



Sobre o Divagar Filosófico de Albert Cossery

Thiago de Oliveira Sales

Tese apresentada à Universidade de Évora
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia

ORIENTADOR: *Jorge Alberto dos Santos Croce Rivera*

Évora 2014





Contactos:

Universidade de Évora
Instituto de Investigação e Formação Avançada - IIFA
Palácio do Vimioso | Largo Marquês de Marialva, Apart. 94
7002-554 Évora | Portugal
Tel: (+351) 266 706 581
Fax: (+351) 266 744 677
email: iifa@uevora.pt

Resumo

THIAGO DE OLIVEIRA SALES: Sobre o Divagar Filosófico de Albert Cossery (Sob a orientação do Prof. Dr. Jorge Alberto dos Santos Croce Rivera)

Cultor de uma alegre descrença, avesso ao discurso engajado e, acima de tudo, certo de que nunca é tarde para quem nada espera, Albert Cossery tornou-se conhecido como o “Filósofo da Preguiça” – último exemplar de autêntico dandy a circular pelas ruas de Paris. Se prevaleceu esta imagem, senão caricatural, bastante redutora, nas poucas apreciações de sua obra, uma leitura hermenêutica encontra, porém, uma rica constelação de propostas subjacentes ao seu aparente discurso fatalista: há uma vida nova para quem percebe as dádivas por detrás do trágico, ou, mais que isto, uma oportunidade para reconciliar-se com o mundo e a própria impostura que o sustenta. Uma incursão no seu universo filosófico acaba por descortinar uma singular tradição de autores a tratar toda atividade humana enquanto “feliz divagação” ou “libertadora vagabundagem” – referimo-nos ao pregador do Livro de Eclesiastes e a Luciano de Samósata, ou mais contemporaneamente a Carlo Michelstaedter e a Pitigrilli, dentre outros. Para a devida exposição destas idéias, a tese apresenta-se dividida em duas partes. Na primeira, encontra-se a exposição dos princípios metodológicos utilizados e a sistematização do próprio método de Cossery – o qual consiste num jogo de inversões e exageros, com recurso constante à caricatura de problemas filosóficos. Este jogo constrói, por sua vez, um herói vagabundo perpassado por uma íntima desmesura. Feito isto e, já num segundo momento da tese, os temas recorrentes na obra do autor serão analisados – o trabalho, a liberdade e a ética da divagação, que sustentam a apologia da vagabundagem. Surgindo descontinuamente na obra, estas temáticas convergem numa experiência da aceitação do irrelevante, do banal, do patético, que se assumem como momentos reveladores da condição do homem e do mundo: afinal, é por detrás da aparente irrelevância de nosso deambular que clamamos por mais vida.

Abstract

**THIAGO DE OLIVEIRA SALES: On Albert Cossery's Philosophical Wandering
(Under the orientation of Prof. Dr. Jorge Alberto dos Santos Croce Rivera)**

Keeping a joyful disbelief, loathing to engaged discourse but mostly and above all, sure that time isn't an issue for those who expect but nothing, Cossery became known as “The Philosopher of Laziness”, a man that used to walk around Paris like the last authentic dandy – or, at least, that’s the way he was described in a few books and articles about him. Though, an hermeneutic reading of his work raises a lot of ideas hidden behind his apparent fatalism: there is a new life for those who recognize gifts behind the tragic, and also an opportunity to reconcile with a world of deception. Furthermore, a foray into his philosophical universe reveals a tradition sustained by the idea of a “satisfied reverie” or a kind of “delivered idleness” and represented, for instance, by names such as the Preacher of Ecclesiastes, Lucian of Samosata, Pitigrilli, Carlo Michelstaedter, and others. To present these ideas, the thesis was divided into two parts. The first one is dedicated to expose the methodological principles adopted and, also, a Cossery’s method of systematization – wich is like a game of reversals and exaggeration that leads to caricature of the classical philosophical problems. At the same time, this methodological game rises the figure of a lazy hero crossed by a sort of “intimate excess”. In the second part, the thesis will show recurrent themes in Cossery’s work, among them: work, freedom, and the ethics of wandering (loitering). Appearing randomly along his work, these themes converge to an experience of “acceptance” about the irrelevant, the banal, the pathetic, now reinterpreted as revelatory moments of world and human condition: after everything else, behind the apparent irrelevance of our wandering, we beg for more life.

Résumé

THIAGO DE OLIVEIRA SALES: À propos de la divagation philosophique de Albert Cossery

(Sous l'orientation du Professeur Jorge Alberto dos Santos Croce Rivera)

Éducateur d'une joyeuse incrédulité, contraire au discours engagé et surtout certain qu'il n'est jamais tard pour qui rien n'espère, Albert Cossery a devenu connu comme le "Philosophe de la Paresse" – le dernier exemplaire d'un véritable dandy, qui a vécu l'élégance de la vie de Paris entre 1950 e 2000. Si cette image a prévalu, caricaturale et réductrice dans les rares articles et études sur son oeuvre, une lecture herméneutique trouve au contraire une riche constellation de propositions sous-jacent à son apparent discours fataliste: Il y a une nouvelle vie qui peut être atteint pour qui reconnaît des dons derrière le tragique quotidien, il y a une opportunité pour se réconcilier avec le monde et l'imposture qui le soutien. Une incursion dans son univers philosophique permet découvrir une singulière tradition de pensée, enrichie par des auteurs pour qui toute l'activité humaine est "heureux divagation", une "libertaire vagabondage" – soit le prédicateur de livre de l'Ecclésiastes et Luciano de Samósata, soit plus récemment Carlo Michelstaedter et Pitigrilli. Pour faire une adéquate exposition de ces idées, la thèse est divisée en deux parties: dans la première partie on trouve l'exposition des principes méthodologiques utilisés para notre herméneutique et la systématisation de le méthode de Cossery, laquelle se constitue par un jeux de inversions et exagérations, en faisant toujours la caricature des problèmes philosophiques traditionnels. Ce jeu construit un héros clochard, perméable pour une intime *démasure*. Dans la seconde partie, on analyse les thèmes majeures de son oeuvre: le travail, l'oisiveté, la liberté, aussi bien que l'éthique de la digression, qui soutiennent son apologie de la vagabondage. Ces thèmes émergent parmi tout son oeuvre et convergent dans une expérience d'acceptation des choses sans importance, du pathétique, du banal, qui s'assument comme des moments révélateurs de la condition humaine et du monde. Après tout, est derrière l'apparente irrelevance de notre vie errante, qu'on écrie pour davantage de vie.

Sobre o Divagar Filosófico de Albert Cossery

Para os meus irmãos, Efraim Sales e Tibério Sales.

Agradecimentos:

Prof. Dr. Jorge Croce Rivera, profundamente grato por me ensinar a duelar. Também grato, entre tantas coisas, pela imensa disponibilidade e sensibilidade oferecidas.

Ao Instituto de Investigação e Formação Avançada – IIFA pelo apoio ao desenvolvimento dos estudos de Doutorado desta IES.

Aos professores do Departamento de Filosofia da Universidade de Évora, pela calorosa acolhida.

Sem Fabiana Lima, sem tese. Grato por tentar compreender o significado disso tudo.

À Profa. Dra. Irène Fenoglio e à Profa. Dra. Cristina Marinho, pelas preciosas indicações.

Ao Prof. Dr. Manuel José Martins, por toda solicitude.

A Herculano Lapa, pelas boas e inusitadas indicações de leitura.

À Sra. Kétura Magalhães, Dona Teté, por me ensinar, desde cedo, a importância da piada.

Aos demais, Bogdan, Edvan, Luís e tantos outros que tiveram paciência para me ouvir divagar sobre as questões aqui expostas.

Let goods and kindred go, this mortal life also; the body they may kill; God's truth abideth still; his kingdom is forever.

Martin Luther

Sumário

Introdução: sobre o autor e a presente tese.....	21
Parte I – Do método à divagação	35
Capítulo I - Questões biográficas e pressupostos metodológicos	37
1. Da proposta desta tese.....	38
2. O relato pessoal e o desejo de objetividade	44
3. Da necessidade de uma postura interdisciplinar	52
3. Expectativas e decepções: por que a necessidade de uma hermenéutica?	58
4. Do comprometimento com uma tradição que nos é estranha	65
5. Biografia e obra de Albert Cossery.	70
5.1. A vida como prova.....	73
5.2. Apresentação da obra: sistematização e resumos.....	82
• Les hommes oubliés de dieu (1940) - Le facteur se venge.....	83
• Les hommes oubliés de dieu (1940) - la jeune fille et le haschache.	84
• Les hommes oubliés de dieu (1940) - Le coiffeur a tué sa femme.	85
• Les hommes oubliés de dieu (1940) - Danger de la fantaisie.	86
• Les hommes oubliés de dieu (1940) - Les affamés ne rêvent que de pain.....	87
• La maison de la mort certaine (1944).	89
• Les fainéants dans la vallée fertile (1948).....	93
• Mendiants et orgueilleux (1955).....	97
• La violence et la dérision (1964).....	101
• Un complot de saltimbanques (1975).....	106
• Une ambition dans le désert (1984).....	110
• Les couleurs de l'infamie (1999).....	114
5.3. Contexto histórico-literário da obra de Albert Cossery	116
5.4. O Egito francófono de Cossery.....	124
6. Por fim, uma biografia possível	131
6.1. Homens do mediterrâneo.....	147
Capítulo II - O sério ato de não tomar o mundo a sério: o método de Albert Cossery	151

1. Da lucidez na obra de Cossery	152
2. Do itinerário da lucidez	160
3. Da impossibilidade da fina ironia e do ócio sem preguiça	166
4. Da prática não engajada, da irresponsabilidade responsável	174
Capítulo III - A desmesura do herói irresponsável.....	177
1. Do método aos heróis: o hodja de Albert Cossery	177
2. O impacto de um cenário muito óbvio	186
3. Do enjoo e do excesso de aromas	191
4. Determinados limites e contribuições do exercício heróico de Cossery	197
Capítulo IV - Bayoumi, o domador de macacos: a dádiva da divagação na obra de Albert Cossery	201
1. Da triste finitude e da feliz divagação	201
2. Bayoumi, o domador de macacos	206
3. A persuasão, a retórica e o falar das cabras e macacos	209
4. Do sábio ou do oportunista por coação	215
5. João 11.35	218
Parte II – Ócio, liberdade e divagação	219
Capítulo V - <i>La Commedia Del Cronogramma</i> : a preguiça cansada de Albert Cossery	221
1. Etologia do esforço	221
2. O universal desejo de preguiça e a universal ode ao esforço alheio como sendo de si mesmo	227
3. São pobres porque não se esforçam; são ricos porque não trabalham	230
4. E os antigos exaltavam (mesmo?) o ócio	235
5. Contributos de Marcel Hénaff para uma releitura do trabalho e do esforço na obra de Platão e Aristóteles	260
6. O sino e a valsa de zumbis	266
7. Do trabalho do ator	278
8. Canhões como fogos de artifício	284
9. Breve nota acerca da luta de classes em Marx e do <i>homo laborans</i> em Hannah Arendt	295
10. A era dos cronogramas	298
11. A cidade ideal de Albert Cossery	304
Capítulo VI - Da liberdade e da realidade compartilhada como a única que nos resta	317
1. O inconcluso maravilhoso	317
2. Pilatos e Cristo	324

3. Situando o problema	329
4. Os meandros da intimidade.....	331
5. A liberdade como direito à intimidade	339
6. Semelhanças e dissemelhanças.....	344
7. Compartilhar o inconcluso maravilhoso	348
Capítulo VII – A relevante irrelevância da divagação e a busca pela vida plena.....	351
1. Jesus e Luciano: foi revelada a divagação.....	351
2. E ele disse: faz-se qualquer coisa	366
3. O desentendimento entre Teymour e Medhatz	373
4. Porque tudo é ridículo e incrível.....	380
5. E por que Anaximandro não foi o suficiente?	384
6. A tentação do incrível e do ridículo	388
7. Sobre uma bomba escondida.....	391
Ser cúmplice das ruínas do mundo.....	399
1. Um cossery impraticável.....	399
2. Um manual impraticável	403
3. Uma etnografia impraticável.....	408
Bibliografia:	417
Apêndice A: Cossery e o taoísmo	435
Apêndice B: Sobre a decisão de Pilatos	439
Apêndice C: Luciano de Samósata e a divagação.....	445
Índice onomástico	451

Introdução: sobre o autor e a presente tese

A obra do egípcio Albert Cossery (1913-2008), não muito vasta, mas ainda assim significativa, constitui-se de uma coletânea de contos, *Les hommes oubliés de Dieu* (2005c)¹, além de sete romances subsequentes, publicados entre 1931 e 1999: *La maison de la mort certaine* (2005d)²; *Les fainéants dans la vallée fertile* (2005b)³; *Mendiants et orgueilleux* (2005f)⁴; *La violence et la dérision* (2005e)⁵; *Un complot de saltimbanques* (2005h)⁶; *Une ambition dans le désert* (2005g)⁷ e *Les couleurs de l'infamie* (2005a)⁸. Embora elogiado por autores consagrados, como Henry Miller e Lawrence Durrell, Cossery viu a própria obra circular num ambiente discreto, apresentando-se como uma espécie de literatura para poucos⁹. Cossery torna-se conhecido, sobretudo a partir de 1987, quando a editora Joëlle Losfeld publica cinco desses romances nas edições *Terrain Vague*. Cossery declarava-se um emissário dos antigos faraós, uma espécie de príncipe do Nilo a deambular e desfrutar a boemia parisiense. Adotando uma forma de vida deveras particular: pouco se preocupava com as obrigações corriqueiras, lançando-se a um tipo de vida bem próximo de uma “vagabundagem aristocrática”. Tal forma de conceber a vida garantiu-lhe a alcunha de “filósofo da preguiça”. Fazendo jus a esta fama, Cossery escreveu num ritmo excessivamente lento ao longo de quase todo o século XX. E, por fim, faleceu aos 94 anos no mesmo quarto de hotel onde viveu por mais de quatro décadas consecutivas – hotel situado no coração de Paris, posicionado de forma estratégica entre os cafés e as

¹ Publicado originalmente em 1941, no periódico *Le Caire, La semaine égyptienne*, em 1941. Tal coletânea de contos foi reeditada pela *Éditions Joëlle Losfeld* em 1999. Alguns dos contos presentes nessa obra, nomeadamente, *Le Facteur se venge*, já haviam sido publicados, igualmente, no *La semaine égyptienne*, em 1936.

² Publicado originalmente em 1944, na *éditions Masses*, através do apoio do escritor egípcio Georges Henein, amigo de Cossery. Em 1947, uma versão em francês é publicada pelo editor Edmond Charlot.

³ Publicado originalmente em 1948, pelo editor Edmond Charlot, através dum contrato já iniciado com a edição de seu romance anterior, *La Maison de la mort certaine*.

⁴ Publicado originalmente em 1955, pelo editor René Julliard, numa coleção intitulada *Les Lettres nouvelles*, dirigida por Maurice Nadau.

⁵ Publicado originalmente em 1964, pela *Éditions Julliard*.

⁶ Publicado originalmente em 1975, pela *Éditions Robert Laffont*.

⁷ Publicado originalmente em 1984, pela famosa editora *Gallimard*.

⁸ Publicado originalmente em 1999, pela *Éditions Joëlle Losfeld*.

⁹ Há ainda algumas poucas contribuições de Cossery como coautor de dois roteiros de cinema. O primeiro, uma adaptação do romance *Jéricho*, intitulado *Ce sacré grand-père* (1968) e dirigido por Jacques Poitrenaud. O outro, intitulado *Les Guichets du Louvre* (1974), dirigido por Michel Mitrani.

ruas em que circulavam grande parte dos intelectuais que viviam em França. Estas são as informações que, costumeiramente se apresentam acerca do autor, as que se encontram em grande parte das apreciações críticas de sua obra, seja em jornais ou revistas especializadas. Constituem-se, de fato, numa espécie de “cartão de visitas”¹⁰ do escritor – um cartão demasiadamente exótico e sedutor que, em contrapartida pode, também, ofuscar a força de sua obra.

A obra de Cossery, embora pouco extensa, constitui-se ainda hoje num universo extremamente rico e difícil de definir. Os poucos críticos que se debruçaram sobre seus textos de forma sistemática, perceberam a imensa dificuldade em inseri-los num campo estritamente literário¹¹. Apontamos algumas razões para isto: a primeira razão seria a

¹⁰As descrições típicas da obra de Cossery são constantemente precedidas de imensa atenção em seu percurso biográfico. Há, com efeito, e, mais adiante, apontaremos como tal percurso está imbricado à própria obra do escritor, existindo uma sutura constante entre sua biografia e seus romances – algo que, nos remete à dimensão de “filosofia encarnada” preconizada por Pierre Hadot e Michel Foucault, para os quais a vida dos antigos filósofos está imiscuída à própria trajetória biográfica. Encontramos, num artigo escrito por Xavier Houssin e publicado no *Le Monde* (2006) as de passage, pas d'allées et venues dans le petit salon de La Louisiane, son hôtel de la rue de Seine dans le quartier de Saint-Germain-des-Prés. Moquette marron des années 1970. Quelques prospectus touristiques sur un présentoir. Rien de luxueux ni de tape-à-l'oeil.” Il y a pris une chambre en 1945 et il y est resté.” E também, num artigo, de Aliette Armel e publicado na *Magazine Littéraire* (2008): “*Depuis 1945, il vit à l'Hôtel de la Louisiane, et sa silhouette mince et élégante est devenue une figure aimée et respectée de ce quartier. À 92 ans, il continue à sortir tous les jours pour prendre un café à une terrasse d'où il peut observer les passants.*”. Certamente, tais apreciações são encontradas em fontes que se situam para além dos limites francófonos, vemos, portanto num jornal mexicano: “*Siempre vestido con extremo refinamiento aunque a veces con exceso de combinaciones estridentes-, el autor de "Mendigos y orgullosos" era un excéntrico que vivía en la habitación 58 del hotel La Louisiane de París, en una callejuela ubicada a pocos metros de Saint-Germain-des-Prés. Desde que llegó a ese albergue, en 1945, nunca más abandonó ese refugio de 16 metros cuadrados donde dormía, escribía y recibía a sus amigos -siempre vestido con traje y corbata-, como si estuviera en el salón de una residencia fastuosa. El hotel tampoco fue modernizado, quizás para no obligarlo a tomar conciencia de su anacronismo.*”. Certamente há exceções, afinal, por se inserir numa tradição de autores “marginalizados”, determinadas apreciações de sua obra inserem-se em discussões políticas acerca do necessário enfrentamento ao universo imediatista da sociedade contemporânea. Veja-se numa resenha crítica acerca de sua obra que fora publicada, na ocasião de sua morte, no jornal português, *O Público* (2008:10-12), Ricardo Dias Felner discorre sobre as peculiaridades estilísticas e filosóficas do autor fazendo pouquíssima referência à suposta vida “extravagante” de Cossery. Felner estabelece tópicos como: “Contra a militância” e “A escrita polida”, ao invés de, como de costume, elencar que se trata do último dandy de Paris, apreciações mais “filosóficas” de Cossery podem ser encontradas em “publicações menores” que estão voltadas para um público mais especializado. Situamos como exemplo dois artigos: um primeiro, escrito por Marion Van Renterghem e publicado num periódico intitulado *Coice de Mula* (1999), descreve a biografia de Cossery de uma forma sucinta para se dedicar inteiramente aos aspectos estilísticos e políticos do escritor, comparando-o a James Joyce e demais escritores contemporâneos [quais]. No segundo, escrito por Tomás Carneiro e publicado no periódico *Um Café* (2008), Cossery é posto como um exemplo “estoico” a imergir numa prática de ataraxia contemporânea.

¹¹Aqui, nos referimos aos autores que, no âmbito acadêmico e científico, ofertaram análises mais extensas das obras do escritor, nomeadamente, Raymond Espinose, David L. Parris e Irène Fénoglio – para efeito desta tese, entramos em contato com Fénoglio no intuito de recuperar as diversas publicações feitas acerca do escritor e do universo francófono no Egito, afinal, os apontamentos que esta pesquisadora fez à obra de Cossery encontram-se espalhados em textos diversos.

concepção de um modo de vida filosófico a partir de observações e reflexões, modo que se diz retirado da sapiência popular egípcia – uma espécie de exercício etnográfico pouco sistemático a desvelar uma “sabedoria ancestral”. A segunda, é a própria afirmação de Cossery, que declarava não ter como objetivo maior escrever um belo romance¹², outrossim, ansiava assistir ao impacto de suas idéias nos seus poucos leitores¹³. Cossery declarava ser apenas um “escritor”: “*Je suis un écrivain, pas un romancier. Je n'écris pas pour raconter des histoires mais pour dire ce que je pense. Les personnages sont là pour exprimer mes idées.*”¹⁴ Mas e, como observamos, um escritor não muito preocupado em contar histórias, mas certamente, em anunciar a “verdade”: “*Je ne raconte pas des histoires, je dis la vérité.*”¹⁵. Com efeito, nos raros momentos em que falou da própria obra, Cossery apresentou-se como um escritor interessado em propor um certo modo de vida e uma determinada interpretação de supostos substratos sapienciais antigüíssimo, que teria encontrado na cultura popular egípcia. O fruto dessa colheita era recolhido sobretudo nas mãos das figuras

¹² “Não sou romancista.” Declara Cossery numa entrevista. (2002: 86).

¹³ Numa longa entrevista concedida à Michel Mitrani, Cossery comenta acerca do interesse dos leitores jovens pelos seus livros: “Porque não se trata de um mundo. É toda uma projeção da vida num livro, que não encontramos nos outros (...) não me vêm dizer: escreveu: um belo romance. Gosto muito desta história..’ Não. Não se trata deste tipo de questões. Que se emocionam perante as ideias que se encontram nos meus livros.” (18-19). Numa outra entrevista, igualmente concedida a Michel Mitrani, Cossery é indagado sobre o que desejaria de seu leitor: “Não desejo nada do meu leitor. Se um livro tem impacto e malguém é porque corresponde a uma expectativa. Caso contrário... Dostoiévski foi editado em livros de bolso no Ocidente, isto é, publicado em centenas de milhares de exemplares. Por isso, centenas de milhares de pessoas compraram Crime e Castigo, ou qualquer outro dos seus romances. Mas leram apenas uma história que acharam mais ou menos bela. Todavia, no dia seguinte, vão para o escritório tranquilamente. Nada mudou para eles. Isto aconteceu-me, assim como a outros: um livro tem uma tal influência sobre si que pode mudar a sua vida. Se um livro não mudar a sua vida, não será capaz de sentir outra coisa que seja a banalidade de sua pequena e morna vida (...) Os meus leitores nunca me dizem: Escreveu um belo romance, como acontece com muitos escritores; dizem-me: salvaste-me a vida. Um dia, um estudante veio ver-me e disse-me: Estava doente, tinha um problema nos pulmões e, por isso, encontrava-me num sanatório e um amigo trouxe-me um dos seus livros. Li o livro e depois já não me sentia doente. O que pode experimentar um escritor neste mundo? A partir daquele momento, soube que não escrevera em vão, pelo menos...” (103-104).

¹⁴ Recorremos, na nossa dissertação, a numerosos textos redigidos em outras línguas que não em Língua Portuguesa, transcrevendo dessas obras curtas passagens ou mais largos trechos que em geral apresentamos traduzidos, utilizando versões de tradutores reconhecidos ou, quando isso não foi possível, nossas próprias versões. Excepção a essa regra é, contudo o caso dos textos do autor do nosso estudo, de que optámos por transcrever passagens ou trechos no Francês original, não obstante a grande qualidade das traduções de Albert Cossery devidas a Júlio Henriques, responsável pelas traduções para Editora Antígona, e a Dorothee de Bruchard, para as Editora Conrad, a modo a que se não perdesse nas traduções a riqueza e intensidade do estilo de Albert Cossery. Cumpre-nos deixar aqui uma nota de agradecimento a esses tradutores, por quem nos iniciámos no conhecimento de Cossery e cujas traduções muito nos auxiliaram a uma melhor compreensão da obra.

¹⁵ *Rencontre avec Albert Cossery* par Xavier Houssin, journal *Le Monde*, 13 janvier 2006.

marginalizadas que, para o autor, carregavam o “peso ancestral da miséria” e, conseqüentemente, uma determinada resignação a suscitar o exercício da sabedoria. Cossery observava tudo isto com o olhar celestial de um faraó – e seus escritos, como tal, desenham quase sempre esse palco. O cenário é então arrebatado pela figura de um príncipe, de um aristocrata da mais sagrada estirpe que, com excessiva elegância, contempla esse estado de coisas com igual sabedoria. E por isso, o próprio Cossery declara, “je suis un prince”¹⁶, como se, aquela galeria de personagens contemplativos, fossem sua justa representação¹⁷.

Assumindo um discurso desse teor, o autor se posiciona como um autêntico *flâneur* de uma Paris já tão embebida de Baudelaire e da figura do dandy. Não bastasse isso, aspectos de sua trajetória biográfica só fizeram reforçar a imagética do exótico, reforçando os emblemas de uma postura extravagante – afinal, trata-se de um egípcio sedutor, deveras silencioso e charmoso, a lançar um riso irônico para tudo que observa. E, no entremeio entre o escárnio e o tom de seriedade quase ranzinza¹⁸, torna-se difícil defini-lo, torna-se complicado precisar as margens disciplinares de sua obra. Era um escritor a serviço da enunciação de determinadas verdades? Ou, ao contrário, um *flâneur* a utilizar-se da escrita como um acessório estético obrigatório para um dandy? E, afinal, dizia ter retirado determinadas certezas do seio da sapiência popular egípcia a partir de um trabalho de observação quase “participante”. Neste percurso, onde autor e obra misturam-se em demasia, incide uma preocupação filosófica, antropológica ou

¹⁶ Cossery declara-se príncipe ou faraó de acordo com as circunstâncias das entrevistas e, ou, declarações pontuais. Trata-se de perceber em que situações tais assertivas funcionam melhor, portanto, quando faz alusão à própria etnia, ou seja, aos egípcios, refere-se como um “faraó”, por outro lado, quando pretende se inserir na paisagem francesa declara-se “príncipe”. Em parte e, como aponta Ghada Oweiss num artigo em que discute aspectos discursivos da obra de Cossery (2003:104), há uma dimensão do “exílio” que solicita, de determinados autores, a urgência de expressões simbólicas que fazem referência imediata à determinada etnia. Claro, por jamais ter deixado de escrever sobre o Egito, é natural que a expressão “faraó” se confunda, por vezes, com o “correlato”, se é que possamos falar assim, “príncipe” num sentido europeu: “Où situer le cas Cossery ? Est-ce l'être qui vit dans « l'a voirété » des autres, qui vit dans l'a voirété de leur langue même? Fait-il partie de ces écrivains qui ressentent le départ prolongé ou définitif de leur pays commune il qui tarit leur inspiration? Cossery fait de l' Égypte et des Égyptiens le sujet exclusif de ses romans (à l'exception de *Une ambition dans le désert*)”.

¹⁷ “Mas são, sobretudo as personagens que me interessam e o que elas vão dizer. Porque, no fim de contas, elas exprimem o que eu penso. De resto, creio que o leitor não se interessa pela intriga, mas pelas personagens.” (87).

¹⁸ Nas raras entrevistas concedidas, era comum Cossery apresentar certa impaciência com grande parte das questões: “*Quand les journalistes viennent me voir, je leur dis, vous feriez mieux d'aller baiser votre femme au lieu de me casser les pieds!*” Além disso, declarar a felicidade de não ser importunado, de estar sempre sozinho. Quando questionado acerca de seu ideal de felicidade, responde ao jornalista: “*Etre tout seul.*”

literária? Ou seja, Cossery passeia-se por três eixos inevitáveis: o filosófico (a escrita a serviço de um conjunto de idéias); o literário (evidente na sua imersão à cultura francófona); e o antropológico (todos os livros discorrem sobre uma suposta “sapiência popular”). E tudo isto para anunciar a verdade e oferecer uma singela “conversão”; entregar, de forma dadivosa, a justa demissão e o ócio merecido: ante a impostura irremediável do mundo¹⁹, a única saída é assumir um profundo “nada querer” e “nada fazer” expressos numa contemplação repleta, simultaneamente, de cumplicidade e de escárnio. Se, após a leitura de um de seus romances, um leitor abandonar o emprego, Cossery se declara satisfeito.

De fato, na maior parte de seus escritos há personagens não “convertidos” que, ao final do texto, encontram-se “tomados” pela vida filosófica proposta pelo autor, como se, num determinado instante, houvesse uma “conversão” a solicitar uma grave cisão com o passado. O que ocorre aos personagens é justamente o que Cossery deseja obter de seus leitores – muito embora não acredite piamente na impossibilidade de “converter” alguém que não possua os germes da “vida filosófica” proposta por ele: “Se um livro tem impacto em alguém é porque corresponde a uma expectativa” (2002: 103). Essa “conversão” ou “revelação”, surge de um esquema a funcionar nos seguintes termos: somente um excessivo grau de reflexão pode proporcionar a condição adequada para o vislumbre da impostura em que se assenta o mundo. Porém, a reflexão num grau elevado só surge com a posse do tempo e, por conseguinte, sob uma vivência repleta de ócio. Mas, o ócio se torna irreal sem o exercício da preguiça, como se esta última se tratasse dum exercício de ascese específico a permitir a imersão numa vida ociosa.

É a partir deste esquema, onde a reflexão é filha de um tempo ocioso sustentado pela prática diária da preguiça, que se abre a via fundamental para que possamos vislumbrar a “impostura” que sustenta o mundo e, por conseguinte, experimentarmos a vida em sua plenitude. Por fim e, conscientes da “impostura ancestral” e fundante de todas as coisas, poder-nos-emos libertar da mesma, através da graça de um riso igualmente ancestral. Eis a resposta, a única possível, para reconciliar-se com a impotência que surge ante uma natureza deficiente e, a princípio, opressora: a dádiva de

¹⁹Afirma Raymond Espinose sobre a noção de impostura na obra de Cossery: “*La philosophie d’Albert Cossery reposer un implacable constat: nous vivons sous le règne de l’imposture. Imposture en ce sens que le fonctionnement de nos sociétés (l’organisation de la planète, dirait peut-être le romancier) repose sur un mensonge qui tient à la nature même du pouvoir: les gens qui nous gouvernent nous mentent non si sur eux-mêmes car ils ne sont pas ce qu’ils prétendent être*” (2008:13).

compartilhar, com mansidão e satisfação, a impostura do mundo no seio da mais feliz impotência. É óbvio, e mesmo inevitável, que exista uma resposta ancestral para um problema ancestral, ou seja, se o mundo está assente, desde sua fundação primordial, numa engrenagem onde figuram, de acordo com o próprio Cossery, os mesmos sacanas e mentirosos²⁰, logo, os “poucos conscientes da impostura”, exercitam, com certa resignação e alegria, um olhar desdenhoso e, ao mesmo tempo, revoltoso – se é que isto é possível.

Certamente, há imensas ferramentas que facilitam o exercício desta “cadeia” de ações, tais como a prática do escárnio e da indolência. Ademais, há todo um exercício de desprendimento a perpassar o contexto em que esse esquema se desvela²¹. Seus personagens são “iniciados” num universo novo, onde as instituições que conhecemos são reviradas pelo avesso. Sob o manto de um conjunto de heróis indolentes a funcionar quase sempre aos pares, Cossery nos fala sobremaneira do sentido do trágico, da importância do ócio em detrimento do “trabalho inútil”, e da constatação de uma demiúrgica liberdade a suplantar nossos mais ínfimos planos.

Colocando-nos perante a ancestralidade da impostura e do riso, levou a considerar com renovada atenção uma galeria de pensadores²² atravessados pela problemática do “deambular” e do reconhecimento da divagação enquanto preciosa dádiva – idéia maior que agrega as diversas questões presentes na obra do autor. Para descortinar e analisar este universo filosófico suscitado pela produção literária de Cossery lançamos mão de princípios hermenêuticos e interdisciplinares que possibilitassem atender as diversas solicitações que tal empreendimento exige.

Porém e, embora não muito vasta, a obra de Cossery tem recebido raras apreciações críticas com a profundidade que ela exige. Para além de textos circunstanciais, por ocasião de algum prêmio, há poucos estudos sistemáticos sobre seus livros – nos quais destacaremos os trabalhos de Raymond Espinose, David L. Parris e

²⁰ A impostura, sendo ancestral, envolve seus agentes numa mesma ancestralidade. Para Cossery, os “sacanas” seriam o sal da terra: “*Les salauds sont le sel de la terre*” (Cossery, 2005h: 472).

²¹ “Mas é precisamente esse desprendimento que dá a possibilidade de ser generoso, pois como acabo de dizer, apenas os ambiciosos se odeiam.” (93).

²² Como veremos adiante, fazemos aqui referência a nomes como: O Pregador, do livro de Eclesiastes; Aristófanes; Matias Aires; Francisco Sanches e, sobretudo, Luciano de Samósata quase sempre considerado um “filósofo menor” ou apenas um retórico profícuo.

Irène Fenoglio. O primeiro, em *Albert Cossery, une éthique de la dérision*, é o único que, de maneira enfática, propõe uma abordagem filosófica da obra de Cossery, ainda que limite tal empreendimento a estabelecer aproximações entre determinadas premissas de Epicuro, a saber, o contentamento com uma vida sem muitos bens materiais, e certas premissas encontradas no Tao-Te-Ching, nomeadamente, a busca pelo equilíbrio e pela tranquilidade promulgada nos escritos de Lao-Tse. Com efeito, tais diálogos são possíveis²³ na mesma proporção que podemos fazer dialogar Cossery e diversas outras tradições filosóficas, tal como o cinismo, o estoicismo e, fundamentalmente, o cristianismo antigo e suas reminiscências no cristianismo ortodoxo – o qual era a religião da própria família de Cossery. Isto porque, a ironia cínica, por exemplo, encontra um correlato óbvio na obra de Cossery, assim como, a *ataraxia* dos estoicos e a suposição de uma natureza deficiente encontra entre os cristãos gnósticos. Além disso, se por um lado tais associações são possíveis e legítimas, por outro, podem sufocar as possíveis e originais contribuições filosóficas do autor. Ademais, Espinose dedica um único capítulo da sua obra à construção de uma possível “filosofia de Cossery”, descrevendo, nos demais, as condutas típicas dos personagens cosserinianos. Certamente, tal análise pode dar a ver uma possível “ética da derrisão” subjacente à obra do autor, porém, tudo isto se encontra, bastante explícito, nas próprias entrevistas e declarações de Cossery, ou seja, à esquiva ao engajamento político, a construção de uma paz interior suscitada pela rejeição ao universo do consumo e, por fim, um cotidiano voltado aos prazeres e a uma vida pacífica. Apesar das limitações, o estudo de Espinose se torna emblemático e original por ser aquele que primeiro apontou, de maneira enfática, a possibilidade de ler Cossery como um filósofo²⁴.

A obra de Irène Fenoglio²⁵, por sua vez, constrói uma arqueologia biográfica do autor a partir de entrevistas que se entrecruzam com uma rica reconstrução do panorama

²³Como veremos nesta tese, mais especificamente no Capítulo VI, o diálogo entre o pensamento de Cossery e o taoísmo parece óbvio, mas torna-se capcioso. A tradição filosófica chinesa, traduzida quase sempre num tom de exotismo exagerado, pode suscitar exercícios de alteridade extravagantes e, por isso mesmo, falacioso.

²⁴“*Au cours de cette succincte étude, un certain nombre de constantes ont été dégagées qui constituent un ensemble philosophique sommaire (les limites du roman) mais cohérent*” (2008:72).

²⁵Trata-se de uma série de artigos que versam, em sua maioria, sobre questões literárias e políticas do oriente francófono. Grande parte desses textos foram consultados no intuito de recolher informações sobre a própria trajetória de Albert Cossery e a maneira como, no oriente, ele era apreciado. Encontram-se devidamente elencados nas referências bibliográficas deste trabalho.

francófono no Egito. Este rico arcabouço levado à cabo pela autora permite apresentar rica análise literária sustentada, principalmente, pela percepção de recorrências temáticas e artifícios de linguagem utilizados por Cossery para realizar a devida “transposição” do árabe para o francês. Tais apreciações aglutinam-se em torno de três artigos centrais: *Albert Cossery, une recherche d'authenticité* (1986), *Auto biographie oblige* (1986b) e *"L'égyptianité d'Albert Cossery"*(1999). Embora escrito em épocas distintas, nos três artigos Fênoglio centram-se numa análise literária não descurada da apreciação de certos elementos filosóficos da obra de Cossery, mais especificamente, na “predisposição afetiva” com que os personagens parecem imersos. Trata-se, também, duma crítica literária bastante atenta à psicologia do autor.

David Parris, em *Albert Cossery, montreur d'hommes - l'œuvre en langue française d'un auteur égyptien* (2008), promove rigorosa crítica dos supostos “mitos” construídos em torno do próprio Cossery, seja a partir do que ele declarava em entrevistas, seja a partir da própria análise de sua obra, demonstrando por fim que o “francês” utilizado por Cossery não era tão árabe quanto declarava ser. Parris aponta características recorrentes da conduta ética dos personagens de Cossery igualmente apontadas por Espinose e Fênoglio, ou seja, a esquiva ao engajamento político e a necessidade de abandonar quaisquer lutas que não se façam em nome da derrisão e do desprezo pelo poder. Enquanto Espinose inicia sua análise a partir de pretensões filosóficas que, por fim, se encerram num contexto de análise ético-literária, Parris começa por elencar aspectos literários e estilísticos da obra de Cossery e termina por encontrar uma singularidade filosófica na obra do escritor, a saber, um “niilismo” que não é niilismo – algo que, nesta tese, descrevemos como o divagar filosófico do autor²⁶. Tais produções, inseridas mais num âmbito literário que filosófico, apresentam imensa relevância por descortinar e reforçar a importância da obra de Cossery ante o panorama cultural e literário da Europa, além disso, todas identificam um evidente viés filosófico na obra do escritor ainda pouco contemplado. As demais apreciações críticas, tais como aquelas encontradas em jornais e revistas, limitam-se a discorrer sobre a suposta

²⁶ Ante o infinito toda certeza se dissolve, desvelando àquilo que, no livro de Eclesiastes, é apontado como “ vaidade”. A evidência irremediável de que tudo que fazemos é vaidade pode suscitar o desencanto, como parece evidente nas primeiras páginas do Livro do Pregador, porém, pouco antes de finalizar o livro, “Salomão” indica-nos a noção de contentamento e a apreciação da própria vaidade. Luciano, tal como Salomão, repete a mesma fórmula em seus muitos escritos. Cossery, tal como O Pregador e Luciano, parece seguir a mesma tradição de converter a noção de um niilismo claustrofóbico na dádiva da despreocupação e do desprendimento.

extravagância e o exotismo de sua vida quotidiana, mais especificamente, dedicam-se a descrever o cotidiano de um dandy egípcio radicado em França²⁷.

Ante isto, a complexidade da obra de Cossery permanece sugerida, mas velada. O que fazer com o imbricamento de temáticas sugeridas pelo autor? Como pensar, dentre as diversas temáticas, o modo de vida filosófico sugerido pelos personagens de seus livros? Ademais, como dar conta da densidade que a articulação entre o literário, o antropológico e filosófico é sugerida em seus livros?

Procurando responder a estas questões, minha perspectiva acaba por ser, ao mesmo tempo, filosófica, porque propõe perceber, além da componente sapiencial do autor, os contributos específicos de Cossery ante uma tradição de autores da filosofia, mas também, interdisciplinar, sobretudo antropológica e literária, pois certa predisposição à apreciação e comparação étnica, típico da antropologia, se coaduna a uma dimensão de certa divagação, e modo de colocar os problemas, típico dos estudos literários. Mas e, ainda se referindo à antropologia, segue-se também a influência da própria escrita etnográfica nesse texto. Claro, embora não seja este um trabalho com pretensões etnográficas puras, há, no entanto uma influência desta metodologia na forma de perceber e descrever as questões encontradas na obra “filosófico-literária” de Cossery, afinal, a etnografia situa-se, por excelência, entre a ciência e a literatura por existir, no trabalho etnográfico, certa dimensão ensaística típica da literatura e de suas interfaces com a filosofia – aqui, nos remetemos à filosofia que se insere numa imensa tradição de pensamento observada de Lucrecio à Montaigne, de Voltaire à Cioran. Contudo e, ao mesmo tempo, não significa que iremos recuperar o ensaio literário, tampouco que iremos nos fundamentar metodologicamente e, principalmente, nos postulados da tradição do trabalho etnográfico, mas sim, utilizar tais elementos como componentes analíticos que facilitem observar a profundidade e o caráter interdisciplinar da obra de Cossery. Tais decisões vão se coadunar com uma posição hermenêutica a partir de conteúdos de autores como Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur e, ou, filósofos que, a partir da dimensão literária, discutiram questões caras à filosofia, tais como Gaston Bachelard e, em certa medida, Maurice Blanchot.

²⁷ Detalhes dessas impressões serão discutidas adiante na secção dedicada à biografia de Cossery.

Se atendermos agora ao desenvolvimento do nosso estudo, iniciámo-lo por um momento prolegoménico, no qual propusemos um estudo biográfico do autor e um resumo de cada uma de suas obras, procurando nelas reconhecer recorrências temáticas, atravessadas por aquilo que chamaremos de “dialética da impostura”. Dividimos a dissertação em duas partes: na primeira, intitulada do “Método à Divagação”, expôs-se a trajetória do pesquisador e os princípios metodológicos para, em seguida, delinear a própria metodologia de Cossery, reconhecível através da construção de uma série de personagens que erigem a figura típica de sua obra: a de um sujeito que lança mão da indolência para dialogar com o sentido do trágico. A segunda parte, intitulada “Ócio, Liberdade e Divagação”, trata das dádivas que Cossery recolhe por detrás do “acaso” e do sentido do trágico: o trabalho por detrás do “falso trabalho”, o descanso e o sentido de libertação inevitável que surge após o esforço, e, por fim, a divagação como resposta à impossibilidade de tudo ou nada concluir.

A primeira parte apresenta, como dissemos, a metodologia construída por Cossery. Esta se consiste na radicalização dos temas e na esquiva aos mesmos no momento através dum jogo de inversões (parte desse jogo é uma resignificação do próprio cristianismo que, da mesma forma, realiza o jogo da dádiva pela contramão, pois recuperamos a vida à medida que a ofertamos). O “trágico”, é reinterpretado como uma dádiva a partir da seguinte lógica: se tudo é acaso, logo, posso (e devo?) ser irresponsável. Para tanto, o autor utilizou da figura folclórica do Gohar para construir um herói que carrega a irresponsabilidade, a desmesura, a indolência e, o “descompromisso”, como trunfo. No intuito de, ao mesmo tempo, demonstrar especificidades da figura heróica de Cossery e os contributos filosóficos que esta suscita, faremos comparações entre a disposição ética do herói cosseriniano e o Abraão de Kierkegaard, o Jonas de Lévinas e o Sócrates de Platão.

A segunda parte apresenta as *dádivas* desveladas por Cossery a partir do seu “método”. Embora a maior parte dos ensaios críticos sobre a obra do autor insista em resumi-la a uma simples apologia à preguiça, Cossery não parece ser contra o trabalho, outrossim, contra um tipo específico do trabalho: aquele associado ao fingimento, o trabalho desnecessário feito para fingir que se esforça – o chamado “trabalho performativo”. Nesse momento, procuraremos mostrar, em primeiro lugar, como a gênese desse problema a partir dos gregos e da sociedade medieval e, em segundo lugar, como a dinâmica do teatro é a própria metáfora de um tiro pela culatra: fingir que se

trabalha dá mais trabalho que trabalhar. Nesse sentido, os textos de Constantin Stanislávski sobre a encenação simbolizam, por excelência, uma ruptura na maneira em que o homem se relaciona com o *labor*. É Stanislávski que, a partir do trabalho de *metteur en scène*, tenta vitalizar o fingimento – deve-se sentir o fingimento como sentimento, entretanto o sentimento é seu justo contrário. Surge a motivação para além da ânsia de “dever cumprido”. E, dessa forma, os discursos motivacionais proliferam-se nas empresas no intuito de criar uma motivação irreal, pois está descurada de propósitos produtivos concretos. Sendo assim, há três teses básicas neste capítulo: 1º) Os homens exaltam o esforço enquanto têm um caso com a preguiça; 2º) O que está oficialmente regulamentado é o elemento que, ao apontar o absurdo inerente entre o “certo” e o “errado”, seduz o homem para o “caminho do bom senso”; 3º) O trabalhador, enquanto figura que substitui a figura do guerreiro, foi adotado como referência maior para edificar a performance no universo do trabalho; 4º) Cossery acredita que os homens estão sufocados por um trabalho apenas performativo sem se darem conta que este género de trabalho é mais angustiante que o “esforço” pela sobrevivência: ou seja, criou-se um ambiente onde o trabalho fingido exige mais esforço que o trabalho real.

Decorre desta visão do trabalho que o vagabundo não indica o sujeito que não se esforça, pelo contrário, o vagabundo é aquele que já tentou de tudo (íntima relação com o cinismo). Assim, a obra de Cossery tece um conjunto de imensas críticas ao chamado “trabalho inútil”. Este universo, pautado num trabalho sem sentido, é descrito por excelência em series de televisão, bandas desenhadas e ilustrações contemporâneas, nos *cartoons* de Scott Adams, artista responsável pela criação de um personagem de banda desenhada chamado Dilbert. Através de uma série de pequenas anedotas impressas sob um cenário de cartoon minimalista, reduzido a poucos móveis e texturas, Adams descreve o dia-a-dia de um engenheiro a trabalhar numa empresa dirigida por um chefe apaixonado por ordens inúteis. Dilbert vê seu potencial arremessado num conjunto de ordens sem significado que, para além de causarem transtorno, fazem-no perder tempo com uma espécie de trabalho “irreal” e “fingido”. Essa mesma atmosfera, tão bem expressa na banda desenhada de Scott Adams, encontra-se presente na série de televisão intitulada Seinfeld – criada pelo comediante de nome homônimo. Porém e, para além destes exemplos recentes, encontramos os primeiros substratos da discussão acerca do trabalho inútil na literatura de Herman Melville, sobretudo na obra *Baterbly*, onde o

personagem principal, de nome homônimo, declara insistentemente “*I would prefer not to*”.

No sexto capítulo, analisaremos a experiência de liberdade que vem depois do extremo cansaço. Não é que Cossery tenha tentado de tudo, mas, ele se sente o baluarte daqueles que carregam a memória de uma “sapiência cansada”, memória do desgaste espiritual de quem, cansado de tentar, experimenta uma liberdade que vem do fundo de si, liberdade que diremos visceral – liberdade que carrega o fel da última tentativa. Em Cossery tudo isso é coisificado pela excessiva letargia e exercitado pelo “sono dos justos”, tal como apontado no livro de Eclesiastes e se reconhece na figura de Pilatos, naquele que decepcionado com os rumos inevitáveis que todos querem seguir, resolve “lavar as mãos” e abdicar de qualquer envolvimento com a tessitura das tramas do mundo, assumindo uma posição de espectador das origens. Esta experiência de liberdade assemelha-se à liberdade descrita por Luigi Pareyson²⁸: liberdade como modo de aceitação absoluta; àquele que não traiu aos caprichos divinos – que, considerando o universo de Cossery, trata-se dos caprichos de um demiurgo impostor, afinal e, como vimos, o mundo está fundado num estado de irremediável impostura. Portanto e, por exemplo, o personagem Gohar, do romance *Mendiants et orgueilleux*, experimenta a liberdade após ter tentado, insistentemente, encontrar um valor em seu trabalho como professor universitário. Trata-se duma liberdade como àquela de Hércules após realizar os doze trabalhos impostos, porém, pautada num sentimento de “desistência”, como se, ao término da jornada, surgisse o sentimento de que tudo foi em vão.

O pensamento de Cossery parece seguir o seguinte esquema: nada me faltará comprar, nada me faltará afirmar, nada me faltará tomar a sério, nada me faltará. Viver é a evidência etológica da divagação – da aceitação desta última enquanto mais preciosa dádiva. Ao desmontar a figura do sábio na acepção clássica, ou seja, àquele que tem certezas definitivas sobre a vida, Cossery intensifica o exercício do “nada me faltará” numa perspectiva ontológica e fundante de toda sua obra. Se, como afirma Carlo Michelstaedter, vida é querer mais vida, Cossery posiciona-se como sujeito do “instante

²⁸ A discussão sobre a liberdade está presente em quase todas as principais obras de Pareyson, constituindo-se num tema bastante recorrente de seu trabalho. Consultamos, para esse feito, quatro publicações específicas: *Ontologie de la liberté: la souffrance et le mal* (1998); *Os problemas da estética* (2001); *Verdade e interpretação* (2005) e, por fim, Dostoiévski, filosofia, romance e experiência religiosa, um ensaio póstumo, bastante extenso acerca da obra de Dostoiévski que, também, reserva capítulos específicos à noção de liberdade.

absoluto” à medida que compreende toda tentativa de conclusão como passatempo humano por excelência. Aqui, mergulhamos num diálogo constante com a figura de Luciano de Samósata e o próprio Pregador do livro de Eclesiastes. A partir desta discussão, proporemos a possibilidade de pensar uma tradição, não explicitada, de “pensadores da divagação”, ou seja, sujeitos que, com alegria, aceitam a vida como um deambular inconclusivo.

Utilizando os romances como se fossem parábolas, Cossery constrói uma escritura sapiencial para os raros “despertos”, para os seus leitores que o encontram em livrarias especializadas. Homens iniciados, esses que podem lê-lo sem entraves, associam-se à sua escrita, num ato de desdém ao mundo de impostura. Compartilhar essa percepção das “ruínas” do mundo, ou seja, essa corrupta realidade, é ser violentamente pacífico – afinal, tudo que não se exige nesse mundo é essa inércia contemplativa e indiferente presente nos olhos de Pilatos ante o descontrole da multidão e dos escribas. Ao pé de Jesus, Pilatos compartilha com ele a consciência de uma unidade profunda a reger o cosmos. Percebe ali que, a injustiça óbvia e arbitrária daquelas acusações sugere um espetáculo a ser contemplado: o despropósito da população e dos escribas sugere o movimento maravilhoso, porque celestial, de todas as coisas – porque também os planetas são, enfim, errantes. Portanto, Cossery posiciona-se como um faraó a dizer que as coisas são o que são. Ainda assim, a violenta aceitação de uma realidade demiúrgica não se pretende tão estéril quanto parece. Afinal, Cossery também deseja a catequese daqueles sujeitos já convertidos e, ou, detentores de uma capacidade prévia de compreensão. Nesse sentido, Cossery assemelha-se ao Pregador, do Livro de Eclesiastes e, principalmente, ao filósofo sírio, Luciano de Samósata, pois pretende escrever para àqueles conscientes da impostura. Mesmo porque e, ao final, Cossery quer ser prático: troquem a violência pela derrisão. Reconheçam, diria ele, que a vida é vislumbrar os pequenos milagres cotidianos, acontecimentos tão gratuitos que precisam afinal ser compartilhados, porque são patéticos e graciosos!

O pensamento de Cossery propõe assim esquemas que quando se remetem ao poder, incidem numa espécie de leitura à La Boétie: os homens se submetem porque desejam a escravidão, portanto, não há conscientização, não há sofrimento entre os escravos. Submetem-se como masoquistas a apreciarem o chicote que lhes fere. À guisa de Cossery, o erro de Foucault seria ainda pensar num “poder” a pressionar pessoas sufocadas – nesse sentido, Foucault continua a pensar como Hobbes, pois há, enfim,

carrascos e vítimas. E Cossery, tal como La Boétie, compreende que carrascos compartilham, com outros carrascos, momentos de coerção. Sendo assim e, ante a impostura, ou a ausência, ou coisa alguma.

Este estudo, que se tornou extenso à proporção que certos “esquemas” eram descortinados, nos levou a reorientar certa intenção inicial, nomeadamente, a de utilizar o pensamento de Albert Cossery na compreensão de problemas sociais brasileiros, a saber, a violência irremediável e os abusos intermináveis de poder sempre expressos nos escândalos de corrupção política. Contudo, à medida que as investigações se intensificaram, uma releitura de Cossery foi reconsiderada, demonstrando gradativa distância entre o “não engajamento” do autor e os planos iniciais aqui comentados. Portanto, no momento final da tese, apresentamos os resquícios de nossa impraticável intenção inicial, pois a consciência de tal impraticabilidade também é, em suma, a noção de limites e continuidades.

Parte I – Do método à divagação

Capítulo I - Questões biográficas e pressupostos metodológicos

Não podemos impedir-nos de viajar em nós, todo o esquecimento aparente de nós é apenas ressentimento ou desespero. Vou à Arábia quer dizer viajo em mim pela Arábia, sento-me numa assembleia quer dizer vou consciente de mim em relação com os outros. O que se não pensa a si mesmo sente-se, e o que se aborrece de si mesmo ainda se deseja: deseja-se melhor, mais consciente, mais justo, mais santo, mais verídico.

José Marinho

Num primeiro momento, apresentaremos o referencial hermenêutico que norteia as diversas questões encontradas na dissertação. Sobre isto e, em linhas gerais, tentou-se, sobretudo “apresentar” os bastidores da “engrenagem” metodológica aqui proposta, pois a intenção fundamental é permitir que o leitor, componente da tríade hermenêutica: obra, autor e leitor, tenha o arcabouço necessário para questionar os aspectos interpretativos aqui propostos. Num segundo momento de suporte hermenêutico, tentou-se apresentar um entrelaçado entre a biografia de Albert Cossery e determinados elementos da história do mundo árabe, nomeadamente os instantes em que o pensamento liberal europeu adentrou no universo islâmico a erigir as condições específicas para que a própria obra de Cossery fosse gradativamente construída. Com efeito, o entrelaque desta nova civilização, para utilizar uma expressão própria de Albert Hourani²⁹, construída a partir do arcabouço islâmico-otomano em conjunção com a influência de uma “Europa Iluminada”, coaduna-se, no pensamento de Cossery, com um mergulho intenso à boemia parisiense do século XX. Tal reconstrução biográfica é precedida de um resumo sucinto de cada uma de suas obras, às quais, em conjunto com as raras entrevistas concedidas na ocasião de algum prêmio ou pesquisa acadêmica, constituem-se os suportes textuais mais relevantes para elaboração deste trabalho.

²⁹ Tal discussão encontra-se presente na obra *O Pensamento Árabe na Era Liberal* (2005).

1. Da proposta desta tese

A presente tese encara um diálogo constante com três perspectivas distintas: a da Filosofia, a da Literatura, e a da Antropologia. Afora a própria trajetória acadêmica do pesquisador, as razões para a adoção de tal trânsito interdisciplinar decorrem de uma exigência peculiar da obra de Albert Cossery. Como veremos, é difícil encerrar Cossery numa perspectiva disciplinar rígida, mas intrinsecamente ambivalente, mesmo paradoxal, Cossery apresenta-se como escritor que se pretende pensador, não se declarando romancista; afirma que suas reflexões são retiradas de certa sapiência étnica das populações egípcias, mas não elabora um trabalho etnográfico; aparenta ser um artista que compõe a galeria da tradição, contudo, assume-se como marginal à mesma. Ou seja, apesar do alcance interdisciplinar na sua obra, o escritor egípcio torna-se uma espécie de “pensador” de tantas áreas, a escrever romances em forma de extensas parábolas. Nos seus livros, as personagens surgem e desaparecem, inseridos numa narrativa pouco sistemática, normalmente permeada por episódios rocambolescos, localizados numa “geografia” frouxa composta por cenários imprecisos.

Também Cossery não pretende, com o seu estilo, questionar os ditames da literatura – não pretende a desconstrução da narrativa diacrônica formal, empreendimento realizado por: Marcel Proust, Virginia Woolf, James Joyce ou Samuel Beckett. Seu interesse, como tantas vezes afirmou, era propagar um conjunto de idéias que fossem disseminadas ao longo de suas publicações. Entretanto, a adoção de uma postura interdisciplinar não se refere somente ao problema de tangência de áreas tão complexas, mas também por existir, na obra de Cossery, uma dimensão que nos obriga a encarar sua obra como uma espécie de “filosofia encarnada” – conjunto de reflexões filtradas pela provação do cotidiano.

Tal intento do autor exige o profundo diálogo com tudo que nos é caro: Cossery pretende, afinal, ser “testado”. E assim, dizia-se feliz quando um determinado leitor abandonava o emprego após a leitura de seus livros. Nesse sentido, a interdisciplinaridade afasta-se de questões estritamente estilísticas e lógico-argumentativas e volta-se, acima de tudo, para uma instância prática na qual os limites das questões do sujeito obrigam-nos ao diálogo com o diverso. O estudioso de Cossery não pode, pois restringir-se à obra, pois a componente prática e, até sapiencial, nos

conduz, para além do cruzamento de perspectivas, a fazer a experiência tanto da leitura dos seus livros como do intento sapiencial que Cossery propõe. Tal dupla experiência, permeada de dificuldades conduziu-nos a adotar um tom pessoal, ao mesmo tempo, que nos foi revelando a insuficiência hermenêutica dos outros intérpretes que quiseram trabalhar Cossery. Minha perspectiva não foi, portanto, a de estabelecer um diálogo com os aspectos *excêntricos* ou mesmo *folclóricos* de Cossery, mas com a dimensão mais funda de sua ética.

Meu encontro com a obra de Cossery se deu em dois momentos específicos: no primeiro, ocorrido numa livraria do centro do Recife, puxei ao acaso, entre os muitos livros da secção ficção, uma cópia, de capa deveras extravagante e, talvez, por isso mesmo, tenha chamado minha atenção, da tradução brasileira de *Les couleurs de l'infamie* (2005a). Debrucei-me ao resumo do livro e me peguei curioso pelo “óbvio” da obra de Cossery: qualquer coisa como um oriental excêntrico a escrever na cosmopolita Paris acerca de marginais e excluídos. Quanto maior o tédio, maior era a extravagância com que eu escolhia os livros. Encontrava-me, naquele momento, num círculo social que me parecia sufocante: mitos de oportunidade se amontoavam a exercícios sociais estéreis em mesas de bares e sessões de cinema. Gente a competir, desesperadamente, pelos melhores cargos possíveis. Nesse entremeio, entre a doença de meu pai e a correria da vida, decidi deambular pela Amazônia. Procurei em jornais vagas para professores ou quaisquer coisas com que eu pudesse me manter financeiramente na região. Terminei, por fim, numa área chamada “Vale do Jarí”. Foi nesse vale, nem um pouco paradisíaco, que decidi “suspender” minha vida.

Percebi de imediato que a floresta não é tão amiga o quanto ouvíamos falar nas aulas do “*dia do índio*”. Nos dias 19 de Abril, devidamente ornamentados com papéis cartão esverdeados, encontramos crianças a caminhar fantasiados de índios pelos corredores das escolas. Sinceramente, ali, onde fui viver, percebi existir uma Amazônia bastante pueril na minha cabeça. Todavia, outra Amazônia tentava iniciar um diálogo comigo – monstruosa, incompaciente, e ambígua no “cuidado” com seus “filhos”. Essa “nova floresta” exigia de mim uma compreensão mais profunda do que, aparentemente, chamamos de “descaso”. Lá estive doente, num hospital bastante limitado, a duvidar da minha recuperação, mas, ao mesmo tempo, tal situação me permitiu contemplar o paradoxo existente entre a pequenez da vida e a imensidão das alegrias.

Afinal, pouco antes de “cair” acometido pela misteriosa doença, pois nunca soube de fato o que me atingiu, encontrava-me a desfrutar duma vida de extremo ócio, simplicidade e prazeres. Sem quaisquer compromissos e ânsias de competição, a Amazônia ofertava-me uma oportunidade de reconciliação e cumplicidade profunda com as “falhas” do mundo: pois ali, onde a competição material e social apresentava-se rarefeita, pude ver o “reverso da pobreza”, ou melhor, a vantagem imensa de nada possuir e tudo entregar. Vivendo com poucos rendimentos, numa atmosfera de evidente desvantagem material, fui agraciado com uma inversão inesperada: sentir-se pleno sem nada ter.

E foi neste momento, anterior à minha queda, que retirei da mala a oportunidade de confrontar-me com Cossery pela segunda vez: quando viajei, levei uma pequena mala com alguns livros, e entre Merleau-Ponty a descrever a natureza, e Nabokov a desconstruir a narrativa, havia uma tradução brasileira de *Mendiants et orgueilleux* (2005f) ³⁰. E Gohar, personagem principal de deste romance, tornou-se uma espécie de cúmplice literário – profeta ilustre do cenário em que me encontrava inserido. Mas também, nesse mesmo romance, os personagens se encontram em situações limites que coincidem com certos episódios que eu vivenciava: amigos assassinados que, numa noite anterior, confessaram-me amores não correspondidos ou mal cuidados; desaparecimentos repentinos a sugerir perigos típicos de uma “terra de ninguém”; a necessidade de desprendimento entre companheiros; enfim, a fragilidade da vida ante as árvores que irrompem no horizonte como arranha-céus vivos. Se, por um lado, o descompromisso convidava-me a bailar, fraternamente, com um mundo em ruínas, por outro, também sugeria a devastação de minha integridade física e profissional. Poderia encarar uma vida aos moldes propostos por Cossery através do personagem Gohar? Ademais, Cossery havia encarado, de fato, essa forma de conceber a vida? Duvidei.

Numa segunda-feira, dessas que, por todo lado, anunciam a labuta diária, acordei a recolher meus poucos objetos pessoais e encarei o primeiro autocarro em direção à cidade mais próxima. Em poucos dias, após despedidas apressadas e evitadas, estava num vôo de volta a Recife. Momento depois, agora de volta à “vida” de antes, encontrava-me imerso, mais uma vez, no universo da burocracia e das carreiras necessárias.

³⁰ Publicado pela editora Conrad em 2006.

Entretanto, após minha partida, duas “Amazônias”, antagônicas, opostas e complementares, ficaram em minha mente. E fiquei a tentar reproduzir, como um biólogo obcecado por um biofilme qualquer, àquela dos prazeres e dos ócios. Mas tratava-se, enfim, de uma tentativa de trapaça, pois a Amazônia, assim como o cenário de Cossery, não permite esquivas e estratégias de assepsia, outrossim, exige a provação diária: *é preciso entregar a vida para tê-la de volta*³¹. Impossível isolar, naquela cultura de células, um micro-organismo específico. A certeza da impossível reprodução ocorreu, por razões que serão logo expostas, num “Hermes” chamado Portugal.

Inicialmente na cidade do Porto, ao concluir estudos em Antropologia, vivia estudante de um programa de capacitação para estudantes latino-americanos. Ainda que em alguns momentos, como bolseiro, tivesse uma série de obrigações institucionais, eu pude me confrontar, mais uma vez, com uma posição próxima de Cossery em Paris: por um lado havia o esforço acadêmico, por outro lado, estava numa situação de poder divagar sobre as margens e usufruir de lugares maravilhosos que normalmente as pessoas não têm tempo para olhar. Flertei, ao mesmo tempo, com universos bem distintos: o acadêmico e àquele dos “emigrados” – esse último, claro, apresentava inumeráveis casos de improviso de sobrevivência. Isso me permitiu olhar para os estudos acadêmicos e ver que neles lhes escapava essa experiência da margem, da divagação e do ócio intencional. Entretanto, ainda não era o “cenário” cosseryniano que, na Amazônia, tinha observado com tanta precisão. Havia uma série de incompatibilidades óbvias, pois se tratava, afinal, de uma “carreira escolar”, de uma tentativa de “ascensão social” e, acima de tudo, financeira. O profundo descompromisso, aquele compartilhado entre irmãos que perambulam atrás de ouro, refiro-me aos garimpeiros e negociantes da Amazônia, só se manifesta ante a provação de um cenário incompaciente – tal como a emblemática casa, do primeiro romance de Cossery, *La maison de la mort certaine* (2005d), que ameaça desabar sob a cabeça daqueles que lá vivem. Por que a componente da graça, ou seja, as supostas “bênçãos” do desprendimento e do ócio, só surgem no horizonte de Cossery na iminência do caos e da devastação – o exercício está em contemplar, como fizeram Jesus e Pilatos, a

³¹ Aqui, fazemos alusão ao versículo encontrado no Novo Testamento, no Evangelho de João: “Por isso é que meu Pai me ama, porque eu dou a minha vida para retomá-la” (João, 10.17). Todas as passagens bíblicas presentes nesta dissertação foram retiradas da versão *Almeida Revista e Atualizada*, publicada em 1959. Tal versão baseia-se na tradução, de João Ferreira de Almeida, publicada originalmente em 1898. Trata-se de uma revisão que entrecruzou a tradução de Almeida, já amplamente adotada em diversas comunidades cristãs de língua portuguesa, com textos hebraicos e gregos.

necessária execução para o renascimento do cenário. Porém e, em Portugal, pude ainda praticar determinados exercícios aprendidos entre Cossery e a Amazônia: se esquivar ao trabalho formal e, por conseguinte, da labuta diária; realizar-se com atividades lúdicas diversas; retirar-se de círculos sociais demasiadamente competitivos; deambular por locais esquecidos e paisagens desdenhadas; conversar com todos e ninguém (como um etnógrafo); e, por fim, estar atento à sapiência e a erudição alheia. Certamente, tais premissas tornavam-se mais facilmente praticáveis quando estava imerso nos ditames da floresta. Entretanto, ante a floresta, há ainda Portugal.

Após mudar-me do Porto, terminei em Évora, na nobre “pausa” alentejana e no silêncio dos claustros do Colégio do Espírito Santo onde, por fim, iniciei o curso de Doutorado em Filosofia. E Portugal, curiosamente, revelou-se para mim sobre uma imagética inesperada: um pequeno território que, ao mesmo tempo, oferta uma galeria interminável de paisagens muito diversas, e esta policromia conduz-nos a um estado contínuo de contemplação. Como um santuário de “passagem”, um lugar de exílio, tal como fora muitas vezes por ocasião de guerras e deslocações forçadas, exigiu-me então a meditação da vida e do tempo – é bem isso que, enfim, encontrei bem descrito em Fernando Pessoa, Manoel Teixeira-Gomes e, por excelência, em José Marinho. Este longo período revelou-se um revisitar da vida e uma espécie de espera dum barco qualquer, enquanto se aprecia os dias num enigma geográfico de intersecção.

Cossery, como tantas vezes pareceu supor, concebia a força e o impacto de sua obra a partir de uma dimensão de vivência pessoal – seu propósito era que as páginas reverberassem no cotidiano de seus leitores. Pois se não eram romances, tampouco escritos filosóficos ou antropológicos, eram, enfim, escritos sapienciais com a finalidade de provocar “abalos” na nossa maneira de conceber a vida – ou, mais especificamente, escritos sapienciais dirigidos àqueles que, de antemão, tinha ouvidos para ouvir o que ele propunha dizer. Esta dimensão fundamental da obra de Cossery, que não era de romances, mas escritos filosóficos, levou-me a experimentar vários modos de explicar, contudo, todos esses caminhos se me revelaram distantes e desvitalizadores de sua prosa. Por isto, resolvi adotar um tom de relato pessoal, mas não propriamente diarístico, que ao mesmo tempo correspondesse à exigência da obra de Cossery e a experiência das minhas dificuldades de interpretá-lo. Percebi então que não estava a ser inovador, mas me inscrevia numa longa tradição que nos remete a pensadores antigos, como Sêneca, Diógenes e Marco Aurélio; medievos como Santo Agostinho; modernos,

como Michel Montaigne devidamente acompanhado doutros mais recentes, como Søren Kierkegaard e Gabriel Marcel; e contemporâneos como Clément Rosset e Marcel Conche.

Além da sugestão de um tom de relato pessoal, tal característica da obra de Cossery também incita, por excelência, uma atitude hermenêutica, afinal, surge um jogo interminável entre a dimensão pessoal e o conjunto sapiencial proposto pelo autor. Trata-se, como pressupunha Hans-Georg Gadamer, de jogar o “jogo hermenêutico”, ou seja, uma fusão de horizontes a desvelar novos significados para a obra³². Algo presente na hermenêutica de Gadamer, mas também, na hermenêutica proposta por Luigi Pareyson, na qual a “verdade” se inscreve necessariamente numa relação coessencial entre *aspectos revelativos*, referentes aos pormenores da experiência pessoal, e outros *históricos*, referentes ao contexto e à tradição – portanto, o “objeto” se revela na medida em que o “sujeito” se exprime, e vice-versa (Pareyson, 2005:52). Esse aspecto do jogo hermenêutico e do exercício da verdade exige ao mesmo uma atenção às recorrências, algo que encontramos, por excelência, na atitude pós-estruturalista de Gilbert Durand, o qual concebia o conjunto da obra de determinado autor como um “universo mítico” a indicar recorrências (mitemas) e focos dramáticos fundamentais. Porém, não se pretende com isto “esgotar” o texto, afinal e, como indicava Paul Ricœur, há sempre certo enigma que se desvela no “excesso de sentido” da escrita literária – e afinal, tal excesso compõe a parte lógico-estrutural de determinada narrativa? Ou, pelo contrário, trata-se apenas de um apelo ao sentimento?

Mas, todo esse conjunto de autores, sobretudo Gadamer e Pareyson, exige-nos o seguinte: o sujeito deve criticar a própria tradição para ver-se livre de preconceitos, pois os preconceitos, quando “vigiados”, permitem-nos esquivar aos condicionamentos e limitações interpretativas. Mas ao fim, importa perceber que a noção de “tradição”, surgida na obra de Gadamer como algo “universal”, refere-se a um conjunto de idéias e disposições que não são necessariamente universais, sobretudo no caso deste estudo, onde o autor é brasileiro e o “objeto de estudo” é egípcio. E exatamente porque eu estranhei a tradição é que fui descobrir uma “estranha tradição” de autores que, de

³² “Todo jogar é um ser jogado. O atrativo do jogo, a fascinação que exerce, reside justamente no fato de que o jogo se assenhora do jogador” (2000: 181).

Eclesiastes a Luciano, de Luciano a Cossery, compartilham certa forma de conceber a vida.

Eis enfim os referenciais hermenêuticos que sustentam o nosso aparato metodológico: o cruzamento entre filosofia, antropologia e literatura, o tom de relato pessoal, a hermenêutica e o problema da estranha tradição. Tais elementos constituíram, ao longo da pesquisa, os esquemas analíticos subjacentes a todas as problemáticas encontradas neste trabalho, convergindo, por fim, na temática do “deambular” e da “dádiva da divagação” enquanto tese principal. Dessa forma, antes mesmo de apresentar o percurso biográfico de Albert Cossery devidamente acompanhado de um resumo de suas obras, faz-se necessário expor estes tópicos de maneira a detalhar o tipo de trabalho hermenêutico a que fomos conduzidos.

2. O relato pessoal e o desejo de objetividade

Para Michel Onfray, a “tradição filosófica hegemônica”, imiscuída em ideários ditados pelo discurso científico de outras áreas, abandonou, gradativamente, certo tom de relato pessoal, ou mesmo confessional, na forma de expor determinados problemas filosóficos, portanto, dificilmente se vê, na maior parte dos “cânones” da produção filosófica recente, o gênero de exposição de si encontrada em Santo Agostinho ou Platão – só para citar dois exemplos brandos se comparados a outros como: Marco Aurélio, Plutarco, Diógenes, Luciano, Sêneca e, sobretudo, às recomendações estoicas relativas a certo “falar a verdade sobre si mesmo”. Com efeito, a rejeição do tom confessional pode-se tratar de um pequeno truque para construir a ilusão de objetividade científica – aqui, estaríamos com Bruno Latour, ou, mais que isto, ligeiro exercício de retórica para enganar nosso pavor ante a pequenez que nos atravessa – aqui, estaríamos com Émil Cioran. Ou, um exercício de poder sedento de garantias, esquivas e proteções – aqui, eu estaria com Foucault (sobretudo pela a importância de retomar o exercício da *pharrésia*).

Na verdade, há uma série de possíveis justificativas acerca desse “rapto” do sujeito ou, mais precisamente, da simples ausência do tom confessional de cada texto – pois é disto que se trata, do *teor confessional* da escrita e da forma de expor os

problemas. Contudo e, de acordo com muitos que o defendem, tal como Onfray, Rosset e Cioran, o respectivo “tom” deve surgir apenas nos momentos em que se apresenta como ferramenta fundamental para compreender certas motivações e “esquemas” propostos pelo próprio autor. Sendo assim, não se trata de postular uma ferramenta literária ou um jogo de psicanálise, outrossim, estar atento para os momentos em que motivações aparentemente estranhas a própria obra surjam no horizonte do leitor. Tudo isto, claro, para aprofundar ainda mais o “jogo hermenêutico” composto na tríade: objeto de estudo, autor e leitor.

Há na Antropologia, mais especificamente nos trabalhos etnográficos, muitos casos que suscitam essa discussão, afinal, as etnografias são “produções científicas” retiradas diretamente de “diários” bastante pessoais. Mas, citaremos aqui um caso emblemático para o entendimento desta problemática: os trabalhos do missionário e antropólogo Maurice Leenhardt. Ora, os primeiros trabalhos etnográficos que se tornaram exemplos para as produções subsequentes, tal como *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New*³³, ou *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*³⁴, foram construídos à guisa dessa problemática: como falar “verdades” concretas sobre determinado grupo? Como deixar, por um lado, os sentimentos prostrados num diário pessoal e, por outro, construir uma etnografia repleta de rigor científico, ou seja, repleta de idéias de objetividade científica?

Malinowski, portanto, estudou os polinésios na crença de que seu olhar objetivo era ausente de sentimentos e, como pensa Hans-Georg Gadamer, de “preconceitos” típicos da própria tradição (neste caso, uma tradição fortemente marcada pela tradição do empirismo filosófico inglês e pelo pragmatismo norte-americano de William James, duas correntes de pensamento que influenciaram profundamente seu pensamento). Foi necessário Geertz afirmar, quase um século depois, que todos os trabalhos etnográficos eram “textos” e, como tal, todos os antropólogos estavam descrevendo, de forma quase fictícia, a realidade dos nativos³⁵. Todavia, como observou James Clifford, o

³³ Publicado originalmente em 1922.

³⁴ Publicado originalmente em 1940.

³⁵ O livro *A Interpretação das Culturas* (1989) realiza um apanhado de tais conclusões de Clifford Geertz, sobretudo o primeiro capítulo, intitulado *Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura*

empreendimento de Geertz, ou seja, a assunção que a etnografia é afinal um texto, não é o suficiente para desconstruir a autoridade do pesquisador sob a visão dos nativos. Clifford retorna por isso ao trabalho de Maurice Leenhardt no intuito de encontrar a “chave” para o problema, pois encontrara ali uma escrita etnográfica diferenciada³⁶. Para Clifford, Leenhardt produziu uma escrita etnográfica relevante à proporção que jamais deixou de assumir o propósito missionário de seu trabalho. Como pastor, estudando a mentalidade de um pequeno grupo étnico da Polinésia, *os kanaks*, Leenhardt expôs as conclusões acerca da mentalidade local na mesma medida que expunha suas próprias limitações metodológicas e ideológicas³⁷. Para Clifford, o empreendimento de Leenhardt garantiu a construção de um trabalho etnográfico que questionava os limites da “objetividade” científica, ou seja, os limites do que realmente se pode afirmar sobre determinada população nativa, a partir de uma escrita pautada num tom de relato pessoal (quase confessional)³⁸. Ou seja, para além de ter preconizado uma Antropologia a exigir um trabalho de campo intensivo, Leenhardt parece ter sido o pioneiro a desconstruir a própria crença do pesquisador enquanto detentor de um conhecimento “objetivo” acerca da vida do nativo. Qualquer leitor, interessado em questionar as conclusões de Leenhardt, tem em mãos, na própria etnografia por ele

(13-45), quando discute a possibilidade de observar a etnografia como um texto quase literário. Com efeito, Geertz transformou-se no baluarte para tais discussões, empreendendo uma completa releitura daquilo que, anteriormente, Malinowski propunha a partir de uma etnografia com pretensões científicas alicerçadas por ideais de objetividade científica.

³⁶ Tal apreciação pode ser encontrada no artigo *Fieldwork, reciprocity, and the making of ethnographic texts: the example of Maurice Leenhardt*. *Man*, New Series, Volume 15, No.3, p.518-532, 1980. Porém, também encontramos a mesma discussão na obra *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. (1998).

³⁷ Embora tenhamos citado Leenhardt como exemplo maior, podemos também lembrar um trabalho, igualmente importante neste quesito, *Naven: A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View*, de Gregory Bateson, publicado originalmente em 1958. A razão para apontar a importância desse trabalho incide no grau de confissão presente ao decorrer do texto, sobretudo ao que se refere às próprias confissões de limitação metodológica. Tudo isto permite uma compreensão mais aberta da obra escrita por Bateson, pois há pistas diversas que indicam as razões pelas quais Bateson chegou a determinadas conclusões, sendo assim, torna-se fácil e enriquecedor questioná-lo, fazendo do texto um constante convite ao diálogo.

³⁸ Refirimo-nos aqui à *Do kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, publicado originalmente em 1947. Embora conhecida, tal obra tornou-se obliterada ante trabalhos etnográficos mais famosos, tais como: *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*” de Bronislaw Malinowski, publicado originalmente em 1922, e *Tristes Tropiques*, de Claude Lévi-Strauss, publicado originalmente em 1955.

escrita, os elementos que expõem as próprias ferramentas metodológicas e ideológicas do autor. Com efeito, Clifford aponta que, tal postura, indica-nos uma forma exemplar de desconstruir certa ditadura da “objetividade científica”.

Para além de Leenhardt, é preciso reconhecer que normalmente encontramos, na Antropologia, uma “oportunidade” para tais empreendimentos, afinal, esse gênero de questões é naturalmente suscitado por um trabalho que lida com a alteridade: eis o trabalho do antropólogo, dizer “qualquer coisa” sobre o Outro. O antropólogo sabe que suas linhas são filhas de um confronto entre duas realidades; sabe que seu texto é produto de um diálogo com uma realidade fisiológica a ditar-lhe qualquer coisa que ele precisa transcrever. Todavia, nas produções filosóficas correntes, imergimos numa dimensão de alteridade diferenciada, pois cria-se, como veremos abaixo no pensamento de Michel Onfray e, até certo ponto, Jacques Derrida, uma espécie de “voz” em uníssono a “regular” o texto nas entrelinhas.

Onfray nos aponta que, na filosofia, há certa estratégia de tratar o texto a partir da lógica do “recebimento” celestial – e é neste ponto que Onfray afirma ser a Filosofia ocidental uma Teologia disfarçada de Filosofia. Os truques, as permutas, as esquivas, os labirintos, continuaram a ser construídos na ilusão de que os problemas levantados numa obra específica não faziam parte, sobretudo do universo de referência do autor. Assim, argumentos que exigem a revisão completa de uma obra são arremessados para as notas de rodapé na mesma proporção que os percursos metodológicos são abreviados sob a égide de uma ferramenta já legitimada. Estratégias das mais diversas; táticas tão bem apontadas por Derrida ao falar das margens e da “voz controladora” que subjaz todo empreendimento filosófico; voz essa que Derrida apelidou de “fonologocentrismo”: há sempre uma voz centralizadora a atropelar a constelação de idéias que quaisquer textos sugerem – tal ditadura da “fala”, a erigir um regime de controle absoluto, impossibilita, enfim, adentrar em perspectivas mais abrangentes de uma determinada obra. Mas, como desconstruir o fonologocentrismo denunciado por Derrida se o teor confessional é confundido com falta de rigor ou pobreza analítica?

O grande drama disto tudo é que, por mais que autores como Onfray, Rosset e Foucault elogiem a necessidade da “confissão”, encontram legítimas dificuldades para empreender este *franco falar*. Afinal, não se trata de um simples jogo preposicional, ou, tampouco deixar rastros de memória soltos aqui e acolá como num romance de Proust.

Trata-se em suma de utilizar a própria corporeidade como palco privilegiado do acontecer: *expor os próprios comprometimentos e apegos que nos levam a determinado enfoque*. Certamente, é isto que autores como Onfray, Rosset e Foucault postulam. É à guisa deste entendimento que Onfray e Rosset exaltam os Ensaios de Montaigne como momento de sinceridade filosófica por excelência. Contudo, a defesa de Montaigne levada a cabo por Onfray e Rosset encontra reflexo direto em sua obra?

No livro *a La puissance d'exister*, Onfray abre as primeiras páginas falando de seu trajeto tortuoso nos orfanatos e como isso tudo fomentou a necessidade de se rebelar. Num determinado momento, Onfray descreve a indignação que sentia ao ver a violência dos tutores sendo exercitada num cenário nefasto: pois no orfanato, a imagem de São Francisco Sales, responsável pela escrita de um trabalho que ele considerava sincero e confessional, estava escondida por detrás dos “Santos” maiores responsáveis pela produção de textos estéreis e irrelevantes. Entretanto, trata-se de um singular momento de confissão a se repetir raramente nos demais escritos do filósofo. O mesmo ocorre na produção de Rosset, o qual faz elogios constantes ao teor confessional dos textos de Montaigne, mas, apenas num único livro assume a imensa dificuldade em se livrar da depressão. Certamente, ao nos debruçarmos sobre *Route de nuit: Épisodes cliniques*, onde Rosset relata o imenso sofrimento em conseguir abrandar os sintomas da profunda tristeza em que vive, sentimos, enfim, grande parte da “crueldade do real” descrita pelo autor em tantas obras³⁹. E, no caso de Foucault, aqui e acolá a repetição da temática da sexualidade desvela de onde retirou a idéia de um poder disseminado ao melhor estilo Kafka.

Uma das grandes preocupações de Montaigne era *não falar em desacordo com que se sabe*. Citando os gramáticos, Montaigne indicava a diferença entre dizer uma mentira e mentir. No primeiro caso, o sujeito afirma algo por acreditar naquilo que diz. No segundo caso, o sujeito faz uma afirmação em desacordo com o que sabe. Contudo, este “mentir” apontado pelo filósofo, acaba por seduzir os homens constantemente⁴⁰. Afinal, podemos mentir que cremos naquilo sem crer realmente naquilo. Esta preocupação, que a princípio pode soar como um simples exame de consciência,

³⁹ Curioso perceber que o autor dissocia esta obra das demais, afirmando que tais experiências não refletem as teses que defendeu acerca da “crueldade do real”.

⁴⁰ “Os pitagoristas tinha para eles que o bem é coisa certa e delimitada, o mal incerto e infinito. Mil caminhos desviam da meta, um só conduz a ela.” (200:57).

atravessa seus ensaios como um todo. Raros são os momentos em que um tom de hesitação, suscitado por este “receio”, não paira em algum momento de sua escrita – um exercício de autoexame digno da revisão de Foucault acerca da *epiméleia heautoû* (prática de si, a cultura de si, etc.) na Antiguidade. Por vezes, tal prática se coaduna com a simples presença do autor no texto – uma ligeira exposição do “eu”: “Quanto a mim, sou pouco predisposto a essas paixões violentas; tenho uma sensibilidade naturalmente grosseira e a torno mais espessa ainda e empedernida mediante raciocínios diários.” (2000:39). Quando o tom pessoal, ou mesmo confessional, parece sugerir apenas “falsa modéstia”, Montaigne desanda atrás de justificá-lo: “Não há a quem convenha, menos do que a mim, apelar para a memória. Dessa faculdade careço por assim dizer totalmente e não creio que haja no mundo alguém mesmo bem aquinhoado a esse respeito” (idem:54). Ora, torna-se absurdo a afirmação de Montaigne – afinal, falava sempre a partir de inúmeras referências de episódios da História. Assim, é preciso pensar: como Montaigne poderia falar de uma memória deficiente ante uma prática constante de citações diversas? Bem, Montaigne se justifica a partir de um diálogo consigo mesmo e com o leitor:

Com isso, entretanto, como ocorre amiúde na natureza, minhas outras faculdades se aguçam na medida em que essa se desgasta. Se tivesse sempre na memória o que os outros disseram e fizeram, em vez de julgar por mim mesmo ter-me-ia apegado, como acontece comumente, às apreciações alheias. Outra consequência é a concisão de meu falar, pois em geral a memória é mais prolixa do que a imaginação. Mais bem-dotado a esse respeito, houvera atordoado os amigos com meu palavrório, tanto mais quanto já tenho tendência para me entusiasmar com qualquer assunto de conversação. (idem:55).

Acusa a si próprio de utilizar a imaginação em detrimento da memória. Atesta que, se tivesse boa memória, não esqueceria tão facilmente das palavras dos amigos e da feição dos conhecidos. Mais ainda, afirma que os homens confundem memória com discernimento, uma vez que a utilização de fatos históricos para ornamentação de suas reflexões é fruto de uma capacidade imaginativa – ou seja, Montaigne confessa o recurso à literatura, admite o recurso à ficção. Noutros momentos, a confissão se imiscui nas entranhas do texto de uma forma tão visceral que se torna impossível observar a opinião do autor desvinculada de suas próprias motivações. Exemplo disto se dá quando Montaigne comenta acerca da obra de Demócrito e Heráclito.

É o juízo um instrumento útil em tudo. Estes ensaios me fornecem amiúde a oportunidade de empregá-lo. Se não entendo de algum tema, recorro a ele e ponho à prova, com ele sondando o vau. E se verifico ser este demasiado profundo, fica na margem. (...) Por vezes, quando o assunto é fútil procuro

ver a que ponto lhe dará consistência, apoio e alicerce. Gostaria de tratar a fundo um tema qualquer, mas me conheço demais para me iludir acerca de minha incapacidade. Agindo como ajo, arriscando uma palavra aqui, outra acolá, amostras tiradas do todo, isoladas, sem intenção preestabelecida, e nada prometendo, me acho comprometido em relação a mim mesmo e conservo a liberdade de variar, quanto me apeteça, os assuntos de que trato e a maneira de fazê-lo, sem que me retenha dúvidas ou incertezas ou (o que acima de tudo me domina) a ignorância. Qualquer ato nosso revela o que somos. (200:267).

Aqui, Montaigne expõe os instrumentos de seu laboratório pessoal até que seus passos e todo seu “método” sejam inteiramente desnudados. E, afinal, este filósofo faz isto sob um “passo a passo” constante. Isto porque, tal como sugere Álvaro de Campos, heterónimo de Fernando Pessoa (1972:417)⁴¹, é preciso atentar para a desonesta dicotomia que pode surgir de qualquer empreendimento confessional. Uma dicotomia que privilegia o *pecado* em detrimento da *infâmia*, o *sentimento de traição* em detrimento da *sensação de ser ridículo*, a *violência* em detrimento da *cobardia*, em suma, o convite a falsa modéstia de teor confessional que se faz pouco efetiva na visualização de nossos rastros e esquemas a esconder as margens de onde brotam nossas principais influências. Pois não querendo fazer do leitor nosso psicanalista, a exposição de nossos passos só se torna significativa para facilitar a reconstrução das “verdades” expostas no texto. Cabe ao leitor julgar se o caminhar foi rigoroso ou frouxo. Certamente, este é um dos pontos que torna o texto de Montaigne tão “gracioso”, ou seja, constitui-se também num recurso estilístico onde a beleza é a força de se por a prova. Aqui, não se trata de soltar um rastro de memória, tal como fez Sartre, que afirma ter percebido a própria feiura quando seu avô cortou seus cachos dourados. Outrossim, facilitar a reconstrução da trilha – expor como se chegou aqui e se perdeu ali.

Há um célebre momento, pouco apontado na história da Antropologia, que questiona a pretensão de objetividade científica por partes dos etnógrafos sob a premissa singular da confissão e, ou, da exposição do próprio laboratório. O antropólogo

⁴¹ “E eu, tantas vezes reles, tantas vezes porco, tantas vezes vil, Eu tantas vezes irresponsavelmente parasita, Indesculpavelmente sujo, Eu, que tantas vezes não tenho tido paciência para tomar banho, Eu, que tantas vezes tenho sido ridículo, absurdo, Que tenho enrolado os pés publicamente nos tapetes das etiquetas, Que tenho sido grotesco, mesquinho, submisso e arrogante, Que tenho sofrido enxovalhos e calado, Que quando não tenho calado, tenho sido mais ridículo ainda; Eu, que tenho sido cômico às criadas de hotel. Eu, que tenho sentido o piscar de olhos dos moços de fretes, Eu, que tenho feito vergonhas financeiras, pedido emprestado sem pagar, Eu, que, quando a hora do soco surgiu, me tenho agachado Para fora da possibilidade do soco; Eu, que tenho sofrido a angústia das pequenas coisas ridículas, Eu verifico que não tenho par nisto tudo neste mundo.”

Edmundo Leach utiliza um termo interessante: “*O meu tipo de Antropologia*”. Leach se declara estruturalista pela admiração à Lévi-Strauss e, também, funcionalista por razões indenitárias e pela ocasião de influências acadêmicas inevitáveis. É isto que lhe conferiu a noção de chamar suas produções etnográficas e analíticas como: “*o meu tipo de Antropologia*”. Com efeito, Leach o faz após especificar claramente as influências mais importantes de seu trabalho – tal como fizera Onfray no prefácio de “*La Puissance d’Exister*”. Tanto Leach quanto Onfray confessam-se porque estruturalista e porque “anti-freudiano”. E, os passos dessa trajetória estão lá presentes no texto para serem questionados numa hermenêutica a reconstruir o “contexto” em que o texto foi produzido – mesmo sabendo que toda reconstrução histórica é um convite para um recorte artificial do tempo.

De alguma forma, a confissão não “legitimada” por instâncias oficiais se tornou ilegítima. Embora Hegel admita, por exemplo, a admiração que nutria pela imagem de Napoleão, seu texto se consagra a partir de um exercício que procurava ocultar estas empatias. Ou seja, ainda que admita tal, a exposição da motivação fundamental para construção de uma determinada idéia deve estar desvinculada da concretude da escritura – Napoleão não surge como o eixo condutor da obra de Hegel, mas sim, uma evidência incontestável do que havia proposto em tantas e ricas reflexões sobre a racionalidade e o absoluto. Contudo e, ao mesmo tempo, a compreensão da figura de Napoleão na obra de Hegel se transforma numa metáfora didática de imenso poder, ou melhor, transforma-se numa chave hermenêutica fundamental para compreensão de sua obra.

A exceção disto é formalizar uma cisão total da própria obra para tornar a componente confessional uma “coisa em-si”, tal como fizera Kierkegaard ao escrever *Meu Ponto de Vista Como Escritor*. Entretanto e, curiosamente, ao realizar tal empreendimento, livros como *Temor e Tremor* e *Diário de Um Sedutor* podem ser lidos sob uma “aparente autonomia” – a evolução das temáticas encontradas no pensamento de Kierkegaard é, afinal, a evolução de sua própria biografia. Mas, falamos de uma “aparente autonomia” de tais obras porque, neste caso, o ocaso do sujeito pode desvelar um controle ainda mais forte: a obra deve ser lida a partir de alguns pressupostos indicados pelo próprio autor. Talvez e, à guisa das preocupações de Derrida, tudo isto se deva pela necessidade de manter nas entrelinhas uma voz ditatorial a impedir que encontremos as contradições inerentes duma determinada obra. Com efeito, aqui não queremos afirmar que a simples confecção de um texto de teor confessional seja

empreendimento suficiente para desconstrução e reinterpretação de uma obra, mas sim, que a tentativa de confissão, como bem apontava Foucault, é parte integrante de um forte empreendimento hermenêutico. É neste exercício do “falar de Si” que observamos com maior facilidade a “tradição” em que estamos envolvidos. Em Cossery, tais premissas pessoais tornam-se ainda mais evidentes pelo caráter “prático” e “sapiencial” dos seus escritos, pela expectativa, já comentada, de que sua obra exerça certo impacto na vida de seus leitores.

3. Da necessidade de uma postura interdisciplinar

Foram poucos os debates acadêmicos em torno da obra de Albert Cossery, e David L. Parris foi dos poucos críticos que, de algum modo, fez um “resumo” dessas discussões. Tal empreendimento encontra-se no livro *Albert cossery: monreur d'hommes*, no qual Parris se debruça sobre os trabalhos de Pierre Gazio⁴² e Irène Fenoglio⁴³ e retoma um questionamento deveras pertinente: até que ponto o Egito de Cossery é mesmo o Egito real? Afinal, Parris demonstra que um leitor ocidental não tem quaisquer dificuldades em perceber a utilização das poucas expressões árabes em seus romances e, da mesma forma, a utilização de uma série de metáforas tipicamente ocidentais utilizadas por Cossery e ingenuamente metamorfoseadas com jargões da língua árabe: *Mon Bei* ao invés de *Monsieur*. A análise de Parris incide sobremaneira nesta preocupação: haveria um autêntico Egito expresso nas linhas do autor?⁴⁴ Este mesmo gênero de reação eu obtive ao emprestar alguns de meus romances de Cossery a conhecidos Egípcios que conviveram comigo. Numa pensão em que passei uns poucos meses, tratei de emprestar o romance, *Les hommes oubliés de Dieu*, a um egípcio de aproximadamente 50 anos. O meu vizinho, que tinha passado grande parte da vida nas

⁴² Gazo escreveu uma tese em literatura, intitulada *L'Œuvre romanesque d'albert cossery: écrivain d'Égypte francophone* (1990), onde constrói um esquema diacrônico da obra de Cossery. Mas também um artigo, intitulado *Le savoir-vivre égyptien d'Albert Cossery*, que se encontra inserido numa coletânea de textos organizado por Irène Fenoglio, intitulada *Entre Nil et Sable: écrivains d'Égypte d'expression française: 1920-1960* (1999), acerca das produções francófonas no Egito.

⁴³ Já apresentados na introdução desta dissertação.

⁴⁴ “Ainsi, si les livres de Cossery sont ‘égyptiens’, on n’y trouve rien de si spécifiquement égyptien que cela pourrait constituer une difficulté pour un lecteur étranger.” (Parris,148).

ruas do Caíro, afirmou sem pestanejar: “*Isto é irreal, aquilo não é o Caíro. As pessoas não são assim*”. Insisti com outro romance, justifiquei que se tratava de uma de suas primeiras obras, fruto de certa inexperiência e proveniente de impressões antigas do Egito, portanto, emprestei-lhe *La violence et la dérision*. A reação não foi diferente: “*Sim, parece-me menos exagerado, mas continua a mesma coisa*”. O mesmo ocorreu enquanto convivi com um estudante egípcio de engenharia. Ao conversarmos sobre Cossery, de quem conhecia muito por alto, retrucou-me de imediato afirmando: “*Se quiser conhecer o Egito, leia Naguib Mahfouz*”. Estranhei tais comentários por sempre ter visto muito de Mahfouz em Cossery⁴⁵ – em ambos encontramos personagens egípcias que aludem constantemente à necessidade do ócio e da contemplação, figuras marginais que se posicionam como sábio e acima de tudo, certo tom de altivez aristocrática cultivada pelos excluídos. Contudo, importa aqui perceber o descompasso entre a ânsia de certo “esboço etnográfico” presente na obra de Cossery, ou seja, a afirmação de que a sapiência de seus livros é diretamente retirada de certa imersão e convivência com a população egípcia dos excluídos e miseráveis, e a opinião do próprio nativo. Se por um lado há semelhanças “sapienciais” na galeria de personagens que compõem o universo literário de Mahfouz e Cossery, por outro e, como me pareceu afirmar meus interlocutores, há também um excesso de caricatura de figuras e cenários nas produções deste último, criando por vezes uma experiência de “*observação participante do fantástico*” – uma vez que há, na obra de Cossery, a constante afirmação de ter visto e, por vezes experimentado, aquilo que descreve em seus livros.

Da mesma forma, seu trabalho literário, no que tange ao rigor de construir um romance denso, também é bastante limitado – assim e, por exemplo, personagens essenciais para o desfecho de determinada trama, como Kahled Omar em *La violence et la dérision*, ou mesmo, Chawki, de *Un complot de saltimbanques*, surgem na narrativa com uma importância rapidamente dissipada por razões nebulosas e incoerentes. Tais

⁴⁵ Para efeito dessa comparação, diversas obras de Mahfouz foram consultadas, inclusive, àquelas que se referem ao primeiro momento de suas produções, a saber, determinados romances históricos que dão conta de uma descrição do Egito antigo, tal como *Akhenatom, o rei herege* (2007), sua produção intermediária, como a chamada “Trilogia do Cairo”, composta por três romances que descrevem a história de uma família tradicional egípcia; e, também, seus últimos trabalhos, onde encontramos sempre figuras de marginais e excluídos como personagens principais. Esses últimos romances, tal o *Ladrão e os Cães* (2006), apresentam heróis excluídos que vivenciam situações-limite bem próximas daquelas vivenciadas pelos personagens de Cossery. Adiante, ao decorrer da tese, demais comparações entre os dois escritores serão feitas.

personagens parecem sacrificados arbitrariamente em nome da inserção de novos “episódios-parábolas” que se intercalam, muitas vezes, sem a devida coesão.

Por fim e, de forma ainda mais clara, a obra de Cossery não atende o rigor metodológico de um trabalho tipicamente filosófico – se compararmos, por exemplo, a outras figuras da literatura como Fiódor Dostoiévski e Albert Camus. Toda a narrativa e a construção das personagens de Dostoiévski apresentam-se com muita coerência e consistência, não sendo preciso, portanto, fazer um trabalho tipicamente filosófico para percebermos a qualidade reflexiva presente na construção dessas narrativas. Como afirmava Pareyson (2012), Dostoiévski cria “personagens idéias” que operam numa dimensão dialética precisa, ou seja, parecem afinal direcionados a defender determinadas “teses”, tais como: a denúncia da realidade do mal como afirmação do bem; a idéia de que a dor é um convite à solidariedade e ao perdão universal; e a noção de liberdade como atitude originária e fundamental do homem⁴⁶. E num autor como Camus, contemporâneo e amigo de Cossery, este cruzamento disciplinar, de uma literatura que se volta à filosofia, torna-se muito mais nítido e reconhecível. Não apenas por construir romances em que propõe discutir um problema filosófico específico, a saber, a absurdidade do real⁴⁷, mas também e, principalmente, por escrever ensaios filosóficos ao melhor estilo da tradição francesa, nomeadamente, as obras *Le mythe de sisyphé* (1942) e ao *L'homme révolté* (1951).

Porém e muito embora, tal como Fénoglio e Gazio, Parris esteja mais preocupado em construir uma análise literária da obra de Cossery, acaba por desvelar um ponto que nos interessa e que será discutido neste trabalho: o aparente pessimismo

⁴⁶ Tal apreciação da obra do escritor russo encontra-se no livro, *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa*, traduzido por Maria Helena Nery Garcez e Sylvia Mendes Carneiro (2012). Nesse escrito, o filósofo observa no escritor russo uma série de associações entre o particular e o geral⁴⁶, expresso nas angústias específicas dos personagens – interpretados como “personagens ideias” – que dão pistas para verdades mais gerais apontadas na sua obra principal, *Ontologie de la liberté: la souffrance et le mal*. “Neste sentido, a busca de Dostoiévski contém o lado, por assim dizer, “existencialista”, do seu pensamento, porque está voltado para sustentar e reivindicar a singularidade e existencialidade do homem. Mas, por outro aspecto, a investigação que Dostoiévski dedica ao homem do subsolo visa a sublinhar a realidade do mal, enquanto põe a nu tudo o que no homem não se deixa reduzir a uma espiritualidade edulcorada e otimista, mas, pelo contrário, constitui a franca malvadeza dos seus instintos e dos seus desejos.” (Pareyson, 2012: 42).

⁴⁷ Discussão encontrada em toda a obra do autor, mas que se torna emblemática nos romances como *L'Étranger* (1942) e *La Peste* (1947).

do escritor egípcio desvela um contributo filosófico peculiar⁴⁸. Isto porque, ao destringir o universo de Cossery, Parris percebe que o escritor egípcio não vê nenhuma saída para a impostura que reina sob a terra. Ora, nem há uma saída revolucionária aos moldes marxistas, pois toda revolução apresenta-se apenas como uma alternância de impostores no poder; nem há uma saída revelatória e espiritual – pois seus personagens já encararam os limites da mais profunda contemplação e do mais intenso desprendimento; e, tampouco há a possibilidade de minar as engrenagens da impostura através da idéia de progresso técnico – uma vez que a tecnologia condiciona o homem a dependências diversas e impulsiona-o em direção aos conflitos e ambições.

Nesse sentido, embora não haja o que fazer, há, ao mesmo tempo, o reconhecimento de uma desobrigação profunda e graciosa. Por conseguinte, esse “nada” que nos resta se torna a dádiva maior do ser humano, pois liberta-nos de quaisquer obrigações que não sejam àquelas que se referem à deambulação contemplativa de paisagens e discursos, cenários e sentenças. Portanto, ao invés de mergulhar num certo niilismo cético e desesperador, Cossery apresenta-nos a dádiva de divagar. Contudo, Cossery está longe de ser o primeiro pensador a nos indicar essa espécie de “via” que se situa entre os ceticismos desesperadores e as certezas generalizantes. Talvez, tal empreendimento se inicie com Qohélet, no Livro de Eclesiastes, pois o autor, depois de constatar a vanidade de todas as coisas, decide-se se contentar – como quem descobre ante isto tudo uma dádiva escondida⁴⁹. Porém, Luciano de Samósata parece ter sido

⁴⁸ "À la différence des auteurs d'inspiration religieuse, dans l'univers cosserien, on ne peut rien espérer pour rétablir l'équilibre du monde et en redresser les injustices. Ni le paradis céleste, ni son succédané marxiste, la révolution et la lente création d'un paradis terrestre ne sont à envisager. Également impensable est le salut par la technologie, car la lotion de progrès est en contradiction avec une des valeurs clé de Cossery: la paix. À première vue, cette vision de l'univers paraît assez pessimiste. Il n'y a rien à faire. Si Cossery proclame et dénonce l'existence d'une imposture universelle, il n'est pas question, pour lui, de porter remède à cet état de choses. Il faut <faire avec>. Mais au fond, cette vision n'est pas si pessimiste, car s'il faut <faire avec>, il y a des compensations. Premièrement, on peut se tenir à l'écart de l'imposture universelle, afin d'éviter d'y contribuer; ensuite, à condition de ne pas se laisser aller à des abstractions dangereuses, il y a l'amour de son prochain, avec la joie et la paix qui en sont les récompenses; enfin, il faut se garder de prendre le monde, et surtout l'imposture universelle au sérieux: à défaut de pouvoir la corriger, au moins on peut en rire. L'univers de Cossery est-il absurde? En tout cas, il est loin d'avoir la cohérence de l'univers chrétien. Il comporte bien des choses qu'il ne faut pas chercher à comprendre. Mais l'absurde, chez Cossery, n'a pas le caractère triste de Ionesco, et encore moins le caractère tragique de Beckett. Si les personnages de Beckett n'arrivent pas à croire, ils n'en sont pas moins hantés par le regret de la foi perdue. Rien de tel chez Cossery, sus personnages se complaisent dans le quotidien, se délectent aux choses futiles, et ils rient sans réserves ni arrière-pensée." (2009: 153).

⁴⁹ Sobre o Qohélete, tal discussão será intensificada no último capítulo a partir de uma interpretação direta do “texto”, muito embora, minha interpretação se assemelhe deveras àquela do teólogo José Vilchez Líndez na obra Eclesiastes o Qohélete. Contudo, outros estudos foram consultados, sobretudo artigos

aquele que mais aprofundou tal discussão, pois toda sua obra reveste-se da concepção de um estado de feliz divagação. Luciano, ao contrário de Diógenes, não adentra numa crítica implacável contra aqueles que não vivem o que professam, mas sim, reconhece isto tudo e confessa fazer o mesmo, pois a troça inerente a sua obra corresponde a mais uma maneira de divagar. Há, em Luciano, uma espécie de esforço em construir um sentimento de cumplicidade geral ante a condição divagatória do homem. E, após Luciano, embora esse não seja o sentido fundamental desta dissertação, há outros nomes possíveis de elencar, tais como: Francisco Sanches, Matias Aires, Dino Segre e, também, a expressão mais trágica desta via, Carlo Michelstaedter. Mas e, para além desta “terceira via” aqui proposta, devemos perceber que as troças de Cossery despertam inúmeros contributos filosóficos à tradição filosófica islâmica e europeia, nas quais o autor procurou dialogar. E, como vimos, com exceção de um ensaio escrito por Raymond Espinose, os trabalhos acerca de Cossery não o inserem na chamada “tradição filosófica” ocidental. Ademais, para apreender tais contributos, nos deparamos com um problema já apontado: Cossery não é escritor; Cossery não é filósofo; Cossery não é antropólogo. Entretanto, expõe seus pensamentos no entremeio dessas áreas do saber – o que torna a tarefa de expor sua reflexão ainda mais complicada.

Cossery faz trabalho de campo? Sim, mas não na densidade exigida para uma pesquisa etnográfica. Assim e, por exemplo, o romance *La maison de la mort certaine*, baseado no cotidiano de um grupo de miseráveis a viver numa casa em ruínas, é pautado numa série de observações feitas por Cossery nos momentos em que viveu num bairro pobre do Cairo, entretanto, não foram realizadas observações sistemáticas para tal descrição, tratando-se de um relato aproximado de uma experiência como observador distante. Cossery é um romancista? Sim, mas afirma a todo tempo que não é um escritor, outrossim, seus livros são meros veículos para suas idéias. Ainda mais grave, há falhas diacrónicas e lacunas grosseiras na estrutura de seus romances, personagens somem de repente e situações insólitas ocorrem sem que sejam sugeridas intenções de produzir tal efeito.

avulsos e demais livros como, e *Koheleth: The Man and His World*, de Robert Gordis (2008). Contudo e, nesta tese, apresentamos uma interpretação pessoal do Livro de Eclesiastes baseada, sobretudo numa leitura e releitura ao longo dos anos de convivência em comunidades presbiterianas e batistas tradicionais do Brasil. Tal livro, pouco citado, inclusive, entre protestantes e católicos brasileiros, é observado como uma confissão nebulosa e insegura de Salomão, despertando certa polêmica em grupos de discussão cristãos brasileiros.

Cossery é um filósofo? Certamente, mas apenas num certo sentido, pois não há em sua obra a devida sistematização e disciplina exigida para sê-lo, assim e, por exemplo, furta-se a inúmeras questões e contradições que seus escritos suscitam: como exaltar o sono interminável e, ao mesmo tempo, a necessidade de desfrutar os dias num cotidiano de prazeres constantes? Qual o sentido da revolta se a impostura é irremediável? Para que comunicar algo se, de antemão, o leitor deve ter “ouvidos para ouvir”? Cossery, portanto, não responde muitas vezes às próprias questões que propõe, furtando-se de tais questões a partir de romances fragmentados e pouco coesos. Sendo assim, sem uma melindrosa valsa que recolha os fragmentos filosófico-literário-antropológicos de Cossery, não é possível confeccionar uma densa imersão em sua obra. Temos, portanto três culturas escolares que se entrecruzam: a filosofia (dos pensadores e da academia); a literatura (dos escritores e dos críticos literários); e, por fim, a antropologia (dos etnógrafos e de certa “etnografia selvática” e espontânea que faz parte da cultura comum, ou seja, uma disposição comum para o juízo dos outros). Por isto, temos aqui diversos cruzamentos, e não propriamente diversas “disciplinas científicas”. Cossery nos faz ver, no interior daquilo que é habitualmente chamado de filosofia, antropologia e literatura, duas vertentes que não podem ser necessariamente separadas: uma versão escolar, acadêmica e institucionalizada dessas disciplinas e, também, uma mais espontânea e selvática que coabita a dimensão sapiencial de sua obra, possibilitando jogos interpretativos diversos.

Por isso, uma leitura hermenêutica de sua obra permite-nos adentrar num universo inesperado, afinal, tais fragmentos e estilhaços permitem a abertura de horizontes interpretativos fecundos, possibilitando-nos, inclusive, perceber o trabalho de Cossery como uma espécie de conjunto de romance-parábolas ao melhor estilo sufi⁵⁰. Ou ainda mais curioso, um casamento inusitado entre as luzes francesas do *glamour* decadente de Baudelaire e Voltaire, e o cinismo de Diógenes e Luciano (este último

⁵⁰ Mesmo reconhecendo os diversos estilos e formas textuais aos quais as parábolas sufis se apresentam – sejam por meio de pequenos textos, poesias, preces e anedotas, tomaram-se como referência os escritos do poeta persa, Rumi (1207-1273), extraídos da teodiceia *Mathnawi* e coletados por F. Hadland Davis em *The Persyan Mystics: jaladud’ din rumi* (1912) e por Jorge Fallorca em *Rumi: Parábolas Sufi* (2000). Mas também, coletâneas diversas que analisam e sistematizam a sapiência sufi a partir de suas produções literárias foram consultadas e tomadas como base para analogias (Bayat; Jamnia: 2002; Terenas; Adamy; Madureira, 1996). Além, claro de obras clássicas sobre a filosofia islâmica que falam abreviadamente sobre o sufismo e a relação deste com as produções filosóficas do islão, dentre elas destacamos *The Heart of Islamic Philosophy* (2001), escrita por William C. Chitick, e, sobretudo o clássico de Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (2000), que reserva um capítulo inteiro acerca do tema.

proveniente da Síria, tal como o próprio Cossery) a se misturar com a sapiência popular de um povo abençoado pelos faraós, homens que, em suma, eram deuses. Claro, há muito ilusionismo e gracejo em tudo que ele diz⁵¹. Primeiro, as palavras são ditas apenas quando muito necessárias – por isso Cossery pouco escreve, pouco fala. Devemos cultivar o silêncio e escrever somente sob o ímpeto de uma motivação genuína (tal motivação é a “revolta”); mas, ao mesmo tempo, também devemos escrever porque não há muito que fazer (afinal, Cossery afirma ter iniciado a escrita por ter a certeza de que nada mais havia para ser feito). Mas, ao mesmo tempo em que nada há a ser feito, mesmo porque, a impostura é sempre irremediável, a vida desvela-se num gratuito falar e compartilhar entre cúmplices.

3. Expectativas e decepções: por que a necessidade de uma hermenêutica?

A necessária abertura ao texto enquanto “a coisa mesma”, exigência tão fundamental no pensamento de Gadamer, obriga-nos também à decepção. A princípio, esperava encontrar na obra de Cossery uma espécie de “manual” para os entraves da vida – produções estoicas e epicuristas a ensinar o caminho da resistência ou do jardim que devemos nos albergar⁵². Como explicitado anteriormente, debruçei-me sobre a obra

⁵¹ Quando Michel Mitrani questiona o interesse dos jovens acerca de seus romances, Cossery justifica que não há qualquer relação com a escrita, outrossim, com o conjunto de ideias: “Escreveu um belo romance. Gosto muito desta história...”. Não. Não se trata desse tipo de questões. Penso que se emocionam perante as ideias que se encontram nos meus livros” (2002:86). Entretanto e, ao mesmo tempo, tem imenso cuidado com a escolha das palavras, inclusive, diz retornar sempre a cada frase com certa obsessão: “Cada frase tem de conter uma crítica, mesmo quando faço uma descrição” (idem: 87). Em alguns momentos diz não ser um romancista: “Não sou romancista.” (2002:18), porém, logo adiante declara: “Há o estilo, há também um certo excesso, porque eu sou, ainda assim, o romancista, mesmo que a história não me interesse muito.” (idem:92). Ao final, Cossery declara escrever para poucos, declarando-se emissário de uma espécie de um novo despertar: “Para lhe dizer uma coisa muito simples...possuía uma visão que os outros não possuem. Apenas isso. Isto é, vi o que os outros não viam.” (idem:21). E, tal percepção das coisas proporcionava a consciência para um novo regime de existência: “Desprender-se de tudo o que nos ensinam, de todos os valores e dogmas. E é o que já referi: fazer a sua própria revolução” (idem: 90). E, porta-se, enfim, como um príncipe: “Nunca desejei outra coisa senão ser eu próprio. Posso caminhar na rua com as mãos nos bolsos e sinto-me um príncipe” (idem:91). Com efeito, há nisto tudo a formulação de um enigma artístico e biográfico esculpido com muita atenção e disciplina. Tal “imagem” é uma troca a passear entre a ilusão e a mensagem da mais profunda verdade.

⁵² Como indica-nos Michel Foucault e Pierre Hadot, a filosofia antiga propunha, no mais das vezes, influenciar diretamente o cotidiano dos seus seguidores de uma maneira “prática”. Portanto, as diversas escolas da antiguidade pareciam movidas por um interesse de “encarnar” o pensamento através de relações estreitas, por vezes, iniciáticas, a funcionar a partir de relações entre mestres e discípulos. É sob esta ambiência que as produções tinham um caráter “prático” no sentido de afetar diretamente a vida de

de Cossery num momento de minha vida em que vivia numa condição atípica. De imediato, encontrei um *Easy Cossery* em que a solução é o exercício de uma indolência fantasiosa através de um regime de práticas utópicas, tais como: *abandonem vosso emprego! Abandonem vossa família! Vivam um cotidiano de prazeres infinitos!* Entretanto, a exigência de um retorno constante à obra permitiu-me observar a estreiteza de minhas impressões imediatas, pois havia, por detrás do *Easy Cossery*, um fatalismo original e deveras profundo que mereceria maior investigação. Curiosamente, tais impressões coincidiam com a interpretação de David L. Parris acerca do niilismo de Cossery, pois no final de, *Cossery, montreur d'hommes*, Parris vislumbra uma espécie de niilismo que se alegra ao perceber a esterilidade inerente a todo acto revolucionário. Nesta dissertação, interpretamos que tudo isto se dá pela forma bastante original com que Cossery se debruça sobre o sentido do trágico⁵³: perante a ruína de todas as coisas e a ficção generalizada, a consciência e a vontade surge como impotentes e incapazes de alterar a impostura, pelo que, o único modo de resistir a tudo isso é garantir o direito à ausência, ao sono e ao descompromisso. O homem lúcido que aparente isso, aceita o destino, mas dá-lhe um sentido diferente.

Vamos interpretar este sentido do “trágico” através de uma analogia direta entre Jesus e Cristo e, por outro lado, a partir do elogio à divagação proposto por Luciano de Samósata – sujeito que, ao se confrontar com o excesso de propostas filosóficas encontradas no mundo helênico, assume uma postura de satírica complacência perante os outros e a si mesmo. Tópicos que culminam com o fim desta tese e que serão apresentados nos dois últimos capítulos. Claro, esse horizonte só se fez possível à medida que, lembrando Ricœur, essa “tese apresenta um caráter circular. É afinal, o caso de qualquer asserção hermenêutica.” (1994:15)⁵⁴.

todos. Portanto, escritos como *De Vita Beata*, de Sêneca, ou a carta de Epicuro à Meneceu, ou ainda, a recolha dos pensamentos de Marco Aurélio, soam quase como “manuais” de sobrevivência para os dias difíceis e para as fatalidades da vida. Portanto, é nesse sentido que falamos de “manual”. Referimo-nos ao curto e prático texto de Epicuro intitulado *Carta Sobre a Felicidade* e, também, o conjunto de pensamentos deixados por Marco Aurélio e algumas obras bastante práticas de Sêneca, nomeadamente, *Da Brevidade da Vida e Sobre a Vida Feliz*.

⁵³ As posições de Cossery assemelham-se ao sentido do trágico, mas ele jamais utiliza tal expressão, sendo assim, ao falarmos do “trágico” em sua obra, referimo-nos à postura de seus personagens principais perante a “impostura” que assola o planeta.

⁵⁴ Curta passagem de *Temps et récit – Tome I*, publicado originalmente em 1963. Neste trabalho, utilizamos a tradução brasileira de Constança Marcondes Cesar publicada pela editora Papyrus.

Gadamer, ele próprio, parece ter percebido que o trabalho hermenêutico é um trabalho exigente que solicita uma atitude de constante autovigilância, uma espécie de etnografia das próprias idéias. Contudo, há também um conjunto de pequenas razões, abaixo expostas, que me fizeram adotar a hermenêutica de Gadamer como dos principais aportes metodológicos desta dissertação.

Há no Brasil certo protestantismo, na qual fui criado, que ante a imensa diversidade religiosa brasileira firma-se a partir de um discurso de fidelidade ao “texto sagrado”. Sendo assim, em ambientes domésticos marcados por tal religiosidade, todo argumento culmina num retorno definitivo ao “texto”. Certamente, tal “retorno” está presente nos mais diversos cristianismo, porém e, na ambiência brasileira, transforma-se numa ferramenta de contraponto ao “diverso” – como a forma, definitiva, de flertar com a alteridade religiosa. Portanto, vemos pastores sempre alardeando que suas palavras estão baseadas diretamente nas escrituras sagradas – tarefa que se torna complicada num país repleto de tantos homens com ganas de revelação. Porém e, ao mesmo tempo, dentro das residências, verdades diferentes, ainda que baseada na mesma escritura, se proliferam. Com efeito, encontrei estes “dramas” em busca da verdade bem descritos por Gadamer, sobretudo na sua principal obra, *Wahrheit und Methode*⁵⁵.

Não apenas: encontrei também na obra de Gadamer um exercício de cruzamento de disciplinas que se assemelha, bastante, à própria dimensão da obra de Cossery – afinal, seria Gadamer um filósofo no sentido estrito do termo? Ou, ao contrário, permaneceria o autor como um erudito pensador da cultura aos moldes de Herder? Assim, Gadamer sugeria uma espécie de farol por prostrar-se entre o olhar antropológico e a revisão epistemológica mais dura: situava-se lá onde acreditei ser um ponto de observação privilegiado. Por ter tratado as questões históricas da Filosofia sob a caução da alteridade, uma vez que a “tradição” corresponde a um “outro” que precisamos dialogar, Gadamer construiu uma espécie de etnografia da Filosofia sem descurar o panorama histórico. E, neste caso, o jogo de alteridade se faz a partir de distâncias históricas. Etnografando a Filosofia, pensando questões de alteridade, confessando preconceitos e recuperando-os de esquemas “politicamente corretos”,

⁵⁵ Nesse sentido, a obra *Wahrheit und Methode* (1960), aqui consultada através da tradução brasileira (2007) editada pela Editora Vozes, constitui-se num dos pilares metodológicos fundamentais deste trabalho – muito embora demais obras do autor, igualmente traduzidas para o português, foram consultadas.

cultivando a importância pitagórica de apenas observar em silêncio e voltar-se para a obra até que, ao menos, um pouco de nossa voz seja silenciada para que o texto “fale” e se transforme no *Outro Absoluto*. Não apenas isso, Gadamer construiu sua argumentação sob um esquema lúdico bastante convidativo – sugerindo, a todo o momento, que estamos nos enganando e, principalmente, apontando que o esforço compreensivo é a certeza da eterna falha e da crença no inacabado⁵⁶: o peso de uma fractal realidade a se reverberar *ad eternum* e que só pode ser suportada na imagética de Hermes: o *trickster* a nos proferir verdades sussurradas com mentiras.

Além disso, a hermenêutica se coaduna necessariamente com a problemática da confissão e, ou, do tom de relato pessoal. Isto porque, o exercício de compreensão proposto por Gadamer incide numa constante revisão dos próprios preconceitos. Afinal, o autor desmonta a crença de que a “razão”, mesmo acompanhada de uma contextualização histórica da obra, seja suficiente para interpretação consistente da mesma⁵⁷. Sendo assim, a urgência de rever os próprios preconceitos vem acompanhada da exposição de si mesmo. Com efeito, caso essa condição confessional e pessoal não esteja implícita, ou seja, caso não esteja claro um diálogo entre o “texto” e seu intérprete, Gadamer teria permanecido no plano de uma imanência fenomenológica a não contemplar a “abertura” que proporciona a construção de um círculo hermenêutico⁵⁸. É no justo sentido de uma interminável dialogia, que só ocorre a partir da exposição de ambas as instâncias (autor e obra), que Gadamer constrói um diálogo aberto a desmontar a subjetividade do sujeito⁵⁹.

⁵⁶ Gadamer fascina-se com o “equivoco” por se tratar de uma manifestação evidente da instância lúdica das coisas. Certamente, muito desta postura se coaduna com a própria noção de divagação a ser discutida adiante. Não é à toa a forma como o autor se impressiona com os trabalhos de Johan Huizinga (1971) acerca do “jogo” como metáfora da vida.

⁵⁷ “Há que se ter consciência das próprias opiniões e preconceitos. Há que se ter consciência dos próprios pressupostos a fim de que o texto se apresente a si mesmo em sua alteridade, de modo a possibilitar o exercício de sua verdade objetiva contra a opinião própria.” (2007:76).

⁵⁸ “O movimento, que é jogo, não possui nenhum alvo em que termine, mas renova-se em permanente repetição” (2000: 177).

⁵⁹ “O caráter dialogal da linguagem, que eu busquei elaborar, ultrapassa o ponto de partida da subjetividade do sujeito, inclusive o do falante em sua referência ao sentido. O que se manifesta na linguagem não é a mera fixação de um sentido pretendido, mas um intento em constante mudança ou, mais precisamente, uma tentativa reiterada de deixar-se tomar por algo e com alguém. Mas isto significa expor-se.” (2007: 387).

Contudo, iniciei-me na hermenêutica não propriamente com Gadamer, mas sim, com um autor bem menos conhecido, sobretudo na Filosofia, que dedicou grande parte de sua vida a estudar mitos e fábulas: Gilbert Durand. Em alguns momentos, ao decorrer de meus estudos em Antropologia, fui orientado por uma discípula e ex-orientanda do Durand, Daniele Perin. Além disso, estive lotado num grupo de pesquisa em Antropologia, *Grupo de Estudos do Imaginário e da Complexidade*, que procurava colocar em prática o chamado “método do imaginário” proposto por Durand. Tal método baseava-se numa busca frenética por recorrências temáticas que esboçavam determinado “universo mítico” de um autor ou obra⁶⁰. Trata-se de uma tática interpretativa que, de certo modo, também se assemelha a certos aspectos da hermenêutica de Paul Ricœur⁶¹ para o tratamento da poética⁶². A Antropologia de Durand, se é que podemos falar nesse termo, é uma antropologia atípica na qual o trabalho de campo não se constitui na substância mais importante. Porém e, ao mesmo tempo, Durand não constrói uma “antropologia de gabinete” aos moldes propostos por Claude Lévi-Strauss e Marcel Mauss, ou seja, uma reflexão teórica acerca da própria antropologia e do fazer etnográfico. Com efeito, Durand, à guisa de seu orientador, Gaston Bachelard, conduz-nos a uma Antropologia da interpretação e da experimentação que suscita, também, o exercício de um constante diálogo

⁶⁰ A chamada “mitocrítica” elaborada por Durand está presente em grande parte de sua obra. Porém, os pormenores para utilização desta metodologia podem ser encontradas no artigo, *Método arquetipológico: de la mitocritica al mitoanálisis*, publicado originalmente no II Congresso mundial de literatura em Vasco, Castalia, Madrid, 1989. Neste trabalho, utilizamos a tradução do mesmo para português publicado numa coletânea de artigos intitulada *Campos do Imaginário* (1996) publicado em Portugal pelo Instituto Piaget. Ainda assim, sua tese de doutorado e obra mais conhecida, *Estruturas Antropológicas do Imaginário*, é o justo reflexo desta metodologia. Nesta última, o autor faz exaustiva recolha de recorrências imagéticas no intuito de traçar uma arquetipologia que se pretenda biocultural, ou seja, procura observar, a partir da reflexologia, os dispositivos biológicos (neste caso, as dominantes posturais) que impulsionam a existência de determinados arquétipos.

⁶¹ Grande parte da obra de Paul Ricœur foi consultada para ocasião da feitura deste trabalho, sobretudo as publicações mais voltadas para a investigação de metodologias de caráter hermenêutico para análise de textos e narrativas, tais como *A Metáfora Viva* (1983); *Do Texto à Acção (S/D)* e, também, o primeiro volume correspondente à trilogia *Tempo e Narrativa* (1994). Entretanto, a presente tese utilizou como referência maior um conjunto de lições proferidas na Universidade do Texas e organizadas, pela primeira vez, como um conjunto de textos intitulado *Interpretation Theory* publicados em 1976. Aqui, utilizamos uma tradução portuguesa da mesma obra, *Teoria da Interpretação*, publicada em Portugal em 1995. No livro, Ricœur discorre principalmente sobre o que ele chamou de “excesso de significação” e demais tópicos que procuram, a partir de uma virada fenomenológica, buscar um entendimento “hermenêutico” de uma determinada obra.

⁶² “A poética, por outro lado, se entendermos este termo num sentido amplo, entende os símbolos como imagens privilegiadas de um poema ou as imagens que dominam as obras de um autor ou de uma escola de literatura, ou as figuras persistentes dentro das quais toda uma cultura se reconhece a si mesma, ou ainda as grandes imagens arquetípicas que a humanidade enquanto todo – ignorando as diferenças culturais – celebra.” (1995:101).

interdisciplinar – diálogo este que, seja em Bachelard ou em Durand, é representado a partir da dicotomia expressa nas instâncias diurnas e noturnas⁶³ da alma humana.

Tal como Mary Shelley, em *Frankenstein*, Durand tencionava por vida no “corpo” estruturalista. Porém, não a partir de sua abnegação, outrossim, numa tentativa de recuperá-lo sob o esforço constante de encontrar-lhe as principais fraquezas. Para ele, os “mitemas” – ou melhor, as recorrências temáticas ou as menores unidades semânticas de cada discurso mítico – funcionavam num sistema mais complexo, mais denso do que o esquema binário proposto por Lévi-Strauss a partir dos trabalhos de Jackbson e Saussure. Estas pequenas unidades estavam presentes por todo lado – quer nas tragédias de Eurípedes quer na literatura infantil. Com efeito e, acima de tudo, importa para este autor a percepção das recorrências: a insistência de um determinado tema e a vontade universal de eufemizarmos a morte. Todas as obras seriam fruto desta intrínseca disposição humana. Urge encontrá-las no texto: ir para além dos esquemas explicativos⁶⁴ propostos pelo estruturalismo para percebermos motivações por vezes gratuitas, por vezes traumáticas, por vezes cínicas e apaixonadas, que não correspondem, necessariamente, a conflitos traduzíveis em esquemas lógicos.

Dessa forma, sob os princípios metodológicos que norteiam o pensamento de Gadamer e Durand tentei assumir o eterno retorno de uma diferença textual que sempre se encontra e só se realiza numa harmonia entre pesquisador e obra. Harmonia que conhece momentos unívocos e, também, outros de nítida cisão. Tal dimensão metodológica também se coaduna com determinados aspectos da obra de Luigi Pareyson, sobretudo no que se refere à idéia de verdade enquanto instância de revelação suscitada pela junção entre “pessoa” e “obra” – sendo a “obra” um convite à determinada tradição e contexto histórico. Tal como Gadamer em *Wahrheit und Methode*, a metodologia indicada por Pareyson, em *Verità e Interpretazione*⁶⁵, compartilha com Gadamer uma fundamental do pensamento de Heidegger: a verdade é a relação entre uma tradição, no caso de Pareyson, a “história”, e a instância do conflito

⁶³ Em linhas gerais, as expressões diurnas correspondem à gana de objetividade científica, típica do discurso da modernidade, e, as expressões noturnas, aos mistérios e a dimensão poética de todo fazer humano.

⁶⁴ Afinal, o mito era para Lévi-Strauss uma forma de explicar, inconscientemente, paradoxos irresolúveis da sociedade.

⁶⁵ Utilizamos a tradução brasileira feita por Maria Helena Nery Garcez e Sandra Neves Abdo e publicada pela editora Martins Fontes em 2005.

entre esta e a nossa subjetividade contemplativa – interpretada por Gadamer como jogo e, ou, círculo hermenêutico, e, por Pareyson, como “revelação”. Pareyson promulga a impossibilidade de cisão entre a revelação da verdade a expressão do tempo, ou seja, da “história”. Trata-se, afinal, de perceber o sujeito como uma instância de “trâmite” e, ou “abertura”⁶⁶. Em Pareyson, a verdade, embora múltipla, carrega um fundo de unicidade – múltiplas verdades sempre se coadunam numa única verdade⁶⁷. Há aqui a componente de uma tradição – vista por Pareyson mais como um “momento histórico” e, por Gadamer, como um terreno de preconceitos, e, por outro lado, a instância revelativa a pairar, sobre todo empreendimento hermenêutico, como um jogo repleto de esquivas e indícios. A verdade, em Pareyson, é uma espécie de “indício” que nos conduz ao “universal” – evidências plurais, de cunho interpretativo, que culminam em pistas seguras para o “geral” e, ou “universal”, neste caso, a verdade. Embora tenha disseminado tais argumentos por toda sua obra, Pareyson apresenta-nos o cerne de seu pensamento no conjunto de textos intitulado, *Ontologie de la liberté: la souffrance et le mal*, onde observa, por detrás da criação divina, a gratuidade da gênese de todas as coisas. Contudo, tal “gratuidade” compõe, afinal, fundamento da liberdade – um decidir-se a fazer que desvela o acto originário fundamental.

A princípio, tais interpretações nos remetem à certa formação escolar de Pareyson, algo que se situa entre o catolicismo italiano e as releituras de Heidegger acerca do pensamento antigo e a noção de verdade, contudo, tais elementos são utilizados pelo filósofo para alcançar uma leitura densa e bastante rica da condição humana.

Retomando o relato da minha experiência da hermenêutica de Cossery, frustrei-me com ele para depois me reencantar. Tudo isto esmiuçado e pulverizado sob uma quantidade de experiências sensoriais e afetivas diversas. Certamente, essas cicatrizes estarão presentes no texto. Por vezes, a “sombra viva” do Porto, noutros, o “sol cansado” do Alentejo. Tudo isto intercalado pela amarga saudade do caos de Recife, pela ilusão de um novo e fictício Brasil, pelas margens da Estremadura e seu perpétuo

⁶⁶ “Na interpretação, revelação da verdade e expressão do tempo não estão em relação de contiguidade ou continuidade ou gradação, mas de síntese, no sentido de que uma é a forma da outra.” (Pareyson, 2005: 54).

⁶⁷ “A inseparabilidade do aspecto revelativo e do aspecto histórico da interpretação explica, além disso, como nela se podem unir, sem contradição, mas antes indivisivelmente, a unicidade da verdade e a multiplicidade das suas formulações.” (Pareyson, 2005:60).

crepúsculo e, principalmente, pelo impacto que Paris causa a qualquer sujeito desavisado. Tudo permeado pela tentativa de reinterpretar, à luz de uma extensa pesquisa, as experiências de uma Amazônia insuperável.

4. Do comprometimento com uma tradição que nos é estranha

Com Gadamer, pensaríamos que a interpretação de qualquer obra é, também, uma leitura da tradição em que estamos inseridos. Pois nosso olhar, preso à tradição e seus respectivos preconceitos analíticos, estreitam a possibilidade de observar detalhes e densidades outras que um olhar “distanciado” poderia suscitar. Portanto, nosso comprometimento com a “tradição” deve ser constantemente vigiado – eis a exigência fundamental do exercício hermenêutico proposto por Gadamer⁶⁸. Em parte, tal “vigilância” é filha direta de um exercício interpretativo iniciado por Husserl e Heidegger, sobretudo este último, o qual buscou desvelar a autenticidade da “mais profunda das questões”, a saber, a questão do Ser, a partir de uma confissão de si e dos outros: *uma autópsia da própria história; esta que também se enraíza nele – pois afinal, por que este célebre esquecimento da questão mais fundamental?* Contudo, no momento em que Gadamer nos fala de uma “tradição”, surge-nos, por razões abaixo expostas, certa problemática sobre a universalidade da mesma.

Até que ponto essa tradição, promulgada por Gadamer a partir de um fio rigidamente ocidental e sob um eixo estritamente filosófico, influenciaria as interpretações dum sujeito brasileiro? Até que ponto a “tradição”, indicada por Gadamer, perpassa as interpretações aqui anunciadas? Como detectar os preconceitos inerentes à tradição se nós, brasileiros, vivenciamos uma situação filosófica atípica? E afinal, por que dizemos atípica? A tradição filosófica brasileira, se é que podemos falar nesses termos, foi construída sob um processo de descontinuidade, ou seja, não se constitui numa *herança* ou numa *oferta*. Os ecos do “pensamento ocidental” ressoavam

⁶⁸ É reconhecendo a tradição e, por conseguinte, seus respectivos preconceitos, que teríamos a condição de obter uma compreensão mais justa. Trata-se de um *jogo* (reconhecido como tal pelo próprio Gadamer a partir de um diálogo com o antropólogo Hunzinger) repleto de fronteiras imprecisas e olhares furtivos: é preciso se ver e ver o Outro ao mesmo tempo; é preciso encarar o lúdico em toda manifestação de alteridade sob um eterno “*toma lá dá cá*”. Gadamer vincula toda e qualquer análise à importância de reconhecer pre-concepções enraizadas na tradição.

sob os intelectuais brasileiros, e eram reproduzidos pelos mesmos, em momentos desconexos a partir de imensos hiatos temporais. Foram tomados de “empréstimo” de maneira pouco oficiosa – por isto, pouco se sabe das interpretações de Vicente Ferreira da Silva acerca da obra de Heidegger. Ora, tudo isto difere enormemente da produção filosófica que havia nos Estados Unidos, onde se percebe, por exemplo, uma continuidade óbvia entre o empirismo de David Hume e o pragmatismo de William James. No Brasil, pelo contrário, a tradição filosófica portuguesa – pouco conhecida, inclusive entre os portugueses – era automaticamente obliterada na colônia. Sendo assim, não há relação exata entre Matias Aires, Tobias Barreto e Vicente Ferreira da Silva – só para citar um exemplo de uma tríade de filósofos brasileiros importantes. Contudo e, também, não se trata de perguntar se há de fato uma filosofia genuinamente nacional, como fizeram, por exemplo, alguns filósofos africanos. Henry Odera Orika, filósofo keniano criador do conceito “filosofia sábia”⁶⁹, postulava uma espécie de “etnofilosofia” de caráter individual⁷⁰. Para Orika, há Filosofia na África, e os inúmeros sábios que carregam, discutem e questionam as próprias tradições, são os responsáveis pela manutenção da mesma. Sendo assim, Orika distingue dois tipos de Filosofia: aquela oficiosa e livresca que conhecemos tão bem, e, a africana, pautada sobremaneira na tradição oral. Kwasi Wiredu retoma a discussão na crença de que tudo isto é uma fruto de um equívoco, afinal, a “filosofia sábia” existe por todo lado, inclusive, em países como Alemanha e França, que detêm um arcabouço faraônico da filosofia “licenciada” institucionalmente⁷¹. Porém, o problema do Brasil e, em grande parte da América Latina, não é este. A fundação das respectivas nações latino-americanas é acompanhada de manifestos e produções escritas das mais diversas, sobretudo no que se refere a produções literárias de cunho nacionalista⁷². Há uma imensa arqueologia possível para se debruçar, porém, nada disto foi “licenciado”. As produções filosóficas

⁶⁹ “The term “philosophic sagacity” was coined by Odera Orika to describe a reflective evaluation of thought by an individual (not collective) African elder who is a repository of wisdom, knowledge and rigorous critical thinking.” (Azenabor, 2009: 69).

⁷⁰ Tais premissas encontram-se expostas, sobremaneira, nas obras: *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate* (1991) e *Sagacity in African Philosophy* (1991).

⁷¹ Há um artigo, intitulado *Africana Philosophy*, e escrito por Lucius Outlaw (1997), que trata de maneira pormenorizada os meandros dessa discussão.

⁷² Aqui, referimo-nos a nomes da literatura brasileira como José de Alencar, Castro Alves e Lima Barreto. Mas também, a certa produção musical, como as peças de Carlos Gomes, nomeadamente o Guarani, e as interpretações do folclore brasileiro inseridos nos salões – tal como os lunduns da compositora Chiquinha da Silva.

faziam reverência a mestres que desconheciam completamente quem estavam a reverenciá-los. Ao mesmo tempo, isto garantia certa “liberdade” em relação a *tradição ocidental* – porém, isto implica que tal liberdade era aproveitada para construção de algo “original”. Por exemplo: Oswald de Andrade tentou erigir uma filosofia tipicamente brasileira, porém, fê-lo a partir de críticas à filosofia europeia na ilusão de, assim, erigir uma filosofia genuinamente brasileira. Terminam como leituras europeias do próprio pensamento nativo que ele utilizava como contraponto às bases do pensamento ocidental – ou, como contraponto à “filosofia messiânica”⁷³, só para utilizar um conceito do próprio Andrade.

Certamente, nós brasileiros também estamos inseridos numa tradição que oferta preconceitos, porém, importa aqui pensar um jogo de “estranhas” tradições – um jogo de alteridades que se inicia pelo próprio entrechoque de culturas distintas. A razão destes comentários incide na origem do autor da tese e, também, na nacionalidade do próprio Cossery – nosso “objeto” de estudo. Trata-se de um empreendimento hermenêutico a exigir constantemente apelo a uma noção aguçada de alteridade, pois há um campo islâmico e copta, de onde se origina Cossery, e outro de tradições católicas imersas em reminiscências africanas e indígenas. Neste entremeio, há a idéia de certa “divagação”, expressa na figura do “vagabundo”, que tece a ponte entre esses dois universos.

Ao mesmo tempo, o “vagabundo”, operando como uma figura de intersecção a associar tradições distintas, fez-nos observar, também, uma “estranha” tradição sustentada pela idéia de certo apreço pelo divagar e deambular. Isto porque, num entremeio de tradições sustentadas por reconhecimentos e estranhamentos, pude também identificar a existência de uma “estranha tradição”, que nos remete desde nomes do mundo antigo, como Luciano e o Pregador⁷⁴, até contemporâneos, como Carlo Michelstaedter e Cossery, e que compartilham determinada forma de conceber a vida. Tais autores, conscientes de uma via peculiar entre o ceticismo profundo e a certeza metafísica, conduzem-nos ao entendimento da vida como um ato de

⁷³ Oswald de Andrade tentou erigir uma filosofia tipicamente brasileira a partir de uma conceptualização bem específica da Antropologia. Dizia Andrade que não poderíamos adotar uma “filosofia messiânica”, aos moldes da europeia, pois somos uma sociedade matriarcal, diferentemente dos europeus e alguns orientais, que são patriarcais. Tal discussão encontra-se explícita no artigo intitulado *A Crise da Filosofia Messiânica*, publicado na coletânea de textos intitulada *A Utopia Antropofágica* (2011).

⁷⁴ Aqui nos referidos ao Qohélete, do livro de Eclesiastes.

deambulação, ao mesmo tempo, patético, gracioso e revelativo. Tal “tradição”, ao atestar a dissolução de quaisquer certezas ante o infinito, desvela a necessidade de contemplar o fundamento gratuito de todas a partir de uma determinada “ética da divagação” – a saber, a certeza de que a inconclusão inevitável de nossas reflexões é a dádiva maior do homem.

Ademais, a própria obra de Cossery, por si só, também está mergulhada numa situação melindrosa em relação a suposta “tradição”. Cossery navega nas tradicionais correntes dum mar francófono dominado por Baudelaire e Voltaire? Ou, ao contrário, emerge duma tradição árabe-islâmica travestido em excessivo cosmopolitismo? Sendo assim, tanto a obra quanto o escritor deste trabalho encontram-se em situações atípicas em relação não apenas à tradição de que fazem parte, como também, à própria tradição ocidental alardeada por Gadamer. Ambos são *outsiders* tanto da cultura alheia como da própria cultura. E é nesta justa encruzilhada que se encontram: ou seja, o eixo hermenêutico a sustentar o círculo de tantas releituras situa-se na metáfora do “*ladrão que rouba ladrão*”. Cossery observa os franceses, Thiago observa Cossery, e o leitor observa Thiago a observar o olhar de Cossery sob os franceses num esquema de releitura inevitável. Se a semiótica antropológica de Clifford Geertz promulgava que todo empreendimento etnográfico tratava-se de uma leitura sob os ombros dos nativos, aqui, fazemos uma leitura da leitura de quem estava a olhar sob os ombros dos nativos. Pensar as próprias ferramentas de espionagem utilizadas por Cossery a partir das próprias ferramentas que utilizei na minha vivência no estrangeiro e na própria “tradição ocidental” apontada por Gadamer. Nas margens por onde andam os *outsiders*, o pesquisador se esbarra com o “pensador” egípcio – dizemos pensador porque assim se declarava Cossery. E, como tal, não se declarava filósofo, romancista e, tampouco, antropólogo.

Contudo, um outsider a observar um outsider necessariamente vai se deparar com um espelho. Certamente, um dos pontos de intersecção fundamentais e que, em parte, suscitaram muito das interpretações desta dissertação acerca da obra de Cossery, encontra-se na maneira como Cossery construiu uma “Cairo” imaginária a partir de contrapontos à “metrópole europeia” (para usar um termo caro ao autor) então representada por Paris. Sendo assim, o Egito de Cossery é utilizado como “*locus privilegiado*” para observação dos inúmeros problemas filosóficos encontrados no mundo ocidental. Entretanto, o suposto “Egito” de Cossery é também uma espécie de

Atlântida, ou, um gênero de paraíso atípico observado unicamente pelo autor e que, de alguma forma, opera como uma espécie de farol a permitir contrapontos e analogias diversas. Entretanto e, por vezes, o Cairo se confunde com a descrição de Paris – como veremos adiante – numa espécie de permuta confusa e pouco clara. Além disso, a descrição da vida caiota assemelha-se sobremaneira ao cotidiano vivenciado pelo autor nos arredores de Saint-Germain-des-Prés. E, por fim, há momentos que a cidade do Cairo parece mesmo ser Paris. Tais experiências de alteridade, a partir de elogios e críticas pontuais, fizeram-me lembrar de minhas próprias permutas: Cossery terá construído uma cidade imaginária como, por vezes, construí uma Recife fictícia? Enquanto vivi longe do Brasil, a pensar nas coisas que me afligiam no estrangeiro, construí por vezes imagens desconexas e irreais de meu país de origem. Para além de reforçar aspectos identitários que, no Brasil, jamais assumi, concebi em certos momentos uma espécie de “Brasil Paradisiaco” que operava como justo contraponto a uma realidade estrangeira supostamente opressora. Contudo, memórias e confrontos surgidos na ocasião de reencontros com meus compatriotas faziam-me, também, retornar espiritualmente a Portugal numa espécie de “sensação de exílio” e calma. É como viver com um pé sempre no porto de saída – ou, como assumir-se de lugar algum para evitar compromissos que, também incluem à própria assunção do compromisso com o “não compromisso”. Ante isto, pensei que Cossery fez de seu berço esse entremeio entre Paris e Cairo, tal como muitas vezes repousei, enquanto escrevia e analisava seu pensamento, entre Brasil e Portugal. Com efeito, ante as mazelas de um país recorria-se à vantagem do outro numa espécie de jogo de imensa fugacidade. Mas e, depois percebi, é neste entremeio que se permanece divagando – um homem com uma pátria definida não pode deambular, e por isto, Cossery permanece a elogiar o Egito de longe, esquivando-se durante muitas décadas⁷⁵ ao retorno à terra natal. Pouco antes de sua morte, parece não reconhecer o Egito “confabulado” ao decorrer de seus romances, pois seu último livro, *Les couleurs de l'infamie* (2005a), é a justa descrição de uma Cairo tumultuosa e bastante diversa daquela descrita em romances anteriores, nomeadamente, *La violence et la dérision* (2005e) e *Mendiants et orgueilleux* (2005f). Por isso, Cossery, pareceu repousar num universo bastante particular composto por uma geografia fugidia.

⁷⁵ Cossery passa quatro décadas sem ao menos visitar o Egito.

5. Biografia e obra de Albert Cossery.

A trajetória de Cossery soa, muitas vezes, como a biografia de Diógenes, o cínico: um amontoado de “pequenas anedotas”, ou melhor, “pequenos feitos” emblemáticos a compor um personagem excêntrico a circular por Paris. Se alguém perguntasse: “Quem é Cossery?”, provavelmente iria obter a seguinte resposta: “Aquele egípcio elegante a viver eternamente num pequeno quarto do Hotel Lousiene”. Aquele senhor, vestido de forma impecável, que refaz um percurso incansável entre o Café de Flore e o Jardim de Luxemburgo – e, dizem por aí, jamais trabalhou, jamais se casou, jamais possuiu nada além do amor pelo ócio. Com efeito, quer sua obra quer suas idéias, estão sempre protegidas por uma “conduta-mítica” exaustivamente repetida a compor uma espécie de trajetória que, por vezes, remete-nos a um discurso fantasioso e anedótico no qual “episódios singulares”⁷⁶ de sua vida são apontados como troças que testificam a possibilidade de viver como seus próprios personagens.

Sempre, sem exceção, a proposta por detrás de sua produção é sustentada pela imagética de seu percurso biográfico – ou, aqueles “momentos emblemáticos” de seu percurso biográfico. Por isso, além de tentar desvelar este último através da recolha de fontes bibliográficas, contactei alguns familiares no intuito de colher pormenores acerca de sua vida, mas tal empreendimento foi em vão, pois as informações colhidas não diferiam daquelas encontradas nas apreciações corriqueiras de sua obra. Falei com sobrinhos e primos distantes provenientes de uma aldeia síria chamada *Al-Qusayr*⁷⁷ – justamente de onde se origina o apelido “Cossery”. Todavia, quando questionei acerca do percurso de Cossery aos seus familiares, as esquivas eram constantes: “*Bonjour! Oui Albert Cossery est mon arriere oncle, mais hélas je ne sais pas plus sur lui que toi, j'ai ses livre mais c'est tout..! Désolé et bonne chance!*”. Ou ainda: “*I do however know absolutely nothing about him as my father does not talk about family at all, maybe you should try contacting him. Again I'm sorry I couldn't be of more help*”. Em suma, as investigações realizadas no intuito de colher informações outras para além da imagética

⁷⁶ Tais episódios serão apontados ao decorrer da investigação biográfica que se segue.

⁷⁷ Pequena cidade situada ao oeste da Síria. Nos dois últimos anos esteve imersa em guerras civis.

mítica de sua biografia apresentavam-se sempre como empreendimentos falhos e, confesso, um tanto ingênuos. Afinal, comecei a pensar: até que ponto o mito de si mesmo não haveria devorado o próprio autor? Tive, enfim, a noção de que sua biografia deve ser observada como uma espécie de “mitografia” proposital, mitografia esta que seus próprios romances ajudam a construir, afinal, o fato de ser escritor impinge em toda sua trajetória o ar sapiencial que ajuda a construir o “personagem Cossery” parisiense.

Contactei, além de seus familiares, os investigadores de sua obra, na verdade, os poucos⁷⁸ que tiveram a oportunidade de entrevistá-lo – afinal, Cossery era avesso a entrevistas. Entretanto, àquilo que foi colhido não era diferente dos “resumos” apresentados em resenhas jornalísticas acerca da recepção de sua obra no meio literário⁷⁹. Havia algo de errado: talvez estivesse a duvidar de um exercício impossível. Talvez, eu estivesse a duvidar da possibilidade de realizar uma associação visceral entre autor e obra, algo próprio do mundo antigo que, afinal, se tornou distante do pensamento filosófico contemporâneo – um suposto exercício de incorporação de idéias tão bem apontado por Michel Foucault e Pierre Hadot, quando se refiram às escolas filosóficas da antiguidade. Ou talvez, Cossery se escondesse demasiadamente.

Ante essa situação, onde o escritor e o personagem pareciam se confundir, percebi que minha tentativa de construir um percurso biográfico capaz de dissociar sua vida da sua “*vida como obra de arte*” seria um desacato – ou melhor, um gesto de afastamento à própria hermenêutica da obra de Cossery⁸⁰, pois o entendimento de sua

⁷⁸ Refiro-me à Irène Fenoglio, Michel Mitrani e Sophie Leys. Destes três, obtive respostas da pesquisadora Fenoglio que, de imediato, enviou-me um pequeno texto intitulado *Autobiographie oblige* (1986b), trata-se de uma tentativa de escrever a biografia de Cossery a partir de um conjunto de perguntas dirigidas diretamente a ele. Porém, Cossery pouco nos informa para além de construir a imagem que os jornais e artigos costumavam construir.

⁷⁹ Tais apreciações foram devidamente citadas na introdução do presente capítulo.

⁸⁰ A tentativa de descortinar a biografia de Cossery a partir de um afastamento de seu mito pessoal foi levada a cabo por Frédéric Andrau numa obra recente intitulada “Monsieur Albert, Cossery une vie” (2013). Andrau persegue pistas diversas acerca da biografia de Cossery, tentando encontrar descompassos entre o “personagem Cossery” e o “verdadeiro Cossery”. Alguns críticos desse escrito, como Simon Laporte, percebe com certa alegria que, talvez, Cossery fosse de fato um sujeito excêntrico por excelência: “*En fait, dandy, Albert Cossery l’était intrinsèquement et n’avait pas besoin de chercher sans cesse le moyen de se réinventer, le regard réitéré des autres le faisait toujours pour lui. Enfin, le mot juste sembla sonner à notre oreille, polysémique, de tout ses sens il englobe Albert Cossery et ce dernier l’incarnait dans sa pluralité : « singulier ».*” (2013). Outros, como Jean-Claude Leroy (2013), observam no empreendimento de Andrau uma espécie de autópsia que se utiliza da especulação como bisturi: “*L’ouvrage, intitulé Monsieur Albert (éditions de Corlevour, 2013), manque cruellement d’humour, d’esprit, se complaisant au contraire à être triste et dévitalisé. En dépit d’un dispositif narratif des plus*

obra depende da compreensão de sua “mitografia”. Afinal, estava investigando um sujeito que passou a vida a retocar os detalhes da própria escultura. Um personagem de *Saint-Germain* a se sustentar de uma trajetória muito cuidadosa e peculiar. Seus passos eram tão bem pensados quanto às linhas de seus livros. E, caso quisesse construir alguma crítica, teria que fazê-la a partir desta íntima relação entre homem e obra – ambas executadas num tom bastante similar. Cossery oferta-nos então um percurso sumptuoso por sua extravagância, mas também, por certa autenticidade; uma biografia surpreendente por sua singularidade, mas também, por sua coerência, e, ao mesmo tempo, convida-nos a questionar, por esta mesma excentricidade biográfica, aqui chamada de “mitografia”, a veracidade desta “anedótica biografia” – isto porque, tal como Diógenes, o cínico, Cossery testifica sua conduta diária através de uma série de “posturas assumidas” e “episódios singulares” que ofertam uma obra entre os romances e a componente biográfica. E se falamos aqui em “questionar” seu cotidiano é por lembrar que quaisquer episódios fantásticos podem convidar-nos ou à imediata fascinação ou à possível descrença.

Certamente, não se trata apenas de perceber similaridades entre o homem e a obra, mas sim, de apontar, em Cossery, o extremo cuidado em harmonizar cuidadosamente estes dois elementos. Pois a simples similaridade entre homem e obra encontra-se presente em muitos casos da história da filosofia, como por exemplo, na relação entre a escrita asséptica de Wittgenstein e seu próprio eremitismo, ou ainda, na loucura de Nietzsche e no teor revelatório de seus últimos escritos. Entretanto e, o que está aqui em jogo, é certa “autoimolação” praticada por Cossery, ou seja, uma necessidade de encarnar os personagens de maneira exata.

Por isto, qualquer nota sobre sua obra é associada e introduzida por um ligeiro resumo de sua biografia. Fascinar-se pela escrita de Cossery é, também, fascinar-se pela conduta do autor. Ficamos impressionados com seus escritos a partir do momento em que o autor se declara testemunho vivo de sua própria escrita – como se o verbo se

scolaires, normalement efficace, sa propriété principale n'est autre que la platitude, de celle qui caractérise les recueils de faits anecdotiques (...) Dans le cadre de cette compilation de souvenirs de tous ordres, Frédéric Andrau ne choisit pas et il va jusqu'à colporter la rumeur d'un supposé antisémitisme de Cossery, même si c'est pour le nier ensuite. C'est sans doute, de son point de vue de valeureux biographe, le moyen facile de se hisser au rang d'essayiste objectif. Albert Cossery ami de Jean Genet, Jean Genet suspect d'antisémitisme; donc, ne le dénonçant pas, Cossery coupable avec lui, d'autant qu'admirateur de Louis-Ferdinand Céline”.

fizesse carne. Com efeito, pode-se destacar que um dos grandes impactos do cristianismo no mundo grego é desafiar até que ponto a sobrevalorização do mundo “metafísico” não passa de pura retórica. Caso não o seja, que desistam os homens de seus bens terrenos e vivam com a abstração de suas divagações teóricas.

5.1. A vida como prova

Até onde vai a obra de um autor? Eis uma das perguntas iniciais de Michel Foucault para falar, na obra, *Qu'est-ce qu'un auteur?*⁸¹, acerca da representação e ditadura do sujeito na contemporaneidade. Seriam os pequenos esboços no caderno escolar, uma anotação num guardanapo, ou uma peça musical não finalizada, parte da obra de um autor? Há, nesta obra de Foucault, uma preocupação técnica, pois não se pode tratar a obra como uma reconstrução biográfica total, e, também, uma questão teórica, pois a obra remete-nos à noção específica de autor, e, neste caso, o que seria um autor? Afinal, um autor não é apenas um nome próprio, mas sim, uma assinatura que nos impele a caracterizar certo modo de ser do discurso⁸². Para Foucault, Este “modo de ser do discurso do autor”, permeado por expectativas diversas, tanto da parte de quem lê como da parte de quem escreve, torna a interpretação de qualquer obra um gesto repleto de juízos preconcebidos, pois há, na idéia de autor, elementos diversos de determinados discursos já presentes no interior de uma determinada sociedade⁸³. Contudo, o propósito de Foucault, como de costume na maior parte de suas obras, é desvelar certo exercício de poder que a noção de “autor” possibilita – Foucault apelida tal exercício de “unidade da escrita”, ou seja, àquilo que permite resolver contradições e paradoxos diversos encontrados na obra. Sendo assim, as incongruências e irrupções de determinada obra são “harmonizadas”, ou mesmo “desarmonizadas”, através da figura do “autor”

⁸¹ Utilizamos a tradução portuguesa de António Fernando Cascais.

⁸² “Em suma, o nome de autor serve para caracterizar um certo modo de ser do discurso: para um discurso, ter um nome de autor, o fato de se poder dizer “isto foi escrito por fulano” ou “tal indivíduo é o autor”, indica que esse discurso flutuante e passageiro, imediatamente consumível, mas que se trata de um discurso que deve ser recebido de certa maneira e que deve, numa determinada cultura, receber um certo estatuto” (Foucault, 2006:45).

⁸³ “Um texto anônimo que se lê numa parede da rua terá um redator, mas não um autor. A função do autor é, assim característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de alguns discursos no interior de uma sociedade” (idem: 46).

enquanto unidade semântica primordial. Todavia, no caso de Albert Cossery, estamos diante dum “autor” que parece extremamente consciente disto tudo, afinal, tentou esculpir a própria vida no intuito de fazer-se “testemunho da obra”. Cossery parecia desde sempre a postos para confrontar os críticos onde eles fatalmente iriam procurá-lo: na intimidade de seu cotidiano. Tal como se ele estivesse ciente, mais que nunca, da relação, explicitada por Foucault, entre autor e obra. Daí a imensa dificuldade, de Frédéric Andrau (2013), de construir uma biografia “realista” do autor, terminando por escrever, afinal, um livro excessivamente especulativo.

Aquilo que Cossery faz é justamente o exercício da *epiméleia heautoû* (prática de si, a cultura de si, etc.) descrita por Foucault em grande parte de seus escritos⁸⁴, ou seja, a busca pela verdade como ferramenta para a transformação de si, sendo, a verdade, algo que se instaura no seio de uma reflexão muito pessoal. Contudo, Foucault nos fala sobre uma ruptura gradual, ao longo da história, entre o “conhecer a verdade” e “a exigência de uma transformação espiritual para aqueles que conhecem a verdade”. Em Foucault, tal ruptura é justificada pela construção gradativa de um “sujeito cognoscente geral” que surge com o advento e a expansão do cristianismo, pois o discurso cristão nos impele a tentar compreender quais são reais “intenções divinas”, algo que, em suma, estimula a busca por uma “idéia unívoca”. Portanto, se no “pensamento antigo”, a verdade se manifesta numa reviravolta espiritual a ocorrer na intimidade do sujeito, a partir dos séculos VII d.C, ocorrerá o contrário. Os homens desejam saber o “correto” a partir de uma exploração exterior: uma busca incessante em desvelar o pensamento de Deus – ou melhor, a “lógica” divina por detrás de todas as coisas. Claro, Foucault não reivindica precisões cronológicas tão rígidas, na verdade até assume que, após Descartes, há uma série de manifestações contrárias em que, sob um discurso sutil, “ver a verdade” implica uma transformação no sujeito. Inclusive, para ele, Hegel seria um nobre representante desta relação entre “estado espiritual do sujeito” e apreensão da verdade⁸⁵.

⁸⁴ Aqui, nos referimos mais especificamente aos três volumes de *Histoire de la sexualité* publicado originalmente em 1976. Assim como, as lições proferidas no Collège de France e agregadas sob o título de *L'herméneutique du sujet* publicadas em 2001. Para ambos, utilizamos as traduções brasileiras publicadas pela Edições Graal (1985) e pela Martins Fontes respectivamente (2004).

⁸⁵ Entretanto e, quando em *Verità e interpretazione* (1971), Luigi Pareyson afirma que a verdade tem sempre um carácter revelatório, também está a pensar o mesmo que Foucault. Ademais, do ponto de vista história da ciência, Lorraine Daston, na obra *Objectivity* (2007), escrita em conjunto com Peter Galison, mostra que a objetividade científica nada mais é que uma visão consensual travestida em “visão da

Pensando em Foucault e na utilização de Hegel e demais figuras da Filosofia moderna e contemporânea como exemplo de “reações” a esta cisão entre verdade e sujeito, percebe-se que os “exercícios de ascese” destes pensadores não causam um abalo profundo, ao menos aparentemente, nas suas vidas quotidianas. Na verdade, o vislumbre da verdade suscita apenas um estado contemplativo – tal como nos momentos em que Hegel fascina-se ao ouvir os canhões napoleônicos soarem como sumptuosa mecânica a manifestar a “razão” de maneira bruta; ou, nos momentos em que a verdade, para Gabriel Marcel, anuncia a oportunidade de experimentar os sinais da “graça divina”⁸⁶; ou, o tatear de um estadió espiritual, como em Soren Kierkegaard⁸⁷. Com efeito, em Cossery ocorre o inverso: parece que, a prática, alimenta sua “produção literária” e impulsiona a descoberta de suas verdades. Sua obra é refém de sua vida enquanto prova. Os leitores de Cossery e admiradores de sua obra estão, acima de tudo, encantados pela maneira como o escritor egípcio concebe a vida e, acima de tudo, como “burla” os ditames de toda uma engrenagem econômica e social. O encontro entre a escrita e o percurso biográfico do autor dá à obra um tom diferenciado – afinal, Cossery vive (ao menos aparentemente) como um de seus personagens. A contemplação, presente na obra do autor, não nasce de um “despertar”, mas sim, ao contrário. Cossery, através da preguiça, promove um intenso exercício de contemplação – essa preguiça que, para o autor, é a verdadeira prática do ócio: “Para mim, a preguiça é uma forma de

verdade”. Daston demonstra como, aos poucos, a ciência passou a perceber o consenso de opiniões como uma evidência da certeza objetiva. Com efeito, o posicionamento de Daston e Galison coincide com a ideia de Foucault em que um “sujeito cognoscente geral” é o guia do que é sensato.

⁸⁶ A discussão acerca do “estado de graça” podem ser encontradas na obra *por une sagesse tragique* (1968) na qual foi consultada a partir da tradução portuguesa intitulada *para uma sabedoria trágica* traduzida por João Paulo F. Nunes (1970). A obra reúne um conjunto de ensaios de Marcel repleto de suas ideias filosóficas fundamentais. Em particular, Marcel fala da graça como uma filosofia encarnada, sobretudo porque uma de suas preocupações é distinguir entre o “filósofo profissional” e o “filósofo de verdade”: “a questão importante que se trata de responder consiste em saber se, quando se fala do filósofo, tenho em mira o que se poderia chamar o filósofo profissional – e imediatamente nos encontramos em embaraço, pois é esta profissionalização que precisamente está em questão: é ela possível sem contradição?” (idem: 55). A preocupação do filósofo é construir uma imagem do homem não dissociada da sua própria filosofia e, ou, conjunto de ideais – que haja, enfim, uma compatibilidade profunda entre a vida e a obra. Marcel chama a isto o “homem corajoso”: “O homem corajoso é o que tende a tornar-se semelhante a certa imagem ou a uma certa ideia de si próprio e talvez do homem em geral” (idem: 175).

⁸⁷ Referimo-nos aqui aos estádios fundamentais descritos por Kierkegaard: o ético, estético e espiritual e a própria correlação desses momentos com a trajetória biográfica do autor. Kierkegaard erige enfim uma referência de homem na imagem de Abraão que supera a si próprio a partir de um ato de fé insustentável a partir de uma imersão a uma existência desprendida a aceitar o absurdo. Tais exigências, tão bem descritas por Kierkegaard, encontram-se mais expressas nos aspectos bibliográficos que na própria biografia do autor.

ócio. Indispensável para a reflexão. É por isso que no Oriente encontramos profetas e sábios” (2000:100).

Ainda hoje, após a morte do escritor, se perguntarmos em muitos pontos do Saint-Germain-de-Près acerca de Albert Cossery, a resposta será: “*Albert de Saint-Germain?*”. Lembro-me duma comerciante que trabalhava próximo ao Café de Flore comentar sorrindo acerca do comportamento do escritor: “Passava por aqui e sempre me mandava beijos”, ou ainda “era muito simpático com as mulheres”. Certamente que, destacar-se em Paris enquanto personagem singular da cidade, ainda utilizando de excessiva excentricidade, não é uma tarefa “fácil”, ou seja, exige um exercício constante no intuito de encontrar o “tom” ideal – o momento exato onde a escultura se torna sutil, mas majestosa e significativa. Cossery sentava-se sempre na mesma cadeira e no mesmo Café por onde desfilavam os grandes nomes de Paris. E, sentava-se sempre sozinho onde, justo a sua frente encontra-se uma loja da Armani. Visitava o mesmo jardim. Solicitava o mesmo prato que, ao final da vida, foi substituído por omeletes. Disse-me o garçom: “Na velhice, por causa dos dentes já fracos, Monsieur Cossery optava por omeletes”. Os retoques e os cuidados com a estética de sua conduta reluziam por Paris a tal ponto de gerar boatos estratégicos: “*Cossery vivia de algo mais, ele publicava e escrevia coisas para além dos poucos livros que escreveu*” – disse-me uma comerciante do Saint-Germain. Afinal, ninguém poderia com tão pouco viver como ares tão aristocráticos e insolentes quanto o “*Albert de Saint-Germain*”. Aqui, o importante é perceber o esforço diário de Cossery para construir esse personagem a não criar descompassos entre a escrita e a vida – fazer de si mesmo um testemunho de seus livros.

É fácil perceber isso quando, ao decorrer das entrevistas, pouco ouvimos Albert Cossery comentar sobre seus personagens, ou sobre as peculiaridades de cada livro – a ponto de declarar que ao terminar de escrever um romance, não pensa mais sobre ele: “Mas, uma vez editado o livro, desinteresse-me”. (2002:28). Interessava-lhe mais o impacto das idéias, que o arcabouço estético da linguagem utilizada: “Mas não me vêm dizer: «Escreveu um belo romance. Gosto muito dessa história...» Não. Não se trata desse tipo de questões. Penso que se emocionam perante as idéias que se encontram nos meus livros.” (idem: 19).

Os romances que escreveu apresentam diversos personagens muito similares uns com os outros, pois são todos aristocráticos ociosos e, ou, marginais, e que retratam, ao

mesmo tempo, o próprio Cossery, ou seja, todos os personagens principais parecem como múltiplas, mas similares faces, do próprio escritor.

Dessa forma, em grande parte das resenhas sobre seus livros, podemos encontrar introduções do tipo: “Nascido no Cairo, em 1913, Cossery viajou bastante antes de estabelecer-se em Paris em 1945, onde ele ocupou, mais de sessenta anos, o mesmo quarto de hotel na Rua de Seine (...) Saía apenas para comprar livros, olhar o mundo do terraço do Café de Flore ou do Jardim de Luxemburgo e, também, para ver seus amigos. Foi lá, num café bem próximo, no coração do Quartier Latin, que eu o reencontrei anos depois”. Ou ainda: “Traje impecável, terno, gravatas que remetem a estilos antigos, enfim, torna-se difícil imaginar que este dandy, namorador, transformou-se como um velhote chinês a desfrutar uma vida quase monástica (...) admiradores fiéis o visitam no quarto 77, no sexto andar do Hotel que ele ocupa a mais de sessenta anos” (Lacroix, 2008). E mesmo quando da sua morte, seu testemunho de vida está imediatamente à frente: “S'il y avait besoin d'un mot pour résumer Albert Cossery, ce mot serait «la constance». Constance de l'homme et de l'oeuvre. A 95 ans, il s'est éteint dans la même chambre d'hôtel parisien qu'il occupait depuis 1945” (Temlali, 2008). Ora, quando escrevem sobre um autor, as luzes costumam estarem direcionadas às obras, neste caso, as luzes emanam de sua vida – como quem diz: “vejam, é aquele homem extravagante que passou a vida num quarto de hotel, abstendo-se de bens materiais e buscando todo o tempo se dedicar à reflexão e aos prazeres naturais a todos os homens”. De fato, essa é a imagem mítica de Cossery que ele nunca cansou de afirmar:

moi-même je vis encore ainsi...je dors beaucoup, je n'ai besoin de presque rien pour vivre, une chambre d'hôtel... Que voulez-vous, je n'ai rien à acheter, je n'ai jamais su posséder, je n'ai pas de carnet de chèque, pas de carte de crédit, non, non, je n'ai qu'une carte, ma carte d'identité égyptienne, enfin, mon permis de séjour, c'est tout...⁸⁸.

Numa relação dialética, o mito biográfico de Cossery rege sua obra na mesma proporção que sua biografia é ornamentada pelos livros. Esses últimos, quase sempre concisos, apresentam também narrativas excêntricas em cenários exóticos. Escrevia pouco, pois, tal como os mestres do sufismo, dizia ser preciso falar pouco. Num de seus romances, *La maison de la mort certain* (1944), Bayoumi, um domador de macacos que ao decorrer de quase todo o romance permanece calado, declara:

⁸⁸ Entrevista realizada em 2008 por Marie-José Hayet (2008).

- Je connais un homme – dit Bayoumi – qui a été enterré vivant. Il a appris beaucoup de choses.

- Il parlait d'une voix profonde et comme empreinte de maléfice. C'était la voix d'un homme habitué à parler aux bêtes.

- Et qu'a-t-il appris, cet homme? Demanda Soliman El Abit, fortement intrigué par cette histoire.

- Il a appris à se taire, répondit Bayoumi.

(Cossery, 2005d: 339).

Tal trecho apresenta um elogio ao “pouco falar” – uma espécie de ode ao silêncio. Em parte, tal gesto, de optar pelo silêncio ante a inevitabilidade dos acontecimentos, nos remete a possíveis influências da obra de Cossery, a saber, o silêncio dos gnósticos, tão bem representado nos retiros compulsórios ao deserto, e também, ao silêncio dos cínicos na sua rejeição ao discurso estéril e à falsa retórica. Além disso, a opção pelo silêncio é um tema recorrente na tradição sufi – havendo inúmeras histórias e anedotas acerca disto. Tais elementos se coadunaram com o dandismo tão presente na sociedade egípcia dos anos de formação de Cossery, fornecendo, portanto, elementos importantíssimos para a construção de sua estética pessoal e de seus romances. Porém, até onde vai a “obra”? Em Cossery, encontramos-la no mito de sua trajetória de vida, no mito, não num relato que se pretende autobiográfico e realista – como na obra de Henry Miller, Charles Bukowski ou Jean Genet, além disso, na representação de um papel emblemático, um Voltaire do Nilo à desfilar por Paris. Miller, Bukowski e Genet construía o relato do suposto “real” como “ficção”, Cossery, faz o relato do mito de sua vida como lição, como prática.

O ramo da investigação biográfica, seja por parte do autor ou de críticos, constitui-se por vezes numa ferramenta de auxílio à compreensão da própria obra de determinados autores. Assim, é-nos conhecido quão pontual e metódico era Kant em sua vida quotidiana, assim como, é bem nos conhecida a relação conflituosa de Kafka com seu pai, porém tais informações surgem a partir de um trabalho de investigação de terceiros – tais dados não são encontrados, ao menos de forma explícita, em quaisquer textos de Kant ou Kafka. Contudo, no caso específico de Cossery, a biografia é exposta concomitantemente aos seus próprios romances. Cossery parece-nos mais preocupado em dizer “eu nunca trabalhei, olhe minhas mãos...”, a comentar sobre os livros que escreveu – demonstrando, inclusive, certo aborrecimento em discutir pormenores sobre

os mesmos. Sendo assim, o problema apontado por Foucault, sobre as contradições que a idéia de “autor” procura resolver, é vivenciado de outra forma por Cossery, pois a todo o tempo ele tenta fazer-se testemunho do que diz – a ética que retoma traços dos filósofos e pensadores da antiguidade. Contudo, isso também acarreta num exercício hermenêutico que se descentra do interesse puramente literário, ou ainda, puramente “escritural”, para adentrar num jogo inusitado, pois estamos sempre a interpretar um “escritor personagem” no qual “autor” e “obra” estão truncados.

Então, Foucault fala-nos, nesta mesma obra, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, que a noção de autor enfim se diluiu ante a exigência da crítica contemporânea⁸⁹. Fala-nos também de certo “ocaso” do autor em detrimento da extrema valoração da obra⁹⁰. Porém, Foucault termina por se perguntar: e até onde vai a obra? Pois afinal, a obra é, também, seu “autor”. Não há, para Foucault, uma “demarcação” possível – não há uma delimitação possível para que se possa formular o conceito de “obra”, pois é difícil perceber, também, a extensão da idéia de obra: “a teoria da obra não existe, e os que ingenuamente empreendem a edição de obras completas sentem a falta dessa teoria e depressa seu trabalho empírico fica paralisado” (idem, 2005:39). Parece-nos então que, Foucault, resolve essas coisas na crença de que, no mundo antigo, as questões relativas à individuação da escrita eram diferentes, ou, na idéia de que a obra era “revelada” a partir de algo quase confessional. Nesse sentido, a produção de Cossery anuncia uma espécie de “desafio”, pois temos um homem que exercita uma espécie de “escrita de si”.

Esta atitude de Cossery assemelha-se, em parte, a determinados posicionamentos da filosofia de Cioran, pois ambos parecem extremamente preocupados nos descompassos entre o homem e suas idéias. Dizia este último que os pensadores nos fascinavam por um divórcio entre suas opiniões e seus posicionamentos cotidianos – divórcio, uma palavra constante nas obras desse romeno. Ele jamais cansou de apontar o descompasso entre o autor e obra, mostrando o quão afastado de sua própria filosofia estavam àqueles que a postulavam:

⁸⁹ ⁸⁹ “Diz-se, com efeito (e estamos ainda em presença de uma tese muito familiar), que a função da crítica não é detectar as relações da obra com o autor, nem reconstituir através dos textos um pensamento ou uma experiência; ela deve, sim, analisar a obra na sua estrutura, na sua arquitetura, na sua forma intrínseca e no jogo das suas relações internas” (Foucault, 2005:37).

⁹⁰ “De tal forma que não basta afirmar: deixemos o escritor, deixemos o autor, e estudemos a obra em si mesma. A palavra “obra” e a unidade que ela designa são provavelmente tão problemáticas como a individualidade do autor” (2005: 39).

Marco Aurélio, engajado em expedições longínquas, inclinava-se mais sobre a idéia da morte que sobre a do Império; Juliano, ao tornar-se imperador, sente saudades da vida contemplativa, inveja os sábios e perde suas noites escrevendo contra os cristãos. Lutero, com vitalidade de vândalo, submerge e define na obsessão do pecado, sem encontrar um equilíbrio entre suas delicadezas e sua grosseria; Rousseau, que se equivoca a respeito de seus instintos, só vive para a idéia de sua sinceridade; Nietzsche, cuja obra inteira não passa de uma ode à força, arrasta uma existência raquítica, de pungente monotonia... (1995:171).

O que Cioran propunha era lançar a imediatez de suas sensações à sua escrita – numa preocupação constante em deixar registado uma sinceridade gutural. Todavia, poderíamos sugerir que o próprio Cioran ia de encontro a si mesmo quando, ao reforçar a apatia pela vida, nunca deixava de escrever e divulgar suas obras. Contudo, mesmo esse possível divórcio entre suas opiniões e sua conduta, foi constantemente justificada pelo autor. Essa preocupação, tão constante na obra de Cioran, é bastante evidente na trajetória de vida de Cossery – este último é delicado, tenta esculpir de forma sutil todo o aspecto biográfico que pode ser apresentado, divulgado em entrevistas, comentado com amigos. E, portanto, Cossery recusa-se sempre a esmiuçar a própria trajetória em termos estritamente biográficos – Irène Fenoglio, ao conseguir a proeza de colher alguns elementos biográficos do escritor, apelida o texto de: “*Autobiographie oblige*” (1986). Quer Cossery quer Cioran, terminam por esculpir “míticas biografias”, pois Cioran põe em torno de si certa imagética do “exilado cultor das vigílias e da escuridão”.

Da mesma forma podemos dizer dos gnósticos e dos cínicos: É possível conhecer o aspecto biográfico real de Simão Mago? De Diógenes? Até que ponto as anedotas deste último eram relatos ou parábolas? É nessa perspectiva que Michel Onfray, ao se debruçar sobre a obra dos cínicos, em particular de Diógenes Laércio, acaba por confessar: “Na verdade, pouco importa a autenticidade de determinados fragmentos: eu não tenho nem a competência nem o gosto para julgar isto tudo. Importa apenas um tom, um espírito” (1990: 26).

Ademais, realizar uma investigação que se pretenda realista sobre sua trajetória pessoal, é retirar da mesma seu carácter imagético, e ao mesmo tempo, tal acto implicaria a não possibilidade de desconstruí-la enquanto discurso que estrutura a obra, pois tal como afirma Mircea Eliade, os mitos não são reais, mas suas lições o são – e analisar seus aspectos estruturais é a melhor forma de compreender as implicações práticas e os contributos dessa lição para a tradição e para cultura em que o mesmo se insere. Dessa forma, a preocupação maior será vislumbrar sua obra em sua relação com

a tradição filosófica, uma vez que o nosso Voltaire do Nilo era constantemente referido como “filósofo da preguiça”.

De fato, havia uma preocupação de Cossery sobre o impacto que sua obra pudesse provocar nas vidas das pessoas. Para ele, após a leitura de seus romances, os leitores não poderiam sair impunes, incólumes da reverberação que sua escrita-ensinamento tentava provocar. Era notável sua preocupação em não construir uma literatura desvinculada da prática: “*Certainement. Les livres ont changé ma propre vie.*” (Cossery, 2008). Esse traço cosseriano, tão característico de determinadas escolas da filosofia antiga, como o estoicismo e o epicurismo, demonstra ser um elemento fundamental para uma adequada compreensão de seus livros – que nesse ponto específico, demonstram certo afastamento da Literatura. A preocupação de Cossery com a possibilidade de que os leitores coloquem em prática suas idéias, é certamente o seu grande interesse: “Gostaria que depois de me lerem, as pessoas não fossem trabalhar no dia seguinte”.

Quando Michel Mitrani, cineasta francês e amigo de Cossery, pergunta-lhe porque os jovens se identificam tanto com o “mundo” expresso em suas obras, eis que ele não hesita em responder: “Porque não se trata apenas de um mundo. É toda uma... projeção de vida num livro, que não encontram nos outros” (Cossery, 2002:18). Ademais, para que ele pudesse transmitir essa “projeção de vida”, procurou escrever de forma acessível e simples: “Não sou um escritor complicado (...) Devido a esta simplicidade, pensa-se que o texto não é profundo; porque, sabe, para os críticos...quanto mais ilegível é um livro, mais profundo se torna” (ibidem, 96).

Essa dupla preocupação em ser entendido e fazer do seu livro um manual para vida prática, é a marca de toda uma tradição filosófica que Onfray, ao falar sobre os cínicos, procurou lembrar⁹¹. Digo lembrar, mas, para ele, trata-se mesmo de um alerta, e este consiste na importância em não fazer da filosofia uma disciplina estéril, desvinculada do cotidiano. Para Onfray, a filosofia se distanciou sobremaneira do cotidiano, e o “pensamento”, acabou por ser esterilizado nas instituições – perdendo sua força real.

⁹¹ Onfray diz que os cínicos, acima de tudo, prezavam por uma filosofia que nos fizesse tomar as rédeas de nossa própria vida: “*le goût pour une philosophie pratique et concrète, la défiance à l’égard des pouvoirs, la méfiance quant aux institutions qui s’emparent de la pensée pour mieux l’aseptiser, l’asservir*” (1990:24)

Eis o momento de apresentar a obra do autor a partir de resumos estendidos dos seus livros. Aqueles que a conheçam poderão ficar à vontade para prescindir desta leitura, ainda que, os nossos resumos surjam intercalados por referências a episódios biográficos e de pequenas observações que, em geral, facilitarão a compreensão dos encaminhamentos analíticos que empreendemos nessa dissertação.

5.2. Apresentação da obra: sistematização e resumos

Cossery fez jus ao estigma de “filósofo da preguiça”, pois pouco escreveu, pouco falou, e pouco alarde fez acerca da própria obra. Sobre seu desenvolvimento não fez qualquer declaração significativa da sua progressão, a eventual existência de ciclos ou da eventual aproximação entre suas obras ou mesmo da existência de ciclos. No entanto, na nossa leitura hermeneutica, surge como evidente a divisão dos seus escritos em dois momentos singulares... Todavia, como pretenderemos mostrar, surge-nos necessário estabelecer uma aproximação entre seus escritos fazendo-nos surgir três ciclos. (Nenhum dos outros autores sentiu a necessidade de fazer essa divisão).

Ademais, não fez qualquer declaração significativa acerca dos ciclos da mesma. Entretanto, para efeito de sistematização, dividimos seus escritos a partir de dois momentos singulares respectivamente intercalados por uma breve transição então representada pelo livro, *Mendiants et orgueilleux*. No primeiro momento, os personagens parecem estar a espera de uma mudança social ampla, contudo, essa não viria de uma revolução organizada e/ou armada, outrossim, pelo peso insustentável que o excesso de miséria iria causar na sociedade, levando os homens à necessária conscientização. Esta primeira fase coincide com o segundo momento da literatura egípcia após o Nahda⁹². Pertencem a ele os seguintes escritos: *Les hommes oubliés de Dieu*; *La maison de la mort certaine*; e *Les fainéants dans la vallée fertile* – embora este último não faça alusões a uma futura revolução, também não apresenta nenhum herói tão emblemático da segunda fase de seus escritos, e obedece um arranjo similar a

⁹² Renascimento cultural egípcio ocorrido no fim do Século XIX.

uma peça de teatro, se preocupando mais em contar as particularidades de cada personagem que apontar o que chamaremos de *dialética da impostura*.

O segundo momento, que se dá de 1948 a 1955, coincide justamente com a permanência definitiva de Cossery em Paris. Podemos então perceber um abandono gradativo da idéia de uma “revolução social” em detrimento do reconhecimento de um regime de impostura ancestral a atravessar todas as coisas – o personagem Gohar, herói do livro *Mendiants et orgueilleux* (1951), marca essa cisão. Trata-se dum professor universitário que, após profunda decepção com o sistema de ensino, resolve assumir a prática do ócio por intermédio da preguiça como única forma sensata de viver. A partir disto, os romances que se seguem coincidem com a repetição, mais ou menos exata, de um modelo constante de herói: Aquele que condena o mundo para exaltar a vida – esse mundo governado pelo mesmo “grupo de sacanas e putas que vivem em toda parte”. É importante frisar que o romance que marca essa transição possui características dos dois principais ciclos de Cossery, sendo assim, torna-se difícil de enquadrá-lo num momento específico. Portanto, pertence a essa segunda fase de escrita do autor as seguintes obras: *La violence et la dérision* (1964); *Un complot de saltimbanques* (1975); *Une ambition dans le désert* (1984); e *Les couleurs de l'infamie* (1999). Portanto e, em linhas gerais, os personagens acreditam, inicialmente, ou seja, na primeira fase da escrita do autor, na efetivação de uma revolução popular que, em seguida, é convertida na crença de uma espécie de “revolução interior” de caráter estritamente individual pautada no reconhecimento de uma impostura irresolúvel. Porém e, em ambos os casos, o inimigo, apelidado simplesmente como “a impostura”, é o grande alvo desses dois gêneros distintos de revolução. Com efeito, luta-se contra a impostura, sobretudo para reconquistar a simplicidade da vida – e, ou, a vida em plenitude.

- **Les hommes oubliés de Dieu (1940) - Le facteur se venge**

Ao caminhar pela “Rua da Mulher Grávida”, o carteiro Zouba sente-se um privilegiado – justamente por ser o único, dentre aquelas pessoas, que sabe ler e escrever. Esta rua que é, em parte, uma síntese do universo do autor, afinal, desfila aqui uma galeria típica de figuras que permanecerão em seus trabalhos posteriores. Ademais

a rua apresenta um confronto entre os que abdicaram do “mundo civilizado”, representado pelas letras e pelo progresso tecnológico, e os letrados, sedentos pelos deleites da “civilização”. O confronto faz-se, sobretudo num jogo de tensões entre o carteiro, que por saber ler transmite a idéia de que detém informações sobre a vida de todos, e os demais personagens, como Hanafi e Radwan Aly – dois sujeitos a viver na mais abjeta miséria. Este último, por exemplo, sendo o homem mais pobre da rua da mulher grávida, sacrifica o próprio penico para silenciar o barulho causado por um comerciante ambulante. O penico era seu único bem, e daí o sacrifício. A narrativa segue em subseqüentes metáforas contra a noção de progresso ocidental.

Sem qualquer desfecho emblemático, o conto apresenta uma série de situações pitorescas a ornamentar um conflito insuperável. Entretanto, tal como os demais escritos da primeira fase do autor, há uma “expectativa” de mudança pela parte dos “não civilizados”. A espera de algo que os ajude a suportar o fardo insustentável da miséria. O ápice desta tensão encontra-se no momento em que Hanafi, o engomador, inicia um diálogo com Zouba, o carteiro letrado. Aqui e, sobretudo, Cossery deseja apresentar a angústia do carteiro: Afinal, consumido pelo universo do progresso, Zouba não aceita a idéia de que uma série de sujeitos desdenhe a suposta evolução civilizacional. Zouba e Hanafi representam de forma bastante sucinta a antinomia básica do universo literário de Cossery: ganância e desapego material; autoridade e insolência; trabalho e ócio.

E, por fim, torna-se explícita a noção de que as letras e o progresso trazem a angústia e espantam a vida.

- **Les hommes oubliés de Dieu (1940) - la jeune fille et le haschache**

Uma rapariga de família é seduzida por Mahmoud, sujeito viciado em haxixe que desfruta a vida num extremo exercício de preguiça e prazer. A rapariga oscila entre as recomendações e orientações do próprio pai e a influência que o preguiçoso Mahmoud exerce sobre sua vida. Tal como no conto anterior, há todo um discurso contrário ao suposto progresso do mundo civilizado. Aqui, o haxixe é a representação de um ligeiro paliativo, uma ferramenta de fuga a esta realidade sufocante:

Oublier tous ces fils de prostituées. Tous ces chiens qui ne cessent de me poursuivre avec leurs dents très longues. Oublier, fuir les autos, les tramways, les voitures et tous les vendeurs qui vous réclament toujours de l'argent. Ah! Fuir dans le four indigène! Puis dans ce champ prodigieux où le haschich pousse à loisir... comme le trèfle (2005c: 238).

Ao mesmo tempo, quando falta o haxixe, Mahmoud enlouquece, torna-se agressivo, se desespera.

Mas e, para além de tudo, há neste escrito um momento raro em que Cossery descreve de forma minuciosa o coito entre a rapariga e Mahmoud. Torna-se curioso perceber tal gênero de descrição nunca mais ocorrerá em nenhum de seus contos ou romances. A elevada temperatura do quarto, o suor dos corpos e o efeito do haxixe compõem o desfecho da narrativa: a gana de tentar se desprender de uma realidade opressora.

Como irá se seguir nas demais obras, a mulher é vista aqui por Cossery como descontrolo por excelência, como força bruta da natureza: *“En elle le démon halète, prêt à fondre et comme s’il allait crier. Elle était bête et se croyait la proie d’un esprit malfaisant”*. (idem: 232). Com efeito e, como veremos, salvo raros personagens femininos que pouco influenciam na trama de seus romances, o universo cosseryniano é compartilhado somente entre homens. Há, inclusive, momentos em que esse “universo” é descrito de maneira objetiva, tal como na descrição da rua onde ocorre o primeiro conto: *“Ici, c’étaient les hommes qui régnaient et ils régnaient d’une manière inéluctable”* (idem: 214).

- **Les hommes oubliés de Dieu (1940) - Le coiffeur a tué sa femme**

A narrativa é sustentada por uma série de acontecimentos a ocorrer de forma quase paralela. Com efeito, esses fatos são fomentados pelos diversos antagonismos sociais que recentemente se intensificam no bairro. Em grande parte, as diferenças sociais tornaram-se mais evidentes com o exercício de opulência das cidades europeias que, neste conto, também suscitam a ambição aos demais que vivem distante destas. E, à proporção que o vislumbre do luxo reforça a consciência de um caos social, também desperta a não aceitação da condição socioeconômica anterior, criando uma espécie de

“violação” de uma vida alheia à própria miséria. Três episódios, interligados pela consciência de Chacktour, o funileiro, demonstram em que medida a indignação se instala perante o vislumbre deste quadro.

Num determinado dia Chacktour se depara com o próprio filho a segurar um trevo. O funileiro, imerso na mais profunda miséria, não sabe como lidar com a situação, afinal, os trevos servem para alimentar carneiros e, sua família, como tal, não tinha condição de possuir qualquer carneiro. Chacktour, até então acostumado com a miséria ancestral e com a falta de ambição material, depara-se com um fato incontestável: a ânsia de “possuir” e a subsequente angústia que tal sentimento acarreta, começava, naquele momento, a bater em sua porta – o mundo de ambição vinha dos confins do planeta para ferir-lhe a consciência. Ao mesmo tempo, um grupo de varredores de rua inicia um motim para reivindicar o aumento de mísera meia-piastra – quantia irrisória que não fará qualquer diferença na vida dos mesmos. Ademais, há um terceiro episódio que dá nome ao canto: o barbeiro, cansado do falatório da própria esposa, acaba por assassiná-la. Esse motivo, aparentemente banal, provoca imensa comoção nos habitantes do bairro. Por fim, a narrativa culmina numa questão geral proposta por Chacktour: quem são os verdadeiros culpados destes episódios? Os que seduzem ou os que se deixam seduzir pela ambição e opulência? *“Maudit paysage qui s’en allait vomir sa tristesse aux confins des quartiers pauvres. Car là où la misère est trop dense, la ville arrêta sa marche triomphante”* (2005c: 64).

- **Les hommes oubliés de dieu (1940) - Danger de la fantaisie**

Abou Chawli, mestre da “escola de mendigos”⁹³, vê seu discurso desafiado por Tewfic Gad, sujeito letrado que propõe um novo padrão estético para os mendigos; um gênero de visual que não ofenda a vista dos habitantes burgueses da cidade europeia. Contudo, Chawali pensa justamente o contrário: A miséria deve ser exposta e, se possível, exagerada ao mais alto grau da imundice, justamente como uma forma de

⁹³ Ora, é necessário deixar claro que, ao chamarmos Chawali de mestre dos mendigos, é porque de fato, Chawali é o professor de uma escola de mendigos, onde num espaço físico em formato de sala de aula, ministra lições práticas de como se comportar como um mendigo na frente dos diversos tipos de clientes.

causar mal-estar no universo supostamente seguro e estável das pessoas que viviam nas “cidades europeias”:

Abou Chadwali croit fermement à la vertu de l'effroi. Des mendiants ignobles et qui jetteraient partout l'effroi, voilà l'image qu'il se fait de la force. La force des pauvres est dans leurs guenilles et dans leurs faces de suppliciés. Ou ne peut leur arracher cette force; elle demeure la seule sauvegarde de leur tragique destinée. C'est avec elle qu'ils se défendent contre le monde criminel des puissants et c'est avec elle également qu'ils parviendront à impressionner ce monde, à le ruiner dans sa sécurité et son bien-être. (2005c: 272).

A partir de uma discussão travada entre ambos, instala-se uma polêmica no bairro do *chão-das-serpentes*, pois os demais mendigos passam a questionar ora os ensinamentos do velho mestre Chawli, ora a proposta do noviço Gad. E, tal como nos demais contos, Tewfic Gad se transforma na representação da civilização, um emissário da cidade europeia, ou, o que o próprio Cossery chama de “intelectual falhado” e “burguês falido”. As coisas se agravam quando a proposta “fantasista” de Gad acaba por influenciar um número crescente de mendigos, deixando Chawali consternado:

Donc ce maudit Tewfik Gad avait inventé une nouvelle façon de demander l'aumône, une façon inhumaine et fantaisiste, n'ayant aucun rapport avec la réalité. C'était vraiment quelque chose d'impossible; une mascarade, un désir abject de se moquer du monde. Abou Chadwali, lui, répugnait à la fantaisie; il était partisan du réalisme le plus cru, le plus dénué de complaisance. (idem: 266).

Mais uma vez, o Egito de Cossery, resignado e alheio à ambição, é golpeado a partir da sedução do “mundo civilizado”, pois a opulência das cidades europeias acabou por atingir a expressão maior da resignação do povo: a aceitação da miséria em sua forma mais explícita, ou seja, o exercício virtuoso da mendicância. Se, nos demais contos, a opulência da cidade europeia seduz os demais habitantes na sede do até então desnecessário, como aumentos insignificantes de meia piastra, os mendigos, agora, questionam o pitoresco de seu ofício enquanto “produto” a ser reelaborado a partir dos novos ditames das potências imperialistas. Tal como nas demais histórias de *Les Hommes oubliés de Dieu*, Tewfic Gad é a representação da concepção de progresso que Cossery tanto procurou denunciar como fonte maior da impostura e da perturbação espiritual. Sigamos para a apresentação do último conto:

- **Les hommes oubliés de Dieu (1940) - Les affamés ne rêvent que de pain**

Sayed Karem, que vive na ociosidade após ter abandonado o trabalho no teatro, é sustentado inteiramente por sua companheira. Da sua janela, contempla o espetáculo de extravagância diário de um estudante de Direito a passear sossegado ao lado de uma cabra pelas horrendas vielas do bairro. O estudante, de uma atitude deveras altiva, repete incessantemente aquele gesto para impressionar uma pobre rapariga que por lá habita. Karem não consegue ficar em paz ante aquela provocação diária – o estudante e sua ingênua cabra acabam por suscitar-lhe a inveja, afinal, havia surgido pelas redondezas uma personalidade ainda mais extravagante que a sua. Inicia-se então uma disputa de egos numa região nem um pouco propícia a isto. Entretanto, a gravidade de certos acontecimentos torna irrelevante esse jogo de vaidades. Ao passo que assiste a doença da própria companheira se agravar, Karem fica a saber que o filho do barbeiro morreu por falta da medicação necessária. A imagem da mulher a definhar e a notícia de uma criança levada pela falta de recursos faz-lhe refletir se sua vida até então teve algum significado – Karem começa a se questionar como poderia ter entrado numa disputa de personalidades extravagantes num contexto tão cruel. Diante desse real tão incontente, Karem frustra-se:

Mais quel était son rôle à lui, Sayed Karam, dans ce drame inconnu qui surgissait de la fange pour le salir et l'humilier? Qu'avait été au juste son rôle? Un simple fantoche qui ignorait la réalité tangible de la vie: voilà ce qu'il était. Il avait vécu jusqu'à présent pour étonner le monde par des extravagances multiples et variées. Et, devant ce désarroi de la rue, il se demandait si vraiment ce monde misérable avait besoin d'être étonné. (2005c: 292).

Karem possui traços que são inseparáveis da biografia de Cossery⁹⁴, levando-nos a refletir até que ponto ele não é a representação máxima do próprio autor em todos os contos presentes no livro. O final apresenta o que será a intenção dele em todas as suas obras:

Désormais, mon amour aura un sens et ma vie une raison. Vivre va signifier pour moi: combattre. Combattre dès maintenant et toujours les puissances barbares qui font que les enfants du peuple marchent pieds nus dans la rue, ou bien acceptent un travail d'esclaves qui ne leur assure même pas le pain de chaque jour. (2005c: 301).

⁹⁴ Talvez, a mulher descrita no conto seja Ruth, a quem ele dedica o seu primeiro livro de poesias. O grupo de teatro que abandona, certamente também é o *Art et Liberté*, ao qual participava junto Henein. Esse período parece ser justamente a fase em que Cossery se afastou dos salões literários organizados no Egito francófono e passou a frequentar os cafés e habitar na zona mais pobre da cidade do Cairo.

Esse conto marca o despertar de Cossery, uma espécie de renascimento que ocorrerá novamente após a escrita de *Les fainéants dans la vallée fertile*, em 1948. Digo despertar, devido a autocrítica intrínseca à narrativa descrita. Continuará a cultivar uma personalidade extravagante, contudo, tal como um autêntico filósofo cínico, canalizará as luzes desse comportamento para a denúncia e para divulgação de sua mensagem.

- **La maison de la mort certaine (1944)**

Sil Khalil, acostumado a comprar casas em ruínas por preços irrisórios, põe um sem número de miseráveis amontoados em estruturas absurdamente frágeis – tão frágeis que os carros são proibidos de passar por perto, pois qualquer movimento mais intenso provoca tremor nas paredes de suas propriedades. É numa dessas casas que se desenrola todo o romance – praticamente num mesmo cenário⁹⁵. Nesta claustrofóbica ambiência, o cotidiano de uma série de indivíduos é reduzido ao constante especular da conclusão das rachaduras num desmoronamento fatal: teremos direito a mais um dia de vida? E assim, todas as vivências dos personagens tornam-se atravessadas por essa dramática expectativa. Tal como numa peça de Molière, o cenário é reduzido a este ambiente bastante restrito: uma casa em que, certamente, a morte virá. Entretanto, Sil Khalil, o corrupto proprietário, trata a iminência do desmoronamento como um acontecimento irrelevante, demonstrando total despreocupação com a vida de seus inquilinos.

Não bastasse isso, a casa fica situada no topo da Viela das Sete Meninas, onde no inverno o frio é rigoroso. Lá fora, o frio insustentável, dentro de casa, o estalar das rachaduras: para onde ir, afinal? Ademais, a natureza indolente e preguiçosa dos personagens não contribui para emergência de uma atitude definitiva. Logo e, para além das visíveis rachaduras, mergulhamos num descompasso entre um tempo estancado e uma urgência manifesta:

- *Qu'as-tu, ô homme? Tu ne comprends pas, ou bien tu fais l'imbécile? Je parle de la maison.*

⁹⁵ Por vezes, a disposição da narrativa faz-nos pensar que Cossery quis escrever uma peça e, no entanto, escreve um romance (fato que coincide com sua experiência em teatro quando da escrita desta obra).

- *Ah! Fit Abdel Al, c'est de cette maison que tu parles. Mais à quoi bon te presser. Tu as tout le temps devant toi. La vie est longue.*

(Cossery, 2005d:318).

Embora ampla, a galeria de personagens é atravessada pelas mesmas características: um estado de miséria e sujidade tão intensos que beiram ao pitoresco – aqui, o realismo fantástico de Cossery se encontra sobremaneira com Mahfouz. Os personagens femininos obedecem quase sempre a um mesmo padrão: vivem num descontrolo tempestuoso, quase bestial. Kechá, a mulher do marceneiro Chéhata, se assemelha a uma múmia nauseabunda, mas ao mesmo tempo, é detentora de uma sensualidade grotesca – fato que leva os moradores a desconfiar da integridade desta mulher. Assim, o pobre Chéhata, além de ser um dos mais miseráveis da casa, vive numa situação de constante humilhação causada pela má fama da mulher. Rachwan Kassen, o reparador de fogões a petróleo, contempla todos os dias a esposa a amamentar seu filho, uma criança informe que mal se sabia se estava viva ou morta. Há também a rude e desabrida Néfissa, mulher do carroceiro, uma figura escandalosa – como a maior parte das personagens femininas de Cossery – que vivia a lançar desaforos alheios: *“Mais ces orageuses mégères le traitèrent d’incapable, de corde à lessive, et de toutes sortes d’épithètes dégradantes pour la dignité d’un mâle”* (idem: 322).

Soliman El Abit, o vendedor de melões, é um dos personagens mais desprezados da casa, ninguém consegue levá-lo a sério nem mesmo nutrir a mínima consideração por ele: *“Sa saleté, sa laideur et son ignorance crasse n’avaient pas d’égales; elles dépassaient les bornes de l’humain”* (idem: 332). Porém e, ainda assim, exercitava uma arrogância sem sentido somente por ser um exímio conhecedor de melões: *“Quant à sa lubie dominante, elle consistait à se croire un expert dans la vente des melons”* (idem). Mesmo com esta péssima imagem, o vendedor de melões teve muitos filhos com diversas mulheres diferentes, tantos filhos que nem conhecia a todos – era um mistério como um homem tão desprezível conseguia fascinar as mulheres dessa forma: *“Il avait souvent été l’enjeu de combats féroces entre femelles décidées et indomptables”* (idem). Além disso, Soliman El Abit representa, com certo virtuosismo, o exercício de preguiça geral que assola os habitantes da casa, afinal, como a safra de melões é limitada em algumas épocas do ano, esse vendedor passa todo o Outono e Inverno de férias, caído num sono absurdo – num estado de torpor absoluto.

Cheháta, o marceneiro humilhado pela fama da esposa, vive com a família no fundo da casa onde todos os membros são detentores de uma miséria “medieval”. Andam e vivem como múmias sonâmbulas e cobertas por farrapos asquerosos. O marceneiro, mesmo sem encomenda de clientes, insistia em manipular a madeira num trabalho em vão, quase como uma tarefa de Sísifo. O velho Kawa, que nada faz além de contemplar a “incomensurável fealdade da vida” (idem), costuma se distrair vislumbrando o inútil trabalho do marceneiro.

Abdel Al, o carroceiro, lastima seus companheiros da casa por não terem consciência da situação deplorável em que vivem. Muito embora ele não entenda de economia, há uma força mágica que o faz ter pequenos *insights* sobre as causas secretas do seu miserável destino. É importante frisar que, muito embora Abdel possuísse uma carroça, foi obrigado a vender o burro, e estava a mercê de também vender a carroça, pois quando conseguia trabalho, tinha de ir até a cidade e alugar o burro. Isso lhe faz pensar em que tipo de engrenagem se assenta o mundo. Ora, quando há burro, não há carroça, quando há carroça, não há burro: não seria essa equação detentora de uma verdade essencial?

Há o excêntrico Souka, um cantor judeu de boa aparência, contudo, igualmente detentor de um aspecto nauseabundo que marca todos os habitantes da casa. Souka tem vestígios do que são os heróis cosserrinianos: Uma indolência repleta de escárnio e hedonismo, ademais, o miserável Souka frequenta os bairros ricos do Cairo. Bayouri, o domador de macacos, representante maior da sapiência proveniente da miséria e da devida degustação do tempo, é um sujeito que vive na resignação do silêncio. Quando resolve falar, limita-se a soltar alguma frase de escárnio – soa tal como uma mistura de mestre sufi e cínico da antiguidade grega. Bayoumi é casado com Zakiya, descrita como uma fêmea gorda e espalhafatosa munida de seios fartos e um traseiro enorme. Há apenas um único morador que não carrega uma pobreza ancestral: o varredor de rua Abd Rabbo e sua linda esposa, os únicos que, ao final do romance, conseguem deixar a casa. Na verdade, o simples fato de Abd Rabbo possuir um emprego de varredor de rua o permite se sentir numa situação deveras superior aos seus vizinhos.

Depois de muito insistir para que Sil Khalil tome providências para impedir o desmoronamento da casa, os inquilinos, com a ajuda Ahmed Safa, um ex-maquinista viciado em Haxixe, resolvem escrever uma carta para o governo. Surge o problema:

Como falar com o governo? Onde está o governo? Quem ou o que é o governo? É neste momento que surge um dos trechos mais espirituosos da obra de Cossery: A carta dos inquilinos direcionada ao “governo” – quase uma prece dirigida a uma potestade caprichosa e indiferente:

Cher gouvernement, commença Ahmed Safa. Nous voulons te dire, par la présente, que notre maison est en train de s'écrouler et que si Khalil, ce propriétaire dégoûtant, ne veut pas la réparer. Il nous a amené un soi-disant ingénieur possédant plusieurs diplômes, mais nous avons tout de suite compris que ce n'était qu'un inverti n'ayant en fait de diplôme que la rondeur de ses fesses. Nous l'avons traité comme il convient, en le renvoyant d'où il était venu. Puis nous sommes allés chercher Ahmed Safa, l'ancien conducteur de tramways, un homme très capable, afin de rédiger cette lettre et t'exposer ainsi la situation dans toute son ampleur. Nous espérons que tu viendras voir la maison, pour que tu puisses t'en rendre compte, sinon nous l'apporterons chez toi, ce qui est la même chose. Nous te saluons avec respect et sommes tes serviteurs jusqu'à la fin de nos jours qui sont comptés. (2005d: 375).

Como se percebe ao final da carta, a solução nunca está no confronto “Saudamos-te com respeito e somos teus servos até o fim dos nossos dias que estão contados”, contudo, espera-se que o peso da miséria se revele insustentável, culminando na transformação inevitável das engrenagens sociais – é neste ponto que este romance concretiza as características gerais da primeira fase da obra de Cossery. O confronto entre o proprietário e os inquilinos, que nunca ocorre e jamais é recomendado, se torna um espectador sempre a espreita a aguardar o momento oportuno para dismantelar o inviável mundo sustentado pela impostura. Ou seja, a revolução não é planejada, mas é esperada. Isto porque, os inquilinos reconhecem a importância de seus papéis na manutenção de um mundo injusto. E, mais que isto, reconhece certa força na indolência que lhes atravessa – certo poder alimentado por um exercício de ascese que lhes é imposto pela claustrofóbica condição de miséria e morte iminente:

Écoute-moi. Cette maison, que tu dis valoir plusieurs milliers de livres, à quoi te servirait-elle, dis-moi, si, tout à coup, nous l'abandonnions? Elle ne pourrait même pas te servir de latrines. Tu me comprends, maintenant? (idem: 347)⁹⁶.

No romance, Cossery ainda brinca de literatura noir com a descrição de um episódio insólito: Chéhata, imerso num delírio causado pela fome, passa o livro inteiro a

⁹⁶ Mesmo consciente de uma interdependência, Cossery suscita o quão importante é sair das engrenagens – sair do jogo. Daí Cossery declarar de forma tão veemente em suas entrevistas “Não tenho nada contra este mundo. Tiro o meu marco do jogo e é tudo. Há muitos outros como eu” (Cossery, 2002: 94).

repetir “eu a matei”. Bayoumi, o domador de cabras e macacos, não suspeita que o delírio do companheiro é a justa confissão que soluciona o desaparecimento de sua cabra desaparecida. O leitor, sem ao menos suspeitar, se vê agraciado com um episódio à Raymond Chandler circundando todo o romance.

Há também aqui uma ligeira intensificação de idéias já presentes em seu livro anterior. Se, em *Les hommes oublié de Dieu* (2005c), a opulência das cidades europeias promulga desejos e necessidades nefastas, aqui, Cossery iniciará a crítica da criação de uma angústia que de fato não existe, procurando apontar o perigo de exportar a mesma pelo mundo afora. Quando Souka, o cantor judeu, questiona Chéhata a respeito da possível queda da casa, ele responde-lhe:

Au contraire, mon fils. Depuis que je sais qu'elle va s'écrouler, je n'ai plus peur. Avant, il y avait un tas de malheurs qui me poursuivaient. Mais maintenant, il n'y en a plus qu'un seul. C'est moins pénible à supporter. Un seul malheur, un formidable et puis ce sera la mort (idem:356).

Percebemos o mesmo em outras passagens: “*Car le plus terrible ce n'est pas d'être pauvre, c'est d'avoir honte de l'être*” (idem: 385). Para além de tudo, esse romance oferece uma interessante amostra do exercício para-etnográfico da obra de Cossery: as páginas contemplam uma ampla descrição, ainda que não sistemática e pouco intensiva, da miséria quotidiana observada por ele: “E aquelas pessoas, vi-as através da minha.. ‘mucharabié’. Cruzava-me com elas no pátio e via-as viver. Evidentemente que inventei alguns aspectos. Mas o proprietário era quase assim.” (1995:30).

- **Les fainéants dans la vallée fertile (1948)**

Rafik, Gahal e Serag são três irmãos educados sob uma pedagogia inusitada: Hafez, pai, dono de uma pequena propriedade, não apenas rejeita qualquer forma de trabalho como ensina aos filhos a prática dessa rejeição. As crianças, desde cedo acostumadas numa atmosfera de extremo ócio, cultivam a preguiça até tornaram-se preguiçosos virtuosos. O romance, a discorrer nos limites da residência paterna, trata da descrição minuciosa desse exercício e das subsequentes dificuldades para manutenção do mesmo.

Na casa do velho Hafez, os três filhos são apreciadores da ociosidade, contudo, cada um a vê de uma maneira particular. Galal, o irmão mais velho, expressa o gosto pelo ócio através do exercício de uma letargia absoluta. Sua fama é tão grande, que as pessoas contam histórias fantásticas sobre períodos de hibernação que duraram cerca de um mês ininterrupto. Contudo, Galal não exercita a preguiça como um acto lúcido, ele apenas se entrega àquela prática de forma tranquila e natural – não se trata de resignação. Rafik, diferentemente de Galal, se entrega à atmosfera ociosa da casa de forma lúcida – pratica o ócio por opção, constituindo quase num gesto político. Este foi o motivo que levou a pesquisadora Irène Fenoglio a pensar que Rafik seja o primeiro esboço de herói cossariano. É por amor às idéias mais sensatas que aprendeu na vida, que Rafik abandonou um grande amor – pois o pai não permitiria jamais que uma mulher fosse habitar seus aposentos, uma vez que todas as mulheres induzem os homens ao trabalho. E Serag, o mais novo, vive imerso num dilema. Embora sentisse paz dentro daquela atmosfera de ócio e desprezo pelo mundo circundante, temia pelo excesso de letargia da casa. Por vezes, Serag elabora planos de fuga, pois deseja sentir a vida para além daquela inércia. Isso o faz despertar a curiosidade para ver o funcionamento de uma fábrica de verdade. O problema é que, sempre que tenta caminhar até uma velha fábrica das redondezas, acaba sendo vencido pelo sono. Assim, às escondidas, Serag alimenta devaneios de labor, que são suspensos no momento em que surge a possibilidade real de trabalho. Num determinado dia, Serag é seduzido pela imagem de um garoto a caçar pardais com uma físga. Para Serag, aquele tipo de trabalho lhe parece o justo oposto do ócio que lhe é imposto desde cedo. Na caça há a aventura, o vigor, e uma vida mais intensa a ser descoberta, assim, Serag começa a imaginar um possível universo lúdico no mundo do trabalho. Entretanto, tal imagem é incompatível com os ensinamentos familiares: para que trabalhar quando se pode nada fazer? Pois o mundo construído sob a égide do trabalho, mesmo para aqueles que dele desfrutam, configura-se como um mundo insípido: “*Tout une humanité aisée vivait là en permanence, insipide et fière dans sa retraite*” (2005b: 28). Com efeito, a imagem de trabalho exposta pelo pequeno caçador de pardais acaba por fomentar em Serag a idéia de que o trabalho não era bem o que dizia seu pai. É à guisa desse confronto que Serag pede ao pequeno caçador para lhe mostrar uma fábrica⁹⁷. Claro que, ao término do livro,

⁹⁷ Serag, que tudo indica ser o próprio Cossery, decidirá escrever ao invés de caçar pardais – bem, no romance nada disso é explicitado. *Les fainéants dans la vallée fertile* é um romance autobiográfico, como por diversas vezes repetiu o autor. É esta obra que deixa ver a gênese do seu mito pessoal: nasceu numa

indo em direção à fábrica, Serag sente-se cansado e decide fazer uma pausa para o descanso. Tal interrupção na caminhada indica a extinção definitiva de qualquer curiosidade em relação ao trabalho.

Ao decorrer do romance, além de nada fazer, Serag costuma ter com Abu Zeid, um velho desdentado e fedorento, dono de uma pequena loja de grão-de-bico. Zeid conhece a fama da família de Serag e, por ser também um preguiçoso, admira o nível de virtuosismo que a família alcançou em relação ao exercício da preguiça. Dentre outras coisas, Serag promete que encontrará, quando tiver disposição, uma forma de fazer com que o pequeno comércio do velho dê algum lucro, pois o mesmo não aguenta mais ser humilhado pela esposa e pela família da mesma, que insistem em chamá-lo de fracassado. Certamente, Zeid também tem grande repulsa pelo comércio e, por conseguinte, pelo trabalho: *“Qu’Allah maudisse le commerce et ceux qui l’ont inventé! Répondit Abou Zeid. C’est un malheur pour mes vieux ans. Je ne parviens pas seulement à tirer le loyer de cette maudite boutique.”* (2005b: 29) Como ocorre com a maior parte dos personagens femininos de Cossery, a mulher de Zeid atormenta-o todo o tempo e vive num descontrole incessante.

É sob esse quadro acima descrito que surge a problemática central do romance. Num determinado dia, o velho Hafez resolve ir à busca de uma esposa – o que parecia injusto, pois o mesmo havia proibido o filho de se casar. Uma esposa significava, acima de tudo, uma ameaça interna ao modo de viver da família. Uma mulher dentro de casa, a remexer nas coisas, iria transferir para o interior da residência toda a atmosfera do labor que procuravam se esquivar. Assim, Rafik fará de tudo para vingar-se do pai e impedir que uma mulher controladora passe a residir na casa. Os irmãos compartilham da opinião de Rafik e, da mesma forma, acreditam que a presença de uma mulher trará obrigações domésticas e responsabilidades desnecessárias – além de terem que aturar o barulho natural que faz uma mulher ao realizar a faxina da casa. Aqui, mais do que nunca, a figura feminina representa, por excelência, a “perturbação”, pois arrasta consigo tudo o que há de pior no mundo:

família fora do comum, onde foi perpassada por uma doutrina particular: A idolatria ao ócio como único caminho para conquistar uma existência plena. Se todos os mestres da antiguidade tiveram seus momentos de “retiro” espiritual num local sagrado, este certamente será o mosteiro onde Cossery aprenderá seus ensinamentos e uma *nonchalance resignée*.

Comment pourrions-nous dormir tranquillement avec une femme dans la maison? Une femme qui va et vient toute la journée, et qui arrange tout autour d'elle? Elle voudra que tout soit propre et brillant pour épater les voisins. Elle commencera par nous imposer un domestique, car la petite Hoda ne suffira plus à son ambition. Imagines-toi, oncle Mustapha, un domestique dans la maison! J'en frémis d'épouvante! Sans compter les beaux-parents! Ils viendront nous rendre visite. Il nous faudra nous lever et nous habiller pour les recevoir. Peut-être même nous obligeront-ils à parler avec eux. Quelle vie ça sera, je te le demande! (2005b: 101).

Além da angústia natural que uma mulher poderia trazer à sua casa, Rafik sente uma dor ainda maior, pois havia sido traído pelo pai que, no passado, o proibira de casar-se com uma prostituta por quem se apaixonara. A mulher nunca entendeu quais foram os verdadeiros motivos que o fizeram abandonar a idéia de casamento. Ora, mesmo depois de sacrificar o amor em nome do ócio da casa, seu próprio pai resolve realizar um novo matrimônio. Assim, Rafik lutará com unhas e dentes para impedir tal acontecimento. Vive na casa uma empregada que tenta fazer a faxina sem atrapalhar o sono dos filhos de Hafez. Além de a letargia geral ser um empecilho para seu trabalho, ela ainda precisa esquivar-se das apalpadinhas de Rafik e Galal – de fato, trata-se de um ambiente excessivamente masculino.

A idéia do matrimônio paterno transtorna profundamente os irmãos, afinal, a entrada súbita de uma figura feminina a querer “organizar” o ambiente vai de encontro ao ócio generalizado cultivado pela família. Grande parte do romance situa-se, portanto, na tensão provocada pelo matrimônio iminente do velho Hafez que, inclusive, havia alertado Rafik para os perigos inerentes ao matrimônio. Com efeito, a atitude paterna soa como uma espécie de traição e, ao mesmo tempo, certa troça do destino. Ironicamente, a família é salva por uma “mazela”, algo “risible et insensée”: uma hérnia horrorosa e enorme escondida pelo velho Hafez como um segredo delicado. A descoberta da hérnia paterna faz a família perceber a “troça” inerente à atitude paterna. Sendo assim, a idéia de se casar com a alcoviteira Haza Zohra tinha apenas o objetivo de exercitar um último capricho de poder dentro da casa: “*Aussi désirait-il, avant de mourir, laisser de son pouvoir tyrannique une trace ineffaçable*” (idem: 78). O velho Hafez estava incapacitado para conceber tal matrimônio, no entanto, não confessava tal fato para os filhos. A hérnia surge como uma bênção divina, a redenção do ócio. Sem dúvida, um dos momentos de grande ironia da obra de Cossery. O gosto com que ele descreve a hérnia é muito visível – como se a doença se tratasse de uma dádiva, uma garantia natural de que o ócio permanecerá para sempre a abençoar toda a família.

Esse livro suscita uma grande contradição – pois sendo Cossery um amante do degustar de cada segundo da existência, como pode realizar tamanha ode ao sono? Há aqui um contrassenso fácil de perceber no pensamento cosseriniano: é possível saborear a existência a partir da idéia de fuga? Afinal, o sono profundo é uma forma de se afastar do estado de impostura das coisas. Há uma passagem, logo no início de seu primeiro conto, que anuncia este imenso paradoxo de Cossery: “*Les hommes dorment. Plus digne devient le temps débarrassé des hommes et de leurs éternelles palabres.*” (2005c:219). Certamente, nos romances subsequentes a idéia de cultivar a letargia se coaduna com uma vida de lazer – entretanto e, no primeiro momento da obra de Cossery, isso parece pouco claro, tratando-se, em suma, de certo ócio quase claustrofóbico. Afinal, os personagens sofrem por levar a cabo a doutrina de ócio do velho Hafez. Bem, nesse romance, há decerto um excessivo uso de hipérboles, justamente para que a idéia seja percebida pelos leitores – sua preocupação didática é sempre muito clara. Mas, Cossery não pretende construir uma negação à vida, outrossim, uma negação ao mundo dos prazeres ordinários – que parece-lhe mesquinho. O sono representa o abandonar completo das engrenagens da impostura. Essa ode à ausência é, também, uma exaltação a força que há no gesto da não participação. Como se a vida fosse um curto momento em que uma criatura sofre atendendo os caprichos do mundo. Eis a única defesa contra o mundo: peça demissão antes que lhe demitam.

- **Mendiants et orgueilleux (1955)**

Gohar, um ex-professor universitário, resolve abdicar de sua vida de conforto “arrodeado de objetos inúteis” e passa a viver à mercê do acaso num bairro extremamente pobre do Cairo. Agora, Gohar *vivia na mais estrita economia material*. É justamente este personagem que trará um novo olhar sobre a miséria, um olhar que não encontramos objetivamente esboçado nos romances anteriores. Gohar é a expressão maior de que o autor parou de esperar, dentre outras coisas, que o peso insustentável da pobreza fosse sensibilizar as elites das “cidades europeias”⁹⁸. Contudo, embora Gohar

⁹⁸ Ou, há uma hipótese ainda mais simples: Quando escreveu esse livro, Cossery já estava longe do Cairo há mais de 10 anos, vivendo esse tempo pelas mediações de Paris. Por vezes, quando estamos longe de casa, mesmo o lixo da mesma nos parece essencial e acalentador. De qualquer forma, é a partir deste romances que encontraremos passagens do gênero “*La misère grouillante qui l’environnait n’avait rien*”

estreie uma espécie de discurso central dos subsequentes heróis de Cossery, constituindo quase a gênese do herói cosserinianos, há aqui significativas diferenças que precisam ser apontadas: Gohar vive mesmo à mênça do acaso, sem nenhum tipo de segurança, ademais, não tem a postura de dândi que se observa nos heróis dos próximos livros⁹⁹. E, não bastasse isso, Gohar realiza uma pequena atividade que lhe rende poucos rendimentos: faz eventuais serviços de contabilidade num pequeno prostíbulo, atividade que lhe permite, com dificuldade, sustentar o vício pelo haxixe. Daí apresentarmos tal romance como um momento de transição – afinal, Gohar oferece uma complexidade difícil de cristalizar num formato rígido, ao contrário do que podemos fazer com os heróis subsequentes: sempre dândis, sempre extravagantes, sempre intocáveis e tranquilos. Gohar, muito pelo contrário, vive profundos momentos de instabilidade emocional. Inclusive, é uma atitude néscia e descontrolada de Gohar que sustenta o foco narrativo do romance.

Num dia em que lhe falta a droga, Gohar corre ao prostíbulo de Set Amina para encontrar-se com seu amigo e fornecedor de haxixe, Yeghen. Lá chegando, percebe que a única pessoa presente no estabelecimento é Arnabé, uma prostituta recém-contratada. Imerso num torpor delirante causado pela falta da droga, Gohar sente-se fora de controle, já não consegue sentir-se ele próprio¹⁰⁰. Em meio ao delírio, acaba por cair numa intensa obsessão com as pulseiras da novata. Por alguns minutos, Gohar acredita que as pulseiras douradas de Arnabé poderiam ser vendidas por uma grande fortuna – vendendo aquelas pulseiras, ele finalmente poderia se mudar para a Síria onde finalmente viveria no paraíso do haxixe. Aproveitando-se do momento do dia em que o prostíbulo estava vazio, Gohar acaba por estrangular a jovem Arnabé e retira-lhe do corpo as pulseiras. Porém, assim que põem as mãos naquelas joias douradas, ele cai em

de tragique; elle semblait receler en elle une mystérieuse opulence, les trésors d'une richesse inouïe et insoupçonnée” (2005f: 15).

⁹⁹ Pode-se aqui pensar que, mais uma vez, isso se explica pelo momento de adaptações e incertezas em que vivia Paris – nessa época, Cossery ainda não tinha nenhum tipo de estabilidade, dependia de amigos e terceiros. Além disso, é a primeira vez que o cenário do Cairo soa diferente – por vezes, não sabemos ao certo se ele está a falar de Paris ou do Cairo. Mesmo a descrição dos mendigos parece ter mudado repentinamente de tom: “*C’était un mendiant d’un genre assez spécial, en ce sens qu’il ne formulait aucune plainte et ne souffrait d’aucune infirmité. Au contraire, il resplendissait de santé, et sa galabieh intacte était presque propre. Il avait un regard perçant qui trahissait le mendiant professionnel apte à juger d’un seul coup son client*” (2005f: 16).

¹⁰⁰ “*Comment en était-il arrivé là? Il avait l’impression qu’il n’était plus lui-même, qu’un autre s’était substituée à lui pour commettre un forfait qu’il réprouvait de toute son âme*” (2005f: 36).

si: Como pôde ter delirado ao ponto de acreditar que as pulseiras de uma puta barata teriam algum valor? Pois bem, Gohar se dá conta que matou uma jovem inocente por um par de bijutarias. Remorso? Não, Gohar não sente remorso, contudo, também não qualquer orgulho – Afinal, o que sente Gohar? Termina por sair do prostíbulo com naturalidade, apenas preocupado onde estaria seu amigo que lhe oferecia a droga.

Com efeito, nenhuma daquelas pessoas, que tanto admiravam a sapiência evidente do ex-professor universitário, iriam imaginar ser Gohar o responsável pelo assassinato de Arnabé. Na verdade, até aqueles que suspeitam, como Yeghen e Nour El Dine, o policial que lhe persegue, nutrem por Gohar uma profunda admiração; inclusive, chamam-lhe de “mestre” o tempo inteiro. O olhar que o ex-professor punha sob a miséria fascina a todos que dele se aproximam:

Il éprouvait un contentement intense d'être avec Gohar; avec Gohar tout devenait si facile. La présence de Gohar rendait illusoires toutes les difficultés de la vie; les pires catastrophes prenaient un air de drôlerie extravagante. (2005f: 22).

De fato, Gohar passa todo o tempo a virar pelo avesso todas as cristalizadas concepções sobre a miséria incrustadas no imaginário – ou, no “imaginário ocidental”. Afinal, para Gohar, não ter nada é não ter qualquer preocupação, é estar completamente livre das imposições angustiantes do “mundo civilizado”¹⁰¹.

A trama então prossegue com a investigação policial para descobrir o verdadeiro culpado pelo assassinato de Arnabé. Em meio a esta busca, pequenos acontecimentos decorrem em torno do prostíbulo de Set Amina. É nesse ambiente que também se encontram os principais personagens que compõem o romance. El Kordi, um jovem idealista com ganas de revolução, apaixona-se por uma prostituta doente. Embora tenha algum dinheiro, proveniente de seus poucos rendimentos como escrivão num prédio do governo, Kordi não consegue ter o suficiente para tirar Faísa, a prostituta enferma, das garras ambiciosas de Set Amina. Visto pela ótica de Gohar, El Kordi é uma boa pessoa que levou a sério demais o discurso trágico do “mundo civilizado” que, neste caso, é representado pelo amor romântico e pelo ideal de igualdade¹⁰².

¹⁰¹ Sobre a prisão, por exemplo, Gohar comenta se tratar de um local maravilhoso, onde se pode conversar com os amigos a todo o tempo, além de ser um sítio seguro (idem: 24).

¹⁰² O discurso de El Kordi nos faz pensar que, talvez, Cossery estivesse a aludir amigos revolucionários, tais quais Albert Camus e, ou, Jean Genet: “*Ce qui lui plaisait surtout en lui, c'était son extrême futilité.*”

Yeghen por sua vez é visto através dos olhos de Gohar de forma muito positiva. Além de fornecer-lhe o haxixe, trata-se de um poeta miserável que vive uma vida sem honra e sem glória. Porém, há entre os dois um ar de cumplicidade fomentado pelo jeito com que Yeghen percebe a vida: “*L’attachement, la sympathie qu’il portait à Yéghen n’avaient pas seulement la drogue pour mobile; il éprouvait pour lui l’amour qu’on a pour une idée vivante.*” (2005f: 29). É ao lado deste fiel companheiro que Gohar cogita a possibilidade de viajar à Síria, onde a droga é livre e há campos e mais campos de haxixe – justamente a Síria, de onde vem a família de Cossery/Qooser. Aqui, a Síria é o paraíso na terra, e seu amigo exerce o papel de um emissário desse paraíso de irresponsabilidade – como um Hermes do reino da indolência. Contudo, é perceptível que essa lucidez, necessária para o entendimento da indolência como Bem maior, é reservada para poucas pessoas. A maior parte dos personagens sofre por não conseguir vislumbrar essa “verdade” tão fácil de ser percebida aos olhos do mestre Gohar¹⁰³.

A ilustração dessas verdades cosserririanas se dá por excelência, na perseguição que Nour El Dine promove para descobrir quem assassinou a prostitua Arnabé. O crime cometido por Gohar não fazia o menor sentido – matar uma pobre prostituta sem obter nada em troca? Bem, o crime era, em si mesmo, revestido de uma sofisticação inesperada dentro daquele bairro miserável; e isso leva o policial a diversas tentativas frustradas para descobrir o verdadeiro assassino. O policial, apaixonado por um garoto daquele bairro, acaba por se encontrar encurralado: Deseja assumir a paixão por um homem, contudo, suas obrigações com a farda e com o governo não o possibilitam vivenciar a relação com o mancebo. Ao mesmo tempo, mesmo suspeitando que um crime de tamanha sofisticação só poderia ter saído da mente de um letrado, circula como um palhaço atrás de uma prova impossível de encontrar. É a partir da crescente

El Kordi était un révolutionnaire, il avait des idées sur l’avenir des masses et la liberté des peuples; pourtant il était futile, il n’échappait pas à ce monde dérisoire. Il avait beau s’insurger contre l’oppression, se croire persécuté, lui et tout un peuple, dès qu’il était livré à son instinct il devenait superficiel, se complaisait dans les actions les plus frivoles” (2005f: 20). Gohar sorriu perante a lembrança de El Kordi, perante o exagero das suas desgraças, mais fictícias do que reais, perante a sua constante busca duma dignidade humana. «*Ce qu’il y a de plus futile en l’homme, pensa-t-il, c’est cette recherche de la dignité*» (idem: 30).

¹⁰³ Aqui, percebemos um momento chave para compreensão do autor: como se pode ser inteligente e triste ao mesmo tempo? Se, é a impostura desse mundo que nos perturba, e se, ao mesmo tempo, somos inteligentes para identificá-la, como continuar perturbado? E mais uma vez, quem têm ouvidos ouvirá. Esse discurso da lucidez cosserririana opera tal como o evangelho de São Tomé – assim, poucos conseguem perceber a amplitude maior da irresponsabilidade de Gohar, apenas seu amigo Yeghen.

suspeita que Nour El Dine levanta sob Gohar, que leva-lhe a admirar a forma como esse ex-professor vive.

Ora, um dos objetivos maiores do livro é justamente falar dessa transição: Da perseguição à admiração – há de fato a conversão de um espírito; Gohar, tal como um messias do escárnio, provoca em Nour El Dine a fascinação de um profeta sob um apóstolo. Gohar era a representação de uma vida livre, assim, se ele passasse a viver como esse mestre, não seria obrigado a evitar a paixão do homem que amava. Nour El Dine, ao tomar consciência de que Gohar havia mesmo cometido o crime, torna-se alheio ao trabalho de colectar provas para incriminá-lo e começa a perguntar-se: O que faz um homem cometer um crime e permanecer tão tranquilo? Que tipo de indolência mágica é essa?

Pensando sobremaneira acerca da vida de Gohar, o policial termina por deixar de lado suas investigações e decide abandonar a farda – justamente para sentir o sabor da força indolente proveniente do testemunho do mestre¹⁰⁴.

- **La violence et la dérision (1964)**

Ante a injustiça, como abrir mão da violência? Como não fazer parte, afinal, desse eterno jogo de golpes e contragolpes? Como se ausentar e, ao mesmo tempo, estar presente de forma contundente? Haveria um caminho à parte? Bem, é bem isto que esse romance pretende apresentar: um gesto forte o suficiente para afrontar a impostura sem, ao mesmo tempo, alimentá-la. E, como bem aponta o título do livro, a saída está no justo exercício do riso em detrimento da violência. À guisa dessa idéia, Heikal, Karim, e Khaled Omar, unem-se para combater a impostura por intermédio do escárnio e da troça. Esses excêntricos revolucionários elaboram um plano inusitado: construir uma imensa estátua para homenagear o recém-eleito governador. Claro que, feita nessa

¹⁰⁴ “Gohar avait sans doute raison. Vivre en mendiant, c’était suivre la voie de la sagesse. Une vie à l’état primitif, sans contraintes. Nour El Dine rêva à ce que serait la douceur d’être un mendiant, livre et orgueilleux, n’ayant rien à perdre. Il pourrait enfin s’adonner à son vice, sans crainte et sans honte. Il serait même fier de ce vice qui avait été Durant des années sa pire torture.” (2005f: 195).

proporção, a homenagem tem por objetivo engrandecer a figura do governador ao cume do absurdo, ridicularizando por fim sua imagem ante a população.

Mas, sob o fio dessa homenagem às avessas, há uma série de pequenos focos narrativos a cozer o romance. Primeiro, temos Heikal, personagem a estrear o modelo clássico do herói cosseriniano. Ao contrário de heróis como Rafik e Gohar, Heikal não demonstra destemperança, pelo contrário, apresenta uma serenidade sem limites. Anda nas ruas como um príncipe a entreolhar tudo e todos com uma “graça” inumana. E muito embora, tal como Gohar, fascine a todos com seu ar de “aristocrata sem estirpe”, não vive ao acaso num estado de mendicância absoluto. Na verdade, mal sabemos o que Heikal faz – sua ocupação é completamente desconhecida, soando quase como um mistério a ser desvelado. Apenas sabemos que Heikal, assim como os heróis principais dos romances subsequentes, vive de parcos rendimentos de um “legado” irrisório de terras. Heikal é, em suma, o herói cosseriniano “concluído”. E, tal como os demais heróis cosserinianos, Heikal tem um companheiro-discípulo chamado Karim, um ex-revolucionário a desfrutar uma existência hedônica com as belas raparigas. Para sobreviver, Karim confecciona papagaios de brinquedo e os vende a pequenos comerciantes locais.

A história se desenrola sob o trilho do esforço para construção da estátua. Isto porque, o plano elaborado por mestre e discípulo conhece ligeiros entraves, afinal, a construção de uma estátua exige recursos impensáveis para as condições financeiras de Heikal e Karim. Contudo, o tempo em que Karim esteve preso fê-lo conhecer Kahled Omar, um comerciante enriquecido pelo mercado negro (o texto não especifica o gênero de negócio dirigido por Omar). Karim decide então apresentar seu mestre ao rico negociante. O encontro se dá sob uma empatia mútua: ambos apolíticos, ambos trocistas, ambos ociosos e crentes que o trabalho formal é apenas uma forma de aprisionamento geral. Heikal, por sua vez, demonstra imenso fascínio nas fendas e brechas encontradas por Omar; nas diversas formas de ganhar dinheiro sem estar acorrentado nos grilhões das elites. Além de Omar, Heikal e Karim solicitam a ajuda de Urfi¹⁰⁵, um mestre-escola local, para escrita do panfleto a ser distribuído no dia da estreia da estátua.

¹⁰⁵ Mas uma vez, Paris e Cairo misturam-se nas lembranças cosserririanas – Urfi sofre com a doença da mãe, essa mulher foi um exemplo para sua vida. A canonização da figura materna realizada por Urfi faz nos pensar até que ponto Cossery não está referindo-se a sua própria mãe e a esse modelo de mulher que

Há, além desse quarteto de amigos, duas personagens femininas a perpassar o romance. Temos Soad, amante de Heikal e filha de um importante político, e, por fim, uma jovem prostituta que surpreende Karim ao não aceitar o pagamento pelos seus serviços. Soad exerce um papel central na trama, algo raro na obra de Cossery, pois jamais os personagens femininos conhecem tal destaque. Ademais, entre Soad e Heikal se desenvolve uma paixão jamais encontrada nos demais livros do autor. Com efeito, Heikal admite as inúmeras vantagens de estar ao lado de Soad, afinal, trata-se da filha de um político importante e, por conseguinte, permite-lhe imenso acesso aos bastidores da vida do recém-governador – o que, em grande parte, facilita seu plano. Porém e, ao mesmo tempo, Heikal demonstra intensa fascinação por Soad, inclusive e, ao fim do romance, lamenta o maldito tempo que irá transformá-la numa ambiciosa como todas as outras. Soad e seu jeito espontâneo e natural, sua grave elegância, enfim, sua maneira autêntica de ser, despertam em Heikal um tipo de admiração jamais encontrada em nenhum outro romance de Cossery. Ora, ambas as personagens possuem características pueris – quase como um comportamento de meninas num corpo de mulher, como se ao lado delas, caminhasse uma força muito especial e pura¹⁰⁶. É justamente no momento em que Soad abandona sua natureza descomprometida e pueril que Heikal a abandona: *“Elle le comprit tout de suite au regard glacial que lui jeta Heykal. Elle venait de franchir volontairement la frontière qui la séparait de l’enfance. Désormais, elle ne pourrait plus jamais l’attendrir”* (2005e: 311). Heikal observa algo positivo nessa dissolução: ao abandonar Soad, parte de seu amor permanecerá com ela, fazendo com que o mesmo seja propagado onde ela estiver – argumento bastante utilizado entre libertinos como Restif de La Bretonne (Alexandrian, 2000).

Os planos de construir uma estátua e redigir panfletos exagerados sobre o governador surtem efeito, fazendo com que o governador acabe por se embaraçar em meios a tantas ridicularizações. Em meio a isto tudo, o passado de Karim ressurgiu sob a figura de Taher, um velho amigo revolucionário que havia lutado ao seu lado.

ele jamais reencontrará. Há igualmente muito pudor para referir-se às mulheres. Os momentos em que Cossery deseja efectuar um comentário mais duro é sempre transferido para os personagens em que menos o identificamos – assim, é Khaled Omar quem diz: *“Parfois je m’en débarrasse au bout d’un temps moins long. Les femmes vieillissent plus vite que les voitures, crois-moi.”* (2005e: 225).

¹⁰⁶ O apreço de Cossery pela imagem feminina pueril tornasse evidente em suas conversas com Mitrani. “Sim... Adoro as crianças, como diz Lewis Carroll: Gosto de todas as crianças, expeto dos rapazes. Porque aos rapazes, já os vejo tornarem-se homens. Vou confessar-lhe uma coisa: gostava de ter tido filhas. Não tive filhos por medo que fossem rapazes. Se tivesse tido uam filha, gostaria que ela se mantivesse rapariguinha...” (Cossery apud Mitrani, 2002:98).

Confrontando, Karim apresenta à Taher uma nova forma de ver o mundo, tenta enfim retirá-lo daquele velho esquema de ódio. Uma velha amizade, atravessada por uma luta em comum, agora tenta ser recuperada sem qualquer sucesso. Karim insiste, fala-lhe sobre Heikal e sua forma particular de observar a revolução, tenta por fim persuadir o amigo acerca da inutilidade de responder a violência com mais violência. Contudo, mesmo diante dos apelos apolíticos de Karim e Heykal, o jovem revolucionário Taher resolve agir a sua própria maneira, realizando um ataque terrorista e assassinando o já ridicularizado governador.

É aqui que Cossery nos presenteia com um belíssimo ensinamento – ao final do romance, sentimo-nos como quem termina de ouvir uma pequena parábola. É a grande oportunidade de tocar com as pontas dos dedos a fonte de onde jorra o riso desse egípcio – finalmente Cossery apresenta-nos a *dialética da impostura*: a atitude de violência do jovem Taher transforma a figura do governador numa espécie de mártir. Assim, a actitude política do revolucionário termina por ornamentar o trajeto de falsidade exercitado pelo tirano em toda sua vida; uma lógica frustrante, um eterno retorno da impostura – *Todas essas coisas se cansam tanto, que ninguém o pode declarar; os olhos não se fartam de ver, nem os ouvidos de ouvir*¹⁰⁷. A única coisa sensata que se pode pensar desse mundo, é que ele não é sério – levar o mundo a sério, é seguir-lhe as pegadas. Se Taher não houvesse levado o governador a sério, não sonharia em tomar o seu lugar; se não sonhasse em tomar o seu lugar, jamais seria como ele – mas é possível rir sabendo da impossibilidade de fazer com que os olhos de Taher vejam essa pequena verdade? Eis o desafio.

Para além de Heykal a cristalizar o típico herói cosseniniano, temos em *La Violence et la dérision* (1964) outros aspectos importantes a ter em conta, outros sinais a apontar a transição literária de sua obra. Se *Mendiant et orgueilleux* representa um momento de transição, *La violence et la dérision* representa a cisão definitiva. Aqui, os mendigos maltrapilhos saem de cena e entram enfim os mendigos formosos de ar excêntrico: “*C’était un mendiant, le plus beau qu’il eût aperçu depuis longtemps, confortablement installé à l’angle d’un immeuble cossu, de construction récente*” (2005e: 173). Embora Cossery fale do Egito, surgem indícios de que por diversas vezes

¹⁰⁷ Livro de Eclesiastes, Cap. I, v.8.

ele está a descrever Paris – seria um gesto intencional?¹⁰⁸ Talvez, afinal, escrevia para franceses. Porém, é neste momento de sua obra que se inicia uma maior idealização do Cairo¹⁰⁹. Vemos que a descrição do cenário apresenta uma mudança significativa. Sendo assim, é deveras difícil encontrar a desordem e o calor que emanava das descrições de seus cenários anteriores – buscar tais traços é fazer um esforço em vão. Os personagens já não vivem em casas aos pedaços, mas sim, imersos nas cidades, na urbe florescente: “*À sa droite et à sa gauche, la ville s’étendait, présentant avec ses immeubles modernes aux teintes claires l’image trompeuse d’une cite florissante.*” (idem: 183). Se antes os tratantes estavam localizados em pequenos grupos, agora, eles estão por toda a parte – pois Cossery parece ter encontrado o foco, o ninho onde são domesticados e exportados os tratantes do que, nos romances anteriores, chamava de *cidade europeia*:

De son sixième étage, comme un explorateur du haut d’une montagne, Karim dominait la ville et ses multiples repaires où s’activait à prospérer la foule des imbéciles et des salopards. Cette vue générale d’une société livrée au plus sanglant brigandage lui procurait un plaisir sans bornes. (idem: 183).

E muito embora haja uma explicação para o sumiço dos mendigos nas ruas, não podemos deixar de perceber que se trata de uma cidade mais asséptica:

¹⁰⁸ Um sinal evidente de que a *La violence et la dérision* aborda sua vivência em Paris, dá-se no episódio em que o guarda sobe até o quarto de Karim, amigo de Heykal que, no passado, havia andado com um grupo de revolucionários à mão armada. A descrição do policial, e de todo o cenário, nos remete imediatamente à vida de Cossery em Paris – mesmo porque, ele foi acusado de espionagem num determinado momento de sua vida em que se encontrava num navio em direção aos Estados Unidos. Como dito anteriormente, Cossery morava no sexto andar do Hotel Lousiane, e o policial sobe justos seis andares! Ora, como bem disse o autor, todos os personagens são ele mesmo, assim, é perceptível que Heikal e Karim sejam complemento um do outro. É em Heikal que Karim vai aprender a não levar o mundo a sério; é com Heikal, que Karim aprende que uma revolução nunca ocorrerá; é com Heikal, que Karim aprende a ser lúcido – é tal como se Heikal fosse o despertar cosserririano de si mesmo, e Karim o fruto dessa lição aprendida na experiência da vida europeia. O livro é repleto de descrições sobre Heikal e todas elas lembram excessivamente o próprio autor: “*La façon admirable qu’il avait de s’habiller, de marcher, de parler n’était pas le résultat d’un entraînement laborieux; il la possédait de naissance*” (idem: 205). Sabemos que *Les Fainéants Dans La Vallée Fertile*, é seu livro mais autobiográfico, contudo, nesta obra, as referências a sua acomodação à vida parisiense é uma constante no romance. Desde a alusão ao seu rendimento mensal, a detalhes de como punha o lenço em que o vemos utilizar em todas as fotos: “*Siri alla prendre dans la commode un mouchoir blanc immaculé, et le tendit à son maître. Celui-ci s’en empara, l’examina attentivement pour voir s’il ne portait aucune trace de poussière, puis le fourra dans la poche extérieure de sa veste. Il était complètement habillé maintenant. Il se regarda une dernière fois dans la glace et, se trouvant en tout point impeccable, s’apprêta à sortir*” (idem: 212).

¹⁰⁹ Nessa época, o autor já está há mais de 19 anos distante de sua cidade natal. Trata-se, em grande parte, de uma idealização natural facilmente encontrada em autores como Cioran e Camus – uma exceção lúcida é Tzevan Todorov, que ao escrever *O Homem Desenraizado* (1999) não parece construir uma Bulgária fictícia.

Il y avait quelque chose de changé dans le paysage; on n'apercevait pas la moindre trace de vagabond couché au soleil. Aucun corps étendu ou seulement accroupi sur le sol. La mendicité était devenue une affaire clandestine. Où d'once se terraient les mendiants? Il était peu probable qu'ils travaillassent tous en usine. Mais alors? (idem: 184).

Tais afirmações correspondem a uma mudança gradual no cenário cosseriniano. Certamente e, como apontado anteriormente, a gana de fazer “literatura” não se apresenta como o interesse primordial do autor, no entanto, tal oscilação de paisagens permite-nos ver ainda mais certa frouxidão de sua prática literária. Após o presente romance o cenário adentra num tom fragmentário – num amontoado de recortes feitos entre o Cairo e Paris.

- **Un complot de saltimbanques (1975)**

Ao invés de concluir seus estudos, o jovem Teymour aproveita sua estadia numa, grande metrópole da Europa¹¹⁰, para vivenciar um cotidiano de luxúria e prazeres. Seu pai, esperançoso que o filho retorne bacharel em Engenharia Química, não imagina estar investindo em vão. Ao término do financiamento paterno, Teymour precisa retornar à pequena cidade onde nasceu – retornar à vida provinciana que tanto lhe assustava¹¹¹. De volta à cidade natal, o jovem egípcio não consegue parar de fazer analogias, não consegue parar de sentir falta de toda a sofisticação que viveu no grande centro urbano onde “tentou” estudar. Mas e, ao mesmo tempo, Teymour passa a observar com outros olhos a “vida simples” das pessoas com quem cresceu¹¹².

¹¹⁰ Embora não seja declarado, a “grande metrópole” é a exata descrição de Paris: “*S’ajoutant à cet éclat vestimentaire, de nature presque subversive, on discernait en lui une prestance, une aisance de manières, une distinction, assurément acquises au-delà des mers et dans la fréquentation d’une race privilégiée adonnée aux plaisirs et aux splendeurs des grandes capitales internationales.*” (2005h: 426).

¹¹¹ Ao decorrer dos romances, o Egito parece cada vez mais escapar-lhe às mãos. Se em *La violence et la dérision* o Cairo parece estar sobreposto à Paris, em *Un complot de saltimbanques*, a voz anónima do narrador está de fato fazendo comparações objetivas entre as duas cidades e duas realidades distintas. O fio condutor do romance dá todo o ensejo a essa constante analogia, como se a própria narrativa fosse, também, uma busca insólita por retomar suas referências primeiras.

¹¹² Isto se torna fácil de perceber ao identificarmos inúmeros momentos em que o jovem, recém-chegado, inveja a maneira simples com que seus conterrâneos veem a vida. Teymour sente-se preso à necessidade de viver no glamour: “*Ils ne croiraient jamais qu’il existât d’autres lieux sur la terre plus réjouissante que leur propre ville. Teymour enviait leur ignorance; eux, au moins, ne souffraient point et n’avaient ni le désir ni la faculté de se livrer à des comparaisons. Ce qui n’était malheureusement pas son cas*” (2005h: 426).

Entretanto, em meio a este universo excessivamente provinciano, Teymour reencontra Medhat, um velho amigo de infância, a desfrutar os mesmos princípios que ele: uma indolência subversiva. Surge portanto mais uma dupla que caracteriza a relação do herói e seu comparsa, tal como ocorreu entre Gohar e Yeghen, Karim e Heykal e, agora, entre Medhat e Teymour¹¹³.

Com efeito, as 50 primeiras páginas do romance descrevem a tensão ante o esperado reencontro de Teymour e Medhat. Enquanto o primeiro acredita que ninguém naquela cidade poderá alguma vez imaginar as delícias e os prazeres que ele havia experimentado no estrangeiro, e, tampouco entenderiam o ar sofisticado com que retornara, o segundo, teme que Teymour não consiga perceber a universalidade das coisas e a simplicidade do mundo. Há aqui um regime de lições mútuas, uma espécie de pedagogia bastante recorrente nas obras de Cossery – ensinamentos a transcorrer na intimidade da amizade, do reencontro, e do afeto. Teymour ensina a Medhat que sua extravagância é um exercício de atuação revolucionário, uma desforra com ares aristocráticos. E Medhat, por sua vez, ensina ao amigo que o mundo é o mesmo por todo lado – não é preciso viver numa grande metrópole para desfrutar a dádiva da vida. A profundidade com que esses ensinamentos se entrelaçam é certamente o grande objetivo da obra. Teymour e Medhat soam como as núpcias de um sofista recuperado e um platônico cansado.

Com efeito, a relação entre Teymour e Medhat também oferecem um paradoxo recorrente nas obras do autor: como prezar pela simplicidade da vida ao mesmo tempo em que se preza pela extravagância estética? Ora, como ser um mestre sufi e um dândi ao mesmo tempo? Certamente, a saída para esse dilema encontra-se no exercício do mesmo, afinal, a junção dessas duas instâncias é por si só a prática de um riso profundo: é a estética do escárnio em imensa intensidade. Para sermos lúcidos temos que desafiar com o riso esse contingente de “imbecis, sacanas e putas” que permanecem no poder

¹¹³ Da mesma forma como nos demais romances, Medhat e Teymour são antagônicos e complementares, uma relação dialogica de afirmação e auto-crítica. Esse exercício de auto-revisão constante torna-se emblemático em diversos momentos: “*Medhat refusait d’absoudre l’aberration de ceux qui apprenaient toutes sortes d’idiomes étrangers afin de pénétrer le sens des mêmes âneries qu’ils pouvaient entendre chez eux sans se déplacer et gratuitement.*” (2005h: 445). Ou ainda: “*Dès le début, Medhat avait été choqué par le départ de Teymour; il y voyait comme un vice de caractère juvénile, presque de l’infantilisme*” (idem: 447).

propagando suas mentiras. O reencontro entre Medhat e Teymour soa como o encontro entre Charles Baudelaire e Abu Sa'id¹¹⁴.

Teymour aprecia a simplicidade do amigo à proporção que Medhat interpreta a extravagância de Teymour como uma forma de provocação. Ambos se reencontram na lucidez do escárnio – embora por alguns momentos os dois vissem certa seriedade no reencontro, até que, felizes, percebem quão enganados estavam. Ainda assim, retornar àquela cidade significa fracassar: “*Ainsi, Imtaz lui-même avait failli dans son entreprise; ce retour honteux et sans gloire l'apparentait à sa propre déchéance*” (2005h: 456). Eis a visão que Teymour tem de Imtaz: um ator experiente, de imenso sucesso, que na juventude era uma espécie de símbolo para ele – justamente por ter alcançado grande reconhecimento no estrangeiro. No romance, o ator é obrigado a retornar para fugir de um escândalo – pois, ao invés de beijar a atriz numa cena importante da peça, resolve fugir ao roteiro e beijar um dos coadjuvantes. O conteúdo homossexual da cena, aliado ao carácter transgressor da mesma, acaba por trazer-lhe esse trágico problema. Será esse grupo constituído por três personagens que vai compor a “conjura de saltimbancos”. Da mesma forma como em *La violence et la dérision*, o grupo anseia efectuar um plano para desmoralizar o governador – que vê em Medhat e nos demais uma equipe de conspiradores políticos. Como de costume na obra de Cossery, a polícia está equivocada e atua na cidade de forma estúpida, acusando as pessoas erradas e investigando pessoas inocentes.

Na cidade andam ocorrendo desaparecimentos estranhos e esse é o motivo que leva a polícia a pensar numa conspiração, como se tais crimes tivessem conotação política. Hillali, o chefe da polícia local, utiliza os serviços de Rezk, um jovem de uma família pobre que sonha algum dia estudar no estrangeiro. Rezk é fascinado pela leitura dos grandes clássicos da literatura estrangeira e passa seu tempo a tentar, com muito esforço, traduzir todos os romances que consegue encontrar. Assim, quando Rezk vai espionar Teymour e seus amigos, não consegue encontrar nada além de fascinação – a elegância dele e de seus amigos, associada a ares de quem estavam no estrangeiro, só faz-lhe convencer de que a idéia de seu chefe, de querer associá-los a ativistas políticos,

¹¹⁴ Grande representante da tradição do misticismo islão – um dos mais importantes mestres sufis (Mojdeh, bayat e Mohammad, ali jamnia, 2002).

é uma imensa estupidez. Afinal, para Rezk, esse grupo de revolucionários seriam os seres mais excêntricos e apolíticos que a cidade já presenciou.

A única conspiração pretendida por Teymour e seus amigos é armar uma grande troça para Chawki – um ignóbil salafrário que fez fortuna se aproveitando das pessoas. Com a ajuda de Salma, uma cortesã que no passado foi mulher de Chawki, Teymour oferecerá para este uma noite de núpcias reservada somente aos grandes reis: Deitar-se com jovens burguesas e virgens. Porém, as duas raparigas que Imtaz afirma ter arrumado para Chawki, não passam de duas prostitutas conhecidas de Salma e ornamentadas pelo grupo para que pareçam estudantes dos colégios das elites. O motivo pelo qual Salma ajuda Teymour e seu grupo a efectuar essa empreitada, é um passado de muito sofrimento que Chawki fê-la passar. A diversão não consiste apenas em vê-lo fornicar com as prostitutas como se fossem raparigas burguesas e castas, outrossim, divagar sobre assuntos de cunho filosófico com Chawki a fim de vê-lo constrangido¹¹⁵.

Como de costume, Cossery procura falar das passagens mais libertinas com muito pudor – diferentemente do que faz Henry Miller. As declarações desagradáveis sobre as mulheres são sempre proferidas pelos personagens que menos o representa. Salma, a principal personagem feminina, carrega igualmente a marca de uma alma em estado bruto, uma natureza incontrolável e bestial. É ela que se envolve com Samarai, um rapaz de pouca experiência com mulheres que anseia levá-la embora daquela vida de cortesã. Após ser dispensado por Salma, o nosso Cândido Samarai termina por ir chorar a dor de sua perda no prostíbulo local, onde finalmente é revelado o motivo dos desaparecimentos, sendo o jovem, mais uma vítima. Ora, os ricos comerciantes iam a cidade cuidar de seus negócios, e quando terminava o que tinham de fazer, a primeira coisa que pensavam eram ir até o bordel - chegando lá, com os bolsos repletos de dinheiro. Wataniya, a dona do bordel, tratava de assassiná-los para roubar o dinheiro que eles conseguiam nos fartos dias de negociação. Fazia isso com a ajuda de seu marido, um homem forte como um colosso. O pobre jovem ingénuo, que se apaixonara

¹¹⁵ É nesse momento de embate que se encontra um dos momentos mais célebres de Cossery. As páginas que se seguem, da 516 à 520, são um completo resumo de seus princípios, que só agora parecem ter sido lapidados, pormenorizados, cristalizados e, por fim, concluídos. É assim que essa obra específica toma tanto peso em relação a obra maior.

por Salma, acabou por escolher um péssimo local para chorar suas lágrimas. Eis que no momento final, há uma declaração do personagem Medhat que poderia ser extraído de uma passagem de Hegel: “*Ce Samarai avait une mentalité d’esclave. Et les esclaves ne sont pas innocents. Ils collaborent à l’administration de cette immense duperie universelle. Au fond il a eu ce qu’il mérite.*” (2005h: 598). Certamente, Medhat está a descrever a engrenagem da *dialética da impostura* já explicitada em *La violence et le dérision*. Mas, se eles criticam o Samarai por ter mentalidade de escravo na mesma proporção que criticam Chawki, então, onde estarão eles? Os nossos heróis saltimbancos e indolentes parecem se situar para além dessa dialética, para fora do jogo da impostura – tais como “nietzsches do Oriente” a tentar pensar para além da dicotomia que estrutura a antiga farsa da impostura universal.

- **Une ambition dans le désert (1984)**

Samantar, jovem de poucas posses, mas de ar aristocrático e detentor de uma elegância extravagante, se vê preocupado com atentados a bomba que anda ocorrendo num pequeno emirado árabe chamado Dofa. Diferentemente dos emirados vizinhos, Dofa não possui um solo rico em petróleo, se constituindo num lugar miserável e pouco próspero. Contudo, é essa insignificância que possibilita aos habitantes de Dofa uma vida sossegada, sem a atmosfera da ambição e do progresso que impregnara os emirados vizinhos. Samantar, apreciador da tranquilidade inerente à Dofa, passa a se preocupar com a repercussão que os pequenos atentados possam causar – diz-se pequenos porque as bombas são detonadas apenas em locais sem importância, onde normalmente não há transeuntes.

Samantar decide então investigar, por conta própria, quem naquele emirado insignificante possa ser o responsável por tão néscia provocação. Entretanto e, mesmo tratando-se de atentados medíocres, Samantar teme que as emissoras de televisão possam interessar-se pelos motivos dos atentados, causando uma ampla exposição do pequeno emirado nos grandes meios de comunicação – o que poderia atrair os gananciosos das cidades estrangeiras que só pensam em enriquecer a todo custo. Tal situação, extremamente delicada, ameaça o paraíso de tranquilidade de Samantar. Aqui, temos um sujeito receoso de que o último reduto de paz desse mundo seja destruído.

Hicham, um velho cantor com grande dom de sensibilizar as massas, compreende a preocupação do amigo Samantar, contudo, não consegue deixar de sentir apreço pelos anónimos gestos de insubmissão daqueles revolucionários. Mesmo Shaat, companheiro de longa data de Samantar e apreciador de uma vida regada pelo prazer do escárnio, parece envolvido em toda aquela conspiração. Se, no romance anterior, a trama serve de mote às tensões que antecedem a felicidade de um reencontro, aqui, a narrativa é um pretexto para falar do deserto, afinal, Samantar não está apenas num deserto geográfico como num deserto de homens. Samantar sente-se extremamente só¹¹⁶. Contudo, Cossery deseja falar dum outro tipo de solidão – pois mesmo acompanhado, Samantar não consegue ser ouvido. Cada vez mais, o discurso revolucionário que constitui a *dialética da impostura* parece contaminar as pessoas em todo o mundo, mesmo os amigos: “Encontrarmos alguém da mesma família que nós (estou a falar de uma família de pensamento) é uma coisa rara” (Cossery apud Mitrani, 2002:90).

A angústia do personagem aumenta ainda mais ao perceber que Shaat possa estar envolvido diretamente com os atentados – pois o mesmo confessa ter aprendido a fabricar bombas na prisão, chegando mesmo a admitir que as construía por encomenda de algum idealista que crê na revolução. Embora Samantar sintasse-se traído por Shaat, com quem compartilhava uma visão de mundo bastante similar, não imagina que o amigo fora obrigado a construir bombas como condição de ser solto da prisão. Não bastasse isso, Samantar também não imagina que a idéia de fazer aquela revolução venha de seu próprio primo e primeiro-ministro, Ben Kadem. Este último foi estudar no estrangeiro e conservava uma vontade enorme de retirar da miséria aquela sociedade pela qual tinha tanta compaixão. Nas grandes capitais internacionais, Ben Kadem havia aprendido a importância de controlar a vida dos indivíduos, havia sido contaminado pelo imaginário do progresso. Kadem retorna cego, pensava agora ser impossível sentir-se pleno sem atender os tópicos sem sentido que indicam o índice de bom desenvolvimento social. Kadem havia sido convencido pelo mesmo tipo de discurso dos velhos missionários: impor angústias a uma sociedade que, aparentemente, as

¹¹⁶ É mister lembrar que o romance faz parte de uma época de sua vida em que a maior parte de seus amigos mais próximos já haviam falecido, esse sentimento de solidão, em que ele tanto falava nas entrevistas, transparece a todo o tempo nesse romance.

desconhece. Portanto, além de sentir a perda de amigos mais próximos, Samantar é obrigado a sentir o mesmo por parte de seu primo e primeiro-ministro.

Para Samantar, o primo havia sido seduzido por uma estrutura de vida própria das “potências imperialistas”¹¹⁷ e já não mais conseguia perceber que dentro daquela aparência de estagnação reinava a paz. O plano de Bem Kadem acaba por fugir o seu controle quando, Mohi,¹¹⁸ jovem que solicitava bombas à Shaat, resolve desenvolver uma estratégia particular. Ao contrário dos demais, Mohi acredita piamente na revolução, e, como tal, pretende por um tom de seriedade na empreitada burlesca do primeiro-ministro para chamar a atenção dos meios de comunicação. Ele de fato acredita no fim da tirania, no fim da impostura ancestral – ingenuidade? Ou a vontade de estar no poder? Assim, tenta detonar uma bomba no palácio do governo, contudo, um acidente faz com que a mesma seja acionada em suas próprias mãos. É o ao tomar conhecimento deste acidente que Shaat, arrependido por ter confeccionado aquele explosivo e contribuído com o plano de Ben Kadem, resolve contar os meandros de toda a conspiração para o velho amigo Samantar. Mas ainda assim, há uma dúvida: Algumas bombas foram detonadas em locais importantes, como uma agência de importação e exportação, e um banco. Quem teria posto a bomba em locais que fossem prejudicar o governo? – Afinal, tratava-se de uma armação do próprio governo!

Cossery é claro ao afirmar que uma revolução não funciona sem dinheiro. Por fim, Samantar descobre que Tarek, um sujeito que desde a tenra idade fingia-se de louco, resolveu acabar de uma vez com aquela idéia maluca. Aproveitando-se de sua aparência ingênua, passou a ouvir atentamente as conversas alheias, descobrindo finalmente o local onde ficavam guardadas as bombas. Com o auxílio de crianças que se sentavam para ouvir suas histórias, detonou toda a fonte que possibilitava a ganância: banco, agências de importação, e tudo o mais que fizesse o dinheiro circular.

¹¹⁷ Mitrani questiona Cossery acerca da utilização da expressão a “grande potencia imperialista”: - São os Estados Unidos? – Pergunta Mitrani. “Nunca são referidos, diz Cossery, mas toda a gente percebeu.” (2002:50).

¹¹⁸ A descrição de Mohi é um dos grandes momentos do livro: “*C'est vrai, il n'y a pas plus débilant qu'un homme sincère. Mais celui-là ne nous causera aucun ennui. Il approuve tout ce qui peut démanteler le pouvoir, n'importe quel pouvoir. Il hait le monde entier et si je lui en donnais l'ordre, il ferait un carnage. Je ne sais pas ce qu'on lui a fait, mais tu peux compter sur lui pour faire sauter la ville. De toute ma vie je n'ai pas rencontré quelqu'un trimbalant une haine aussi farouche.*”

Trata-se do romance de maior influência sufista e gnóstica de Cossery. O livro todo é repleto de declarações sobre a importância de amar o próximo, de estar sempre disponível, e de prezar pela vida como a coisa de maior importância – uma ode a vida simples e acima de tudo, uma crítica à concepção de “controle” e “intromissão” como objetivo de vida. Mesmo a construção da narrativa e os saltos lógicos de ligação entre os personagens, oferecem a estrutura de uma grande parábola oriental. A forma com que os personagens se expressam, de forma precisa e deveras imagética, soam como diálogos extraídos dos evangelhos – a preocupação didática nesse romance é imensa! A história opera como uma simples ilustração de uma lição para a felicidade. Notável aqui é perceber como os palavrões, excessivamente utilizados nos romances anteriores, desapareceram completamente. Ademais, é o primeiro romance que não se passa no Egito, levando-nos a pensar até que ponto o distanciamento com sua terra natal não se tornaram ainda mais forte.

Com exceção de Samantar e Tarek, todos parecem tomados pela noção de que a vida só é possível no império da técnica, do consumismo e da ambição desenfreada. Cossery não sabe mais onde esconder-se – mesmo que fuja para os confins de um local miserável, as concepções de uma “vida-para-a-ambição” forjada em cima da ode ao trabalho parecem persegui-lo insistentemente¹¹⁹. Cossery sente-se só; e por vezes demonstra certa melancolia, mas afinal, *il n'est jamais trop tard pour celui qui n'attend rien* (*idem*: 418). Assim, ainda que Samanthar e Shaat compartilhem da mesma visão de mundo, há aqui um forte distanciamento e uma série de desencontros estranhos à relação entre Gohar e Yeghen, Heikal e Karim, e Teymour e Medhat. Muito embora Samantar e Shaat cultuem a tranquilidade de quem não é responsável por coisa alguma, cultivando o prazer de não serem donos de nada que não sejam suas próprias vidas.

O romance é, em suma, a expressão de um imenso deserto. Tentativa de não permitir a violação de um paraíso preservado pelo feliz esquecimento dos ambiciosos. O desespero de Samantar poderia ser expresso num dilema colonial: *Deixe minhas cidades livres do peso excessivo da responsabilidade!* Contudo, à medida que o tempo passa, Samantar sente-se impotente. É interessante perceber como o humor, marca de seus

¹¹⁹ Pensa Cossery que, para as potências imperialistas, ou há um sujeito ambicioso e obcecado pelo trabalho, ou não há sujeito algum. Tarek e Samanthar são portanto exceções: “*Ses rapports avec les gens sont régis uniquement par le plaisir; le plaisir de les aimer, de les escroquer ou de faire la noce avec eux. Toute autre considération n'a aucune prise sur lui*” (*idem*, 380).

romances anteriores, desaparece completamente aqui. Cossery agora fala sério – tal como Henry Miller em *Big Sur e as Laranjas de Jerónimo Bosh*, ele não deseja mais nada que não seja a solidão¹²⁰.

- **Les couleurs de l'infamie (1999)**

Nimr, um dos líderes de um grupo de ladrões, rouba a carteira de um comerciante de farinha e utiliza parte do dinheiro para dar de esmola. Ao lançar 20 piastras para um mendigo maltrapilho, este devolve-lhe o dinheiro, dizendo que não precisa de tão ínfima quantia. Curioso com aquele gesto, Nimr senta-se ao lado do sujeito no intuito de descobrir mais sobre um sujeito de atitude tão curiosa – tratava-se de Ossama, homem honesto e trabalhador que após muitos esforços na vida só havia sido enganado pela impostura das elites; Ossama havia desistido de tudo. Então, Nimr mostrará a Ossama outro mundo, e o instruirá na arte do roubo e da vida para além daquela submissão à impostura histórica da civilização. Contudo, após a prisão de Nimr, Ossama cria seu próprio método de roubar carteiras, resolve trajar-se com elegância no intuito de passar despercebido pela polícia. Assim, Ossama, tal como nos heróis dos romances anteriores, transfigurasse num dândi-cínico especialista em furtar carteiras de pessoas do alto escalão.

A reformulação da postura tradicional do ladrão, implementada por Ossama, não agradou nem um pouco seu mestre. Contudo, Ossama utilizava o próprio veneno das elites contra elas mesmas:

- Comment le pourraient-ils? Je suis paré de tous les ornements de la prospérité. Ils me croient riche. Dans ce milieu il est entendu que seuls les pauvres sont des voleurs. C'est une superstition qui date de l'Antiquité et qui convient parfaitement à mes affaires.

- Voilà à quoi sert l'instruction. Je comprends qu'un garçon intelligent comme toi ne pouvait se contenter de vulgaires larcins. Par Allah! Tu es le voleur de l'avenir. On peut dire que tès années d'école ont bien servi ton ambition. (idem: 572).

¹²⁰ Em sua vida pessoal, é a época em que começa a evitar as pessoas, é a época em que Paris e o Cairo não são mais os mesmos. Percebi isto ao perguntar, no hotel, como ele estava. Na ocasião, os sujeitos presentes referiram-se a um estado de reclusão gradativo em parte agravado por questões de saúde.

Após longo tempo sem se encontrarem, Ossama conta a seu velho mestre que roubara a carteira de um inescrupuloso ricaço envolvido na construção de um prédio que desabou, matando mais de 50 pessoas. Porém, na carteira havia um documento assinado pelo irmão do ministro que podia incriminar a ele e demais figuras do poder. Sem saber o que fazer com tão precioso achado, Ossama indaga o velho mestre sobre como proceder. Julgando tratar-se de um assunto muito delicado, Nimr recomenda que seu discípulo vá ter com Karamallah – um velho jornalista inimigo do estado que habita o mausoléu de família, a última de suas propriedades; de certo que é uma das últimas grandes piadas de Cossery.

Ao mostrar a carta para Karamallah, Ossama se decepciona com a sábia resposta desse velho jornalista libertário:

Nimr, mon frère, tu es une sommité dans ta profession, mais permets-moi de t'apprendre que cette lettre ne provoquera aucun scandale de quelque importance. Parce que le peuple admise dans tous les pays du monde. Le peuple s'y est habitué et applaudit à ce genre d'exploit. Mon Avis est qu'il faudrait trouver autre chose. Quelque chose d'original est surtout de plaisant. Inutile d'offrir un pareil cadeaux aux imbéciles. Gardons-la pour nous. (idem: 591).

Assim, Karamallah sugere que Ossama ponha a carta dentro de um amuleto, encostada ao seu peito e diz-lhe para avisar a Suleyman, irmão do ministro, que agora anda com uma pequena bomba no pescoço. Sempre que a policia o incomodar, Suleyman terá obrigação de libertá-lo, caso o contrário, entregará o amuleto com a carta nas mãos dos jornalistas que vivem sedentos por escândalos.

É notável perceber o efeito que o retorno de Cossery ao Egito tenha feito com sua obra. Pela ocasião da morte do irmão, ele acaba por rever o Cairo depois de muitos anos. É perceptível que ele encontrou um Egito que desconhecia – a descrição da cidade é bastante diferente de suas obras anteriores. Ademais, se em *Une ambition dans le désert*, ele parecia melancólico, aqui, ele parece não querer dizer muito mais do que já tenha dito – a narrativa, já curta, é suspensa de repente, e Cossery escreve o romance como numa ligeira tentativa de se reconciliar com a terra natal. Isto se torna claro no momento em que o mestre de Ossama o indaga por ter escolhido a elegância em detrimento de seus ensinamentos da vida de furtos simples. Ossama justifica-se ao dizer-lhe que isso facilitaria sua vida, e que no fim, seu próprio traje não passava de um divertimento lúdico.

Haveria Cossery se disfarçado tanto tempo enquanto ria? Ou será que os seus fatos elegantes acabam por compor seu espírito? – Dizia Cioran que a densidade está na superfície. Talvez, o “personagem Cossery” tenha adentrado epiderme adentro a provocar uma espécie de “implosão” de si próprio numa espécie de reencontro ao que já existia em sua alma.

O livro também aponta uma questão interessante: A importação de um projeto de ordem e de responsabilidade acabou por deixar a costumeira desordem do Cairo como algo caótico¹²¹. Como a cidade do Cairo, atravessada por uma forma peculiar de viver, se tornou exposta aos ditames urbanísticos e sociais das “potências imperialistas”, perdendo parte da identidade tão descrita nas suas obras anteriores. Esse perfil transitório da cidade também reflecte-se nos personagens, pois o sujeito irresponsável é obrigado a fingir-se de responsável; proliferam-se os corruptos; e as cidades são ornamentadas de maneira superficial, e os homens terminam todos por trajar-se como Ossama.

5.3. Contexto histórico-literário da obra de Albert Cossery

Quando, na península arábica, as diversas tribos árabes, antes dispersas, resolvem se agregar em torno dos ditames do corão, já existia, ao lado, um mundo entrelaçado pelas ruínas e pelos ressentimentos deixados pelo império romano e bizantino. Por sorte, o exercício de superação da própria heterogeneidade das tribos serviria para os árabes porem em prática um empreendimento aparentemente impossível: a unificação de diversas etnias já atravessadas por tradições ancestrais bastante cristalizadas – a unificação, inicialmente harmoniosa, das ruínas de parte do império bizantino e romano. E, essa unificação de um mundo “desconfiado” se deu, sobretudo, pelo “universo religioso” fornecido pelos árabes. É o “arabismo” que fornece o corão – é o arabismo que, acima de tudo, promove uma suposta calma a respeitar

¹²¹ “*Seuls de rares individus, soit par fatigue, soit par curiosité infantile, s’arrêtaient pour contempler ces objets qui perturbaient leur entendement, en se demandant par quelle malhonnêteté du destin ils étaient si pauvres dans un pays aussi riche. Le Café Cosmopolite, qui en d’autres temps devait sa renommée au niveau social et intellectuel de sa clientèle, se voyait à présent envahi par un assemblage de gens sans statut particulier et dégénérait lentement vers la marginalisation et l’opprobre.*” (idem: 539).

especificidades culturais e étnicas. Isto, até o Século XII, quando os mongóis invadem Bagdá deixando espaço para que diversos “defensores” do islamismo contenham as invasões. Ante este quadro, Osman, líder de uma tribo turca, promove a suposta defesa do mundo islâmico e funda, pela primeira vez, uma dinastia islâmica onde os descendentes do profeta Maomé estão ausentes. E, conseqüentemente, o chamado “arabismo” perde espaço – esse “arabismo” que forneceu a “verdadeira fé”, a mais sábia palavra e, por conseguinte, superou desentendimentos ancestrais. Portanto, acredita Dominique Sourdel (2011:115) que, no imaginário árabe, a ocupação otomana de 1517 representou o início de uma espécie de “idade das trevas” do mundo islâmico. Afinal, embora os turcos fossem “muçulmanos”, não eram dignos representantes do “arabismo”¹²². E, como indica Albert Hourani¹²³, a cultura árabe exercia certo fascínio por representar um caso de expansão política singular, pois o suposto “Império Árabe” – que, de acordo com Sourdel não chega mesmo a ser um “Império” – agregou um sem número de povos, numa diversidade étnica e religiosa imensa a partir de diretrizes que, de certa forma, tinham tudo para não dar certo. Quando os árabes, já no século VIII, se encontravam espalhados da Espanha à Pérsia, permaneciam em seus territórios, coptas no Egito, semitas na Síria, indo-europeus no Irã, berberes na África do norte e, até mesmo, ibéricos miscigenados com alguns elementos germânicos na Espanha. Parece existir na expansão árabe, como sugere Sourdel (2011), um discurso de tolerância subjacente ao discurso islâmico que acabou por facilitar uma coesão “impossível”. Com efeito, foi necessária muito “sedução” para manter esta pluralidade numa harmonia confortável – um universo fantástico ofertado pela poesia e pela arquitetura, pelo imaginário encantado do deserto. E, qualquer povo que se declarasse guardião desta cultura, estaria imediatamente legitimado – assim ocorreu com os mamelucos.

¹²² Para Sourdel ocorreu um descompasso entre o Império Árabe o Império Otomano – muito embora esse último sustentasse o islamismo então ofertado pelos árabes: “O mundo profundamente arabizado deixou então – apesar do papel de língua religiosa que conservava o árabe para os recém-convertidos – de coincidir com o conjunto do mundo islamizado, enquanto se aprofundava no significado do arabismo para os que pretendiam permanecer como seus únicos depositários.” (2011: 8).

¹²³ Albert Hourani, grande referência da história do mundo islâmico, tentou sobremaneira compreender as tensões surgidas entre o pensamento muçulmano e as ideias ocidentais atravessadas pelos inúmeros aspectos de um iluminismo já estabelecido – dentre essas, a noção de um estado centralizado, os nacionalismos vigorosos e, acima de tudo, a ideia da ciência como ferramenta maior para compreensão do homem. Com efeito, tais premissas, já bastante comuns na Europa, iam de encontro a inúmeras condições políticas e sociais do mundo islâmico.

Mas, esta noção de certa “harmonia” tornou-se mais associada ao “arabismo” que ao islamismo – principalmente, quando os turcos otomanos, então “guardiões” do islão, se transformaram em representantes do “mundo islâmico”. O Império Otomano cresce à guisa dessas impressões: a fineza das artes é dos persas, o legado sapiencial é egípcio, a poesia e as letras são árabes e, a burocracia, esse imenso monstro a controlar as diversas “entidades” do Império Otomano, é turca¹²⁴. Há na arquitetura turca e, por conseguinte, sunita, toda uma grandiosidade e uma autoridade a exercer fascínio pelo poder que representam – os ocidentais, quando confrontados com alguns edifícios, como as grandiosas mesquitas, se impressionavam com a imensidão inesperada das mesmas. Mas, não há a sutileza e o pormenor infinito da arquitetura xiita dos persas. Os otomanos representam, afinal, o Leviatã do mundo islâmico – tentáculos de burocracia a controlar cada província com pouca ou nenhuma frouxidão (Hourani, 1995: 225-226). A rigidez monumental dos otomanos suscitava no mundo islâmico um saudosismo estranho – ânsia de rever uma diversidade que, anteriormente, vivia entrelaçada por amarras mais suaves. Criou-se, claro, uma dicotomia desconfortável: há otomanos dum lado e a memória, talvez fantasiosa, de um “arabismo” confortável doutro. Embora, como afirma Sourdel, não possamos falar propriamente num “Império Árabe” – daí a impossibilidade de contrapor impérios. Mas, é importante ter em conta, para além de saudosismo árabe, havia, em todos aqueles países cooptados por uma mesma religião, a atmosfera de civilizações e civilizações enterradas sobre solo agora muçulmano¹²⁵. Contudo, nada disso explode em guerras e rebeliões, ademais, nada disso é expresso de forma contundente sobre protestos e declarações formais, e assim, a história do mundo islâmico seguiu atravessada por uma tensão extensivamente velada. Séculos passaram-se numa atmosfera de certo incomodo. Com efeito, o fenômeno dos mamelucos, dos janízaros e dos berberes, seria das mais fortes expressões dessa tensão.

Por diversos momentos, o império recorreu a tribos dispersas, escravos de territórios conquistados e demais aliados estrangeiros, para fazer frente às invasões e proteger o mundo árabe. Os fatimidas do Egito, por exemplo, recorreram aos “brutos” berberes, recém-convertidos ao islão, pela simples promessa de garantir um califa da

¹²⁴ Hourani demonstra esse estatuto de línguas e, conseqüente, de culturas, a partir da constatação da própria utilização das mesmas no Império Otomano: “O turco era a língua do governo e do exército, o árabe, da erudição e da lei, o persa, a língua das letras refinadas” (Hourani, 2005:53).

¹²⁵ Essa consciência, ainda não desperta, seria também o pano de fundo ideológico a ser desperto pelos europeus.

família abássida no trono. Ademais, esses mesmos berberes estancaram a invasão francesa na Síria e impediram os mongóis, embora islamizados, de prosseguir seu avanço em direção ao coração do império otomano. Porém, mais que berberes e escravos, os janízaros denotam a grande sombra de desconfiança que pairava no mundo islâmico. Inicialmente, o sultão, autoridade maior do império otomano, sentiu necessidade de criar um exército pessoal de extrema confiança, afinal, as tensões inerentes a um império atravessado por uma quantidade tão distinta de etnias e religiões, deixava entreaberta a possibilidade constante de um “golpe”. Para tanto, resolveu “adotar” crianças cristãs provenientes das cidades conquistadas. Essas últimas, criadas sob a tutela do próprio sultão e de seus auxiliares, tornavam-se fiéis pela justa razão de não ter qualquer comprometimento com os povos islâmicos – eram sujeitos eternamente estrangeiros a viver como íntimos e eternos convidados do sultão. Entretanto, à medida que os janízaros se integravam à comunidade, acabavam por diluir o distanciamento com o mundo islâmico, inclusive, abarcando em seu grupo crianças proveniente de comunidades islâmicas. Por fim, quando o sultão, Selim III, resolve criar um exército aos moldes ocidentais, acaba por encontrar nos janízaros seus maiores opositores – a suposta guarda extremamente fiel é a justa expressão de uma integração melindrosa e inusitada. Ademais, como os mamelucos, inicialmente tão distantes das tradições sapienciais, tornam-se os guardiões de um arabismo tão “fino”?¹²⁶ Ora, em meados do Século XIII, o mundo islâmico se viu encurralado e sufocado por sem número de invasões e ameaças. Nesse instante, os mamelucos, escravos capturados e convertidos ao islão a compor, ao longo dos séculos, uma espécie de “etnia” confusa, promovem uma “defesa” inesperada do território islâmico e, conseqüentemente, da tradição árabe. Assim, o antigo “império islâmico” se torna, também, devedor dos mamelucos. E, após a gradativa integração destes últimos na política, os mamelucos acabaram por injetar mais heterogeneidade no coração de um império já bastante diversificado.

A absorção de janízaros e mamelucos, assim como as tensões que envolveram a integração dos mesmos, servem-nos para compreender como, mais tarde, as “idéias liberais” do mundo ocidental foram recebidas no oriente – ou, mais precisamente, no mundo islâmico. O império otomano, dedicado, sobretudo à burocracia ideal para sustentar todo esse universo de melindres, pouco pode se preocupar com as

¹²⁶ Ante o regime otomano, os mamelucos soam como defensores da cultura árabe.

discrepâncias ideológicas surgidas após sem número de associações pouco harmoniosas. E, ao mesmo tempo, tais práticas apenas agravavam a heterogeneidade apenas sustentada por um arabismo saudosista que, no fim, jazia rarefeito sob as margens do império otomano. Ironicamente, o discurso europeu, então atravessado por ideais de identidades nacionais recuperadas a partir de determinadas especificidades históricas, acaba por atingir, no mundo islâmico, algo sustentado por um fio já desgastado.

É preciso ter isto em mente para compreender a arqueologia de figuras como Albert Cossery e Naguib Mahfouz. Pois o Egito, a Síria, o Líbano, interpretou que esse mundo “encoberto” pelas supostas “trevas otomanas”, embora adormecido, aguardava um retorno triunfal. Ou, ao menos, foi assim que o discurso nacionalista europeu os ensinou. E, antes mesmo de ambos, figuras emblemáticas do universo político islâmico já assumiam a busca desenfreada das origens: *Afinal, pensavam, o que o Império Otomano escondeu de nós?* E, de forma grosseira, tal recuperação foi feita a partir de dois gêneros de imersão: aquela a revirar a gênese do islamismo a partir do revirar arqueológico da própria doutrina islâmica e, outra, que buscava os pilares de identidade sob os vestígios de uma memória enterrada por debaixo do mundo árabe. Podemos apresentar dois exemplos disto: Rafi'a al-Tahtawi (1801-1873) e Muhammad ‘Abduh (1849-1905).

Há razão de apresentar essas duas figuras é por acreditar que as mesmas oferecem um modelo arquetípico do que seria reproduzido mais tarde. De acordo com Hourani, em meados do Século XIX, funcionários, intelectuais, e professores, iniciaram uma série de discussões acerca da necessidade de reformar o império otomano. Contudo, acreditavam ser impossível a “reformulação” do mesmo sem tomar emprestadas algumas idéias do mundo ocidental. No geral, a maior parte dessas figuras buscava uma releitura das próprias tradições no intuito de revirar o estado de coisas deixado pelos otomanos. O egípcio Tahtawi, nascido numa família abastada, se viu em delicadas circunstâncias quando as propriedades familiares foram sucateadas pela política de cobrança de impostos (iltizam) levada a cabo por Muhammad ‘Ali. Porém, embora sem as posses de berço, continuo o percurso escolar em estabelecimentos de ensino tradicionais do Egito. Hourani destaca que, dentre as grandes influências de Tahtawi, está a figura do Xeque Hasan al-‘Attar, professor e erudito que visitou o *Institut d’Égypte*, de Bonaparte. Para além de fascinar o próprio Tahtawi com inúmeras explicações acerca de um “universo egípcio” redescoberto pelos franceses, Attar sugere

uma série de alunos para uma primeira missão importante enviada por Muhammad ‘Ali para estudar em Paris. Com efeito, Tahtawi é um dos nomes indicados. Lá chegando, Tahtawi é confrontado com um universo de estudos orientalistas já bastante desenvolvido – um mundo já curioso acerca da antiguidade egípcia e de seu legado “perdido”. Tahtawi retorna com uma série de projetos, sendo a maior parte uma série de traduções de obras ocidentais para o árabe. Além disso, tenta ao máximo divulgar as idéias inovadoras da ciência ocidental em território islâmico. Entretanto, Tahtawi deseja uma “recuperação” sapiencial – pois, para ele, a “ciência” já era praticada no Egito Antigo, ela apenas foi encoberta pelas trevas do império otomano. Aqui, inicia-se um nacionalismo – inspirado nas idéias europeias – com a legitimação de um berço ancestral que nada deve ao mundo. Mas, reconhece Tahtawi, o Egito e o mundo islâmico encontram-se “desatualizados”, ou, se preferirmos, “desligado” de seu ímpeto sapiencial ancestral.

‘Abduh, por sua vez, faz parte de um elenco distinto, pois a busca pela erudição, para além de não ter sido efetuada em território ocidental, está centrada numa recuperação da tradição islâmica – igualmente negligenciada pelo mundo otomano e seus emissários da burocracia. ‘Abduh deseja ajustar o “islão” às prerrogativas do mundo ocidental. E, se para Tahtawi, o mundo egípcio já continha o cerne da ciência, para ‘Abduh, o Corão já contém a justa parcela harmoniosa do discurso político liberal do pensamento ocidental pós-iluminista. Interessa-lhe, sobretudo uma “releitura” do corão. Igualmente egípcio, o pensamento de ‘Abduh suscita ideais nacionalistas, entretanto, sempre sob as sólidas bases do Corão. ‘Abduh conhecerá inúmeros seguidores, tais como Rashid Rida (1865-1935) e Taha Husayn (1889-1973)¹²⁷, que adentrarão numa busca incessante para construção de um islão ajustado à modernidade a partir da retomada rigorosa do próprio Corão, reconhecendo, acima de tudo, a insuperável riqueza deste último.

¹²⁷ O nome de Taha Husayn se torna emblemática por haver alcançado maior reputação em relação aos demais. Em grande parte, tal condição se deu pelas incursões de Husayn ao universo literário árabe, havendo traduzido, por exemplo, poesias árabes pré-islâmicas. Além disso, Husayn exerceu inúmeros cargos – de professor a ministro da educação – que lhe deram imenso destaque na vida política. Husayn justificava a “liberdade” encontrada no Egito e, por exemplo, ausente na Síria, pela própria relação do Egito com o ocidente. Para ele, o Egito, historicamente, sempre ocidente. Comenta Hourani acerca do pensamento de Husayn: “A distinção essencial para ele é de geografia espiritual, e não física. Há duas civilizações fundamentalmente diferentes no mundo, a que deriva da filosofia e da arte gregas. Das leis e da organização política romanas, dos valores morais do cristianismo, e a que deriva da Índia; e o Egito faz parte da primeira, não da segunda.” (Hourani, 2005:344).

Embora ofereça inúmeras idéias originais, Cossery é uma figura bem típica do seu tempo. É tal como seu conterrâneo e contemporâneo Naguib Mahfouz, um elemento a compor o exército de intelectuais surgidos décadas após a dissolução do Império Otomano. Sim, ao utilizar a palavra “exército”, temos a impressão de uma marcha consumida por um objetivo em comum. Todos eles estavam sedentos de encontrar algo escamoteado pela dominação turca, seduzidos pelos discursos nacionalistas ocidentais e, sobretudo, ansiosos pela idéia de uma “liberdade” supostamente sufocada ao longo de muitos séculos¹²⁸. Quando Cossery oferece a elegância dos faraós sob o manto do dandismo francês, já havia trabalhos sólidos a suscitar tais aproximações – aqui, referimo-nos, por exemplo, aos trabalhos de Tatahwi e, mais tarde, de Husayn. E, quando Mahfouz inaugura uma “literatura árabe”, já havia uma abertura significativa promovida por pensadores como Jamal al-Din al-Afghani e Muhammad ‘Abduh.

Repentinamente, nos parece, ilumina-se o horizonte para um tesouro enterrado: há toda uma civilização e todo um legado sapiencial por baixo da burocracia otomana e pelo esquecimento da sapiência árabe. Como se, por muitos séculos, o Egito e os demais estados pertencentes ao Império Otomano, como a Síria e o Líbano, se encontrassem fustigados por uma espécie de “idade média”, ou, uma “idade das trevas”. E, deixemos claro neste momento: o problema, para os intelectuais islâmicos de meados do Século XIX, não é com o arabismo¹²⁹, mas sim, com os excessos do império otomano e o negligenciar geral das particularidades étnicas e religiosas das chamadas ummás (estados do mundo islâmico) que acabavam por alimentar nas mesmas uma total falta de autonomia política¹³⁰. E, por fim, este mundo islâmico repleto de problemas, é então seduzido pelo discurso de um progresso incontestável dos países europeus. Em suma e, como afirmava Eric Hobsbawm (2002:198-199), a partir do início do Século XX, os impérios do oriente tornam-se frágeis ante a “superioridade incontestável” expressa, sobretudo, na organização social e econômica do ocidente. Agora, o mundo se via ante uma “proposta” universal sustentada pelo estigma da eficiência e da funcionalidade da

¹²⁸ Mas, nada disso significa que trabalhavam em cooperação – pelo contrário, pois ambos, Cossery e Mahfouz, mal citaram um ao outro.

¹²⁹ A língua árabe, essa sim, expressão da sapiência islâmica e “pátria” de todos.

¹³⁰ Urge apontar que os esforços dos intelectuais pouco surtiam o efeito desejado. Não havia, como bem aponta Hourani (2005), uma imprensa ativa ou uma comunidade de leitores atentos a esse conjunto de idéias: “Viam-se assim, nas regiões submetidas à autoridade otomana, as primeiras manifestações de um despertar político e de uma consciência nacional árabe, animadas por uma elite intelectual que em vão se esforçava para obter do governo central a autonomia ou a independência” (Sourdel, 2011:195).

sociedade burguesa europeia. Reina agora a imagem do progresso, tão exageradamente manifesta nos avanços científicos, a seduzir as elites de todos os países do oriente. Com efeito, a superioridade sai do plano ideológico para se apresentar nas coisas concretas: nas estradas de ferro, nos navios a vapor, nas sociedades supostamente igualitárias, na erradicação da fome e, ironicamente, no fim dos abusos políticos tão bem acusados pela revolução francesa. Para Hourani, o mundo árabe aceita inteiramente a idéia de “progresso” e “civilização” alardeada pela Europa. Não existe, no mundo islâmico, qualquer contestação acerca da necessária caminhada em direção ao “progresso” – sendo, a Europa, um exemplo dos limites da evolução.

E, por vezes, mesmo esse regime de sedução não planejado e as incursões europeias ao oriente, tocavam, intencionalmente, nas feridas mais sensíveis dos estados islâmicos. Hourani afirma que, a própria redescoberta do Egito antigo pelos egípcios, se deu a partir da popularização da Egitologia nos centros acadêmicos franceses. A partir disto torna-se fácil compreender as referências de Cossery – ainda mais tendo estudado nos liceus instalados no Egito pelas missões católicas francesas, os quais apresentam um currículo repleto de referências francófonas. Mesmo antes do Séc. XX, Napoleão, ao invadir o Egito, declara reconhecer neste país o legado da sapiência islâmica tolhida pelos mamelucos e, mais que isto, a terra mãe das civilizações. Há, em suma, todo um regime de seduções gradativamente exercitado entre o mundo ocidental e o mundo islâmico – um jogo de incitações a operar nas entranhas de um império já tão abalado e desconfiado de si mesmo.

No entanto, há um pormenor bem próprio de Cossery que deve ser destacado para melhor situá-lo em relação aos demais “intelectuais islâmicos”. Um ligeiro detalhe que o afasta profundamente quer de Tahtawi quer de ‘Abduh e, igualmente, de Husayn. Assim, embora Cossery seja um personagem típico de sua era, havia um cálice comum que ele rejeitava – algo que, os demais intelectuais árabes, cultuavam intensamente: a noção de que a Europa moderna entregou para o mundo o estágio mais elevado do progresso. Cossery, ao contrário dos demais, abominava a idéia de “civilização” como evidência de progresso. E, mais que isto, via na “civilização” um dos pilares fundamentais da impostura planetária – pois os homens, impelidos pela vaidade que lhes são inerentes, vislumbravam na civilização o terreno ideal para o exercício da ambição e da pouca reflexão. Como bem aponta Hobsbawm (1995), as elites do mundo oriental estavam interessadas em se aproximar do ideal de “civilização” tão alardeado

pelo ocidente. Evolucionismos em voga, expressos ora na biologia de Charles Darwin ora na antropologia de James Frazer, espalhou-se a prática de afastar para bem longe tudo aquilo que pudesse ser associado ao “primitivismo”. Cossery, pelo contrário, acredita que a felicidade nada tem a ver com os avanços técnicos e científicos apresentados pelos europeus. Mais grave que isto: Cossery pratica o retorno a um estado de simplicidade e limitação material radical.

5.4.O Egito francófono de Cossery

No documentário *Une vie dans la journée d'Albert Cossery*, Michel Piccoli¹³¹ fala de Cossery com uma certa ironia – «quem é esse homem? “Ah sim, o Egito da aristocracia, um Egito lendário, um Egito mágico – ele vive num mundo de sonhos, ele vive uma velha Alexandria, ele habita uma vida mítica, um homem amoroso, um homem secreto». E, se de fato Cossery habitava uma existência mítica, havia uma atmosfera que foi de suma importância para que ele se servisse dessa imagem. Houve um contexto favorável em que a cultura francesa foi enfim aliada ao pó cosmopolita que impregnou para sempre o Egito após a queda da velha Alexandria. Cossery soube dar aos franceses o que os franceses gostavam de ver – soube dar a estátua do governador¹³² nas mãos daqueles que gostariam de apreciar. Cossery apresentou aos franceses a velha Alexandria – aquela descrita pelo historiador grego Theodore Vrettos (2005), por onde desfilavam uma galeria de excêntricos e que se constituía numa cidade de passagem obrigatória para formação de um “grande filósofo”. De Hermes Trimegistos a Euclides, uma cidade fundada por um visionário hedonista a abrir os portões do mundo, uma herança escamoteada por outra tradição igualmente densa: o mundo islâmico dos palácios e da sapiência místico-religiosa. Talvez, esse não seja o Egito real, mas, como bem sugeriu Piccoli, um Egito que buscava o ocidente. Cossery aproveita-se, também, de um momento “exploratório” da França – aproveita-se do gosto etnológico do francês para construir o “Voltaire do Nilo”, tal como ele mesmo se apelidava. Esta experiência

¹³¹ Michel Piccoli é um ator e cineasta francês. Ele comenta o mistério da existência de Cossery no documentário produzido por Sophie Leys sobre sua vida.

¹³² No romance *La violence et la dérision*, um grupo de revolucionários constrói uma grande estátua em homenagem ao governador, no intuito de exaltá-lo ao extremo da ridicularização.

de duplo registro leva Cossery a “abusar” de certo exotismo que, em suas mãos, associava-se ao glamour da cultura francesa.

Para se servir desse encontro cultural, é necessário entender um processo de imbricamento étnico que se deu no Cairo no período do entre guerras. É também importante uma ligeira recapitulação da História da língua francesa no Egito – como a cultura francesa foi resinificada pela atmosfera árabe encontrada no Cairo?

A língua árabe se instalou no Egito desde a conquista e a subsequente influência política e comercial de diversos califados árabes ao longo da África. Assim, o copta, a língua autóctone da região, torna-se mais relacionada a aspectos litúrgicos ligados ao cristianismo. Esta situação vai se refletir para sempre nos posicionamentos políticos dos diversos intelectuais egípcios. Afinal, a que tradição a herança egípcia se reporta? Ao mundo islâmico? Ao mundo alexandrino? Ao universo copta? Ocorre que, em 1517, os turcos invadem o território egípcio, permanecendo no controle da região até a chegada das tropas napoleônicas impulsionadas pelo ímpeto do imperialismo francês – que por sua vez, deixa o Egito livre para que os otomanos se restabeleçam no poder, então posteriormente representados pelo governador Muhammad ‘Âli. Esse contexto impulsiona um movimento para que haja uma relação política favorável entre Egito e França – pois e, como vimos, os otomanos preservavam a tradição islâmica na mesma proporção que causavam ressentimentos regionais.

De certo, tal contexto não é suficiente para entender como, no período de entre guerras, tenha se instalado no Egito uma exaltação tão grande à língua francesa. Entender os meandros desta reverência à língua e cultura francesa – digo reverência por ser de fato a palavra mais apropriada – é crucial para compreender o percurso de Cossery. Para Vettros, Napoleão sentia-se o próprio Alexandre o Grande ao embarcar no Egito. Em suma, Alexandria fascinava-o pelo peso de sua história e pela áurea de mistério e tradição ali encerrados – algo tão bem descrito nos trabalhos de Lawrence Durrell: um suposto impacto causado pela ambiência de desolação e sensualidade suspensas numa temporalidade estranha a ser utilizada de forma paradigmática pelo Ocidente¹³³. Alexandria, um referencial exótico a contrapor Atenas, o repositório do

¹³³ “No entanto, para as gerações que conheceram, adoraram e viveram na cidade, para aqueles que fizeram a peregrinação intelectual para absorver a sabedoria de Alexandria, e mesmo para aqueles que um dia ainda buscarão os extraordinários tesouros desenterrados das areias do Egito ou retirados do fundo do Mediterrâneo, a extensa influência de Alexandria é muito clara. Assim como os limites do império de

excêntrico numa roupagem extravagante – tudo aquilo que os filósofos querem falar quando não citam a Grécia; arsenal de inspirações pitagóricas, cristãs e gnósticas, o fel da verdade grega. Comenta Vrettos acerca das impressões de Napoleão:

Napoleão era um general naquele tempo, e o Egito, particularmente Alexandria, fascinara-o de tal modo, que em suas batalhas com os ingleses ele pensava ser Alexandre, o Grande, conquistando os exóticos impérios do Oriente, perseguindo os mesmos sonhos de Júlio César e Marco Antônio. (2006:269).

Sob essa atmosfera, a invasão francesa ao Egito apresenta-se de forma singular devido às próprias motivações do general francês. Napoleão não trouxera consigo apenas soldados, mas técnicos, funcionários e cientistas – um projeto um tanto inusitado, afinal, o país encontrava-se encoberto por duas densas tradições profundamente enraizadas: a copta e a islâmica. Também, a permanência de diversas famílias francesas na região, houve uma demanda para a instalação de escolas que suprissem as necessidades educacionais do local - uma vez que as escolas que lá existiam eram controladas pelas autoridades religiosas islâmicas, permitindo apenas o ensino do árabe, do persa e, algumas vezes, do turco. Por conseguinte, a instalação das primeiras escolas francesas no Cairo foi efectuada pelas missões religiosas¹³⁴ – inclusive, seria numa dessas que Cossery e seus irmãos iriam estudar.

A permanência dessas escolas, no intuito de atender as famílias francesas, acabou por ampliar sobremaneira a influência cultural da França em território egípcio. Isto porque, aos poucos, as famílias egípcias burguesas começaram a inscrever seus filhos nesses mesmos estabelecimentos. Faziam-no por dois motivos maiores: Primeiro, por acreditarem que o ensino era de melhor qualidade¹³⁵, segundo, porque o acesso aos

Alexandre, o Grande, em seu auge, Alexandria não apenas contribuiu para estabelecer os limites geopolíticos atuais, mas também influenciou o pensamento ocidental da filosofia à religião – e o modo como o Ocidente compreende a si próprio no curso da história do mundo.” (Vrettos: 2005:271).

¹³⁴ O século XIX é fértil para a atuação das missões religiosas. Devido a um acordo assinado em 1535 entre Constantinopla e França, as minorias católicas haviam sido confiadas ao governo francês, assim, anos depois, com a expansão napoleónica, as missões encontrarão um terreno propício para atuar de forma efectiva. Em 1850, o Egito se encontrará numa situação favorável para a implementação de escolas religiosas católicas – a primeira foi aberta em 1846 (école des soeurs du Bom Pasteur). Em 1870, serão fundadas as primeiras escolas laicas francesas, fazendo com que as escolas católicas representassem 42% do total das escolas estrangeiras no Egito, por fim, as escolas laicas francesas acabaram por representar um terço das escolas presentes na região (Fenoglio, 1999).

¹³⁵ Qualidade não se refere apenas em relação aos conteúdos e didática adoptada nas aulas. As missões religiosas ofereciam um espaço de ensino muito tranquilo para as famílias que viviam o dilema entre a necessidade universal que se incidia sobre a educação dos filhos, e o respeito às tradições religiosas diversas – ora, as escolas não eram mistas, os rapazes estudavam em espaços distintos das raparigas, isto era condizente com certos preceitos religiosos de famílias de diversas religiões encontradas no Egito

mesmos representava uma aproximação à civilização que, como vimos, acreditava-se ser o ponto final de desenvolvimento económico, cultural e social da humanidade; ironicamente, uma rememoração da sua velha Alexandria. Portanto, mesmo com o posterior domínio do país pela Grã-Bretanha, entre os anos de 1882 a 1936, a língua francesa permanecerá como a maior representante língua estrangeira a ser falada no país. Segue fala de Morik Brin para apresentar *L'Association des Amis de la Culture Française*:

Utiliza-se a língua a francesa não somente porque ela é realmente, no Egito, a língua universal e que se considerada uma marca de distinção daqueles que falam francês, mas ainda mais porque, por sua clareza e precisão, a língua francesa torna-se o melhor instrumento de conhecimento e compreensão mútua, um entremeio fabuloso por unir, além das fronteiras, pessoas de nacionalidades diversas que se fazem entender e se estimar, porque elas têm afinidades e sentimentos comuns.

É mister lembrar que a adoção do francês como língua estrangeira de uso diário também era uma forma de afrontar o domínio da Inglaterra na região. Essa situação de opressão política e económica inglesa acabaram por servir de estímulo para admirar aqueles que foram, na Europa, seus concorrentes oficiais: os franceses. É imerso nessa situação política, que a associação de escritores de língua francesa no Cairo afirmava: “O mundo civilizado é devedor, de certa forma, da cultura e do pensamento francês. Mesmo nos momentos em que o povo ignorava a língua de Ronsard e de Pascal”. Assim, a idéia de dominar a língua francesa nunca esteve separada de se tornar cúmplice da cultura de Molière. Nos meios intelectuais, a influência do francês era ainda maior, havendo uma exaltação direta não apenas da língua, como da cultura. Assim, entre os anos 1850 à 1950, o Egito acaba por se tornar um lugar de ampla produção literária e artística em língua francesa – sendo publicados periódicos, peças, poesias e romances em francês. Georges Henein, juntamente com Edmonde Jâbes, serão dois grandes nomes representativos dessa produção francófona no Egito. O primeiro nasceu em 1914, no Cairo, e acabou, como muitos intelectuais árabes, por estudar em Paris, onde se tornou amigo de grandes nomes do surrealismo francês da época, como André Breton. Henein foi responsável pela ampla divulgação desse gênero artístico em território egípcio – fazia-o através de poesias e artigos em períodos escritos sempre em língua francesa. Foi juntamente com Cossery que criou e dirigiu um grupo de teatro chamado

(muçulmanos, judeus e cristãos). Ademais, além das escolas francesas oferecerem o ensino do primário ao secundário, elas obedeciam um certo padrão.

*Art et liberté*¹³⁶. Edmond Jabès, por sua vez, era um poeta e escritor judeu nascido no Cairo em 1912, e, assim como Cossery e Henein, vivenciou toda a atmosfera francófona do Egito. A atitude cultural e intelectual egípcia do período do entre guerras acaba tornando-se basicamente uma extensão da França – mesmo o nome de uma revista dirigida por Henein era uma alusão a uma revista francesa. De qualquer forma, o Egito acabou por se tornar um local para eclosão de uma ampla produção bibliográfica (de todos os gêneros) escritas em francês – de acordo com Fenoglio (1992), estima-se que tal produção tenha alcançado milhares de títulos. Zahida Jabbour (ano) aponta-nos que a produção francófona no Egito é marcada por um viés apolítico, quase uma simples extensão da poesia e literatura francesas – muito embora possamos encontrar no final do período francófono do Egito uma tendência a escrever sobre os problemas sociais da população, na qual podemos incluir os primeiros escritos de Cossery.

Podemos pontuar demais fatores que contribuíram para a ampla utilização do francês no território egípcio. Certamente, o francês predominou no Egito não somente pela exaltação de sua língua e sua cultura pelos intelectuais e pelas famílias burguesas, mas também pelo Cairo ter-se tornado uma capital extremamente cosmopolita, pois o Egito representava a ponte entre o Ocidente e o Oriente. Assim, em meio a essa gama de etnias¹³⁷, o francês foi sempre utilizado como língua intermediária: “Enfim, é necessário indicar o papel que a língua francesa representava na vida pública e cidadina. O francês é utilizado na vida pública: nomes de ruas, de boutiques, cinemas...” (Fenoglio, 1992: 76).

Essa agregação de diversas etnias sob uma mesma cidade também foi facilitada pelo perfil da cultura egípcia, conhecida pela grande tolerância com os estrangeiros, o que proporcionou sobremaneira a salutar agregação entre povos distintos. Eis um dos motivos, neste caso, a tolerância, pelo qual Husayn observava uma proximidade cultural

¹³⁶ Tratava-se de um teatro de vanguarda, que embora fosse pautado num forte dinamismo, não obteve muita fama (Lobato, 2001).

¹³⁷ É importante identificar os possíveis fatores que possam ter levado o Egito a um contexto francófono, isto porque a comunidade francesa não era a mais numerosa – havia mais gregos, sírios-libaneses, turcos e, ainda assim, a língua francesa predominava como ferramenta de comunicação diária. Ademais, ainda havia o controle constante da Grã-Bretanha em seu território, o que poderia ter ampliado o uso do inglês: “*Comment dans ce cadre inter-communautaire, expliquer l’usage du français? D’après les chiffres officiels publiés en 1917, près de cinquante mille personnes parlent français au Caire, chiffre largement supérieur au nombre de Français présents en Égypte. Nous sommes donc face à une situation paradoxale: usage dominant du français dans le champ d’utilisation d’une langue étrangère et colonie française la moins nombreuse sur le territoire*” (idem, 1999: 10).

maior entre o Egito e o Ocidente, e não entre o Egito e o mundo oriental. Porém, o que sugere Irène Fenoglio, especialista no período do Egito francófono é que, acima de tudo, o domínio da língua francesa representava uma porta de entrada para o ocidente – falar francês implicava oportunidades diversas, afinal, muitos nomes emblemáticos, como Tahtawi e Husayn, haviam passado por escolas e universidades francesas. Porém, todo esse contexto sofrerá uma brusca alteração a partir da revolução desenvolvida pelo exército egípcio.

Em 1952, um grupo de militares acaba por forçar o rei Farûq (então último representante da dinastia de Muhammad ‘Âli) a abdicar do poder, contudo, mais do que destituí-lo do cargo, o exército tinha ganas de república. Assim, como costuma acontecer em momentos delicados de transição, o novo governo, representado por Gamel Abdel Nassar, fará de tudo para retirar do Egito quaisquer resquícios da velha monarquia. Ora, havia de fato uma tradicional corrupção instituída pelos sucessivos representantes da dinastia de Muhammad ‘Âli, que o povo, por sua vez, acreditava serem capachos dos ingleses. Assim, após 1952, a influência ocidental passa a ser vista sob um prisma diferente: “Toda energia nacionalista a repensar a tradição se voltou, em 1952, contra os efeitos mais manifestos da influência cultural ocidental, a saber, contra a influência francesa” (Idem: 12). Mas por que a república se preocupava com a influência do francês? Uma vez que os reais inimigos eram os ingleses? Bem, muito embora fossem os ingleses os inimigos, adotar a língua inglesa como ferramenta mediadora não era a mesma coisa que assumir o francês, isto porque, adotar o francês, significa assumir a cultura francesa – significava adotar uma cultura e uma postura associada as elites estrangeiras e seu comportamento aristocrático. Assim, se Cossery não conseguia fama em França, terá menor condição de obtê-la em sua terra natal, pois os escritores francófonos passam a ser vistos com maus olhos. Talvez, esse seja o motivo pelo qual Naguib Mafhouz seja uma referência da literatura egípcia para os egípcios, em detrimento de nomes como Albert Cossery, Edmond Jabès e Georges Henein¹³⁸.

Atualmente, suas obras só podem ser encontradas nas maiores livrarias do Cairo, e ainda assim, em versões importadas escritas em francês. Mesmo após sua morte,

¹³⁸ Há um trecho do livro, *Un complot de saltimbanques*, em que o personagem Rezk sente-se incomodado de ser visto com um livro estrangeiro em mãos: “Rezk fechou o livro e meteu-o no bolso do casaco, com o ar de quem está a entregar-se a uma ação criminosa. Não sabia porquê, mas sentia uma certa vergonha de ser visto a instruir-se numa língua estrangeira.

passado tantos anos da revolução, pouco se falou de Cossery num Egito que ele dizia nunca ter abandonado. Segue relato de um francês que estava no Egito no dia de sua morte:

Segunda-feira, 23 de junho, comprei, nas minhas andanças habituais, o bastante oficial “Al Ahram Al Akhbar”, crente que iria encontrar fotos, artigos, homenagens, ou mesmo qualquer detalhe até então desconhecido de sua vida antes de Paris. Paavras de amigos aqui, de parentes ali, talvez também fotos de infância na casa onde nasceu...E por eu ter vivido no Cairo por quase quatro anos, tinha a noção da quantidade imensa de homenagens que os egípcios faziam aos seus escritores. Mas, na imprensa egípcia daquele dia, eu não encontrei qualquer palavra sobre o falecimento de Albert Cossery, nada.

Mesmo que alguns apontem a produção francófona no Egito como uma simples transferência da cultura francesa naquela região, se esquecem de observar que, por vezes, a escrita que parece ser uma simples exaltação é na verdade uma grande zombaria. Vejamos a opinião de Henry Miller acerca dos escritos de Cossery: “Nenhum descreve de forma mais pungente e implacável a existência das grandes multidões submersas. Atinge abismos de desespero, degradação e resignação que nem Gorki ou Dostoiévski representaram...” (Miller apud Mitrani, 2002:15). Ora, não descartamos jamais o carácter de denúncia que continha a literatura de Cossery, elemento igualmente presente na obra de Naguib Mahfouz, mas, por vezes, a própria ilustração e exaltação da cultura francesa é também uma grande troça. Miller se esquece que, ao contrário de Dostoiévski, os personagens de Cossery não estão angustiados com a miséria – ao contrário, são miseráveis que parecem rir de um tipo de miséria muito particular: a miséria de estar preso às utopias e ambições do ocidente.

Com efeito, a elite francófona do Cairo era conhecida por sua atitude aristocrática – que era, mais uma vez, uma alusão à cultura francesa. Costumavam encontrar-se nos chamados salões literários, ou, no caso específico de Cossery, nos cafés. Mas é preciso apontar até que ponto essa atmosfera intercultural não tenha suscitado um tipo de produção original, de alto nível, que foi esquecida por ambos os lados (tanto por franceses, como por egípcios). Ao decorrer do trabalho, e a partir da análise das obras de Cossery, poderemos enfim perceber até que ponto Cossery não se serviu da estética e gostos ocidentais para expressar uma crítica contundente da tradição literária e filosófica de Molière e Voltaire; de Kafka e Nietzsche. Só o cruzamento entre essa atmosfera e sua própria biografia poderão nos elucidar sobre o texto subjacente ao olhar de Henry Miller – haveria Miller entendido a piada?

6. Por fim, uma biografia possível

Nas poucas entrevistas que deu, Cossery relacionava sempre a filosofia subjacente a sua obra aos “acazos” de sua formação (*building*)¹³⁹. De certa forma, o autor vincula sua trajetória a um legado de sangue - uma aristocrática verdade que constitui seu nascimento: “*on père et mon grand-père n'ont jamais travaillé. Ils n'étaient pas riches, mais les terres qu'ils possédaient nous permettaient de vivre bien. En cas de problème, ma mère vendait un bijou.*”¹⁴⁰. Cossery parece demonstrar não apenas ter escolhido a vida que queria como também ter sido ele o escolhido para encarnar uma trajetória específica – um gênero de discurso quase profético. Com efeito, numa constante preocupação em não criar descompassos entre obra e vida, Cossery associa o contexto familiar, a conjuntura política do Egito, e uma espécie de autêntica “disposição aristocrática do povo egípcio”, à formação de seu pensamento. Sendo assim, é preciso precisar a relação entre esses três pontos distintos para compreensão da construção de seu “personagem de si mesmo”. Entretanto, é a insustentável saudade e admiração pela mãe que parece oferecer bifurcações diversas para compreensão do mito que o autor tentou construir. Em suma, a mãe do escritor e musa de seus afetos, fascinava-se com a produção cultural francesa. A criança, que atestava tal fascínio da mãe, não poderia se esquivar a este mesmo apreço. No Egito, a cultura francesa era associada a uma imensa sofisticação, sinônimo de nobre educação e, certamente, riqueza. Portanto, embora tenha crescido numa época de contexto sociocultural favorável ao aprendizado do francês, sua ligação com esta língua foi alimentada por este “*algo de ainda mais forte*”. Parece-nos que, diferentemente do pai, que pensava ser a escola um gasto desnecessário de dinheiro, a mãe do pequeno Albert gostava de saber que os filhos estudavam. Talvez, motivada pelo que representava a cultura francesa e suas multi-manifestações no Egito:

Je suis égyptien pour la bonne raison que ma mère ne me parlait que l'arabe, ma mère ne connaissait aucune langue autre que l'arabe et que moi à l'âge de 6, 7 et 8

¹³⁹ Formação num sentido de constante escultura e provação. Um perpétuo exercício onde ascese e hedonismo digladiam-se num eterno embate.

¹⁴⁰ Extraído do artigo *Albert Cossery, l'hôte de la chambre 58*, escrito por Alexia Lorca e publicado em Dezembro de 1999 no L'Express.

ans, j'étais un lecteur déjà au cinéma parce qu'elle aimait aller au cinéma, c'était un cinéma près de la maison, elle avait besoin de moi pour lui traduire, parce qu'elle ne savait ni lire ni écrire ma mère. (2005e:482).

E muito embora Cossery não reserve grande espaço para os personagens femininos atuarem em seus romances, sendo o autor por vezes associado a uma certa misoginia¹⁴¹, parece ter guardado a imagem da mãe como grande referência de sua vida. Assim, pouco antes de falecer, ainda dizia: “*si ma mere me voyait aujourd'hui elle ne me reconnaitrait pas...si ma mere me voyat au jardin de luxemboug, c'est pour elle quelque chose qui n'existe pa*”. Esse tipo de declaração, não vemo-lo dizer nem sobre o pai, nem sobre os irmãos, nem sobre os amigos. E muito embora Monsieur Albert Cossery nunca tenha cansado de dizer que em nenhum momento de sua vida se arrependeu de nada que fez¹⁴², recorda uma pequena mágoa por essa mulher que, no cinema do Cairo, fazia-o cochichar os diálogos representados pelas musas do cinema francês, ou, as legendas das comédias de Max Linder: “*Et j'ai un grand remords, c'est venu après, parce que quand n'est jeune on n'a pas de remords; arrivé à l'âge de 10, 12 ans, je ne voulais plus aller avec ma mère au cinéma et donc elle ne pouvait pas y aller seule*”. Assim, a relação do autor com a língua francesa parecerá sempre uma relação de acolhimento e prazer, – o mesmo acolhimento que deve ter sentido quando, após passar maus bocados numa prisão americana, sentiu ao chegar em Paris. Remorso que guardará para sempre em relação à América. Quando questionado acerca do hábito de leitura da atual geração, responde: “*Il y a certainement toujours des gens biens, n'importe où, même en Amérique!*” – Mesmo se tratando do país de Walt Whitman, Allen Ginsberg, da literatura noir, e, em suma, de amigos como Henry Miller e o próprio Boris Vian (se pensarmos em sua obsessão pela literatura americana).

No romance *Un complot de saltimbanques*, Refk, um personagem de um jovem pobre, ajudante do delegado local, parece-nos oferecer a descrição do prazer que sentia Cossery em estar sozinho com um romance francês em mãos, tentando desembaraçar-se dos meandros da língua francesa:

C'était le seul moment de la journée où le jeune Rezk se sentait dans un état de douceur et de solitude Presque surnaturel. Il se livrait alors à son plaisir favori.

¹⁴¹ Júlio Henriques arrisca caracterizar o escritor como um misógino, mas Albert Cossery nunca abordou com ele, nem com ninguém, de forma profunda e pública, o assunto (Jornal o Público, 27 de Junho de 2008).

¹⁴² “*il n'y a aucun moment dans ma vie que je puisse regretter, que je n'aie pas choisi de vivre tel que je l'ai vécu*”.

Assis sur l'un des bancs alignés face au fleuve, il lisait avec application un livre d'un auteur classique étranger dont il ignorait quasiment la langue. Il avançait péniblement dans sa lecture comme hypnotisé, se heurtant à chaque instant à d'énormes difficultés de compréhension. (2482).

O aprendizado do francês não significava apenas a aquisição de uma competência, mas sim, uma chave que abria-lhe um mundo de afetos – ainda mais, sabendo que o pequeno Cossery não parecia ser tão comportado. Os irmãos estudavam no Collège de La Sainte Famille, ele, estudava no Collège de La Salle, o motivo: “*À dix ans je lançais des pierres au lance-pierres dans les vitraux de l'église de l'école des Jésuites. Ils se plainquirent à mon père et mon père fit sortir mès frères de l'école.*”. Mesmo dentro de casa, Cossery não parecia ser muito diferente: “*Tout ce que je sais c'est que mon père ne travaillait pas, que l'argent était dans son secrétaire et que moi je le volais. Il m'en donnait, mais j'en volais encore*”. Talvez, tenha desde sempre cultivado um espírito subversivo. Mesmo que nunca tenha falado do pai com o mesmo carinho que falava da mãe, sempre afirmou que foi o mesmo que o ensinou a coisa mais inteligente que possa ter aprendido: não trabalhar. Com efeito, a Filosofia subjacente à obra de Cossery é legitimada por esta mitológica gênese a ser transmitida em sua bruta autenticidade pelo pai:

Gagner est un mot obscène, un terme de commerce. Je hais l'argent et l'ambition, ils sont la cause de tous les malheurs du monde. En Orient, lorsqu'on a de quoi vivre, on ne travaille pas. Mon père et mon grand-père n'ont jamais travaillé. Ils n'étaient pas riches, mais les terres qu'ils possédaient nous permettaient de vivre bien. En cas de problème, ma mère vendait un bijou. En Occident, plus on a d'argent, plus on en veut. On fait même du fric en écrivant sur sa maladie¹⁴³

Porém e, sobre o pai, dizia que o mesmo nunca teve o mínimo interesse pelas letras. A única coisa que leu em toda a vida foi o jornal, ainda hoje deveras popular no Egito, chamado *Al Ahram*. Como vivia sem ter trabalhado ou mesmo estudado, o pai achava que os gastos com os estudos eram um desperdício tão grande de dinheiro que mais valia que ele aprendesse a costurar ternos. Como o pai vivia sem trabalhar? Bem, mesmo o próprio Cossery não parecia saber ao certo de onde vinha o dinheiro, apenas sabia que seu pai o retirava de sua escrivania e escondia num vaso de flores. Para ele, a postura insolente do pai suscitava certa arrogância – ainda mais, associada ao fato dele não trabalhar, acordar após o meio-dia, e demorar mais de duas horas para se vestir. Ora, a elite francófona do Cairo era conhecida por sua atitude “aristocrática”,

¹⁴³ Extraído duma entrevista realizada por Alexie Lorca (1999).

costumavam encontrar-se nos chamados salões literários. De certo, que houve um reconhecimento imediato entre esse tipo de atmosfera, e o ar de “arrogância” que o pai de Cossery suscitava. Mais tarde, Cossery repetiria todo o comportamento do pai. Numa conversa com Mitrani revela: “Levanto-me tarde, bebo um café, preciso de duas horas para me arrumar” (2002:82).

Cossery foi o último filho de uma família que ele dizia ser “*très étrange*”, cresceu na companhia de um irmão e uma irmã mais velha – a quem atribui a responsabilidade por lhe ter apresentado uma grande diversidade de autores (dos quais sempre se lembra de citar Dostoiévski, Nietzsche e Stendhal). Seus irmãos também nunca trabalharam, ambos escreviam poesias, mas nunca conseguiram publicá-las. Ele atribuirá constantemente a sua criação familiar à origem de seu próprio mito¹⁴⁴. Esta associação é tão forte, que a grande bifurcação de sua obra se dá com a escrita de *Les fainéants dans la vallée fertile* – uma espécie de ficção autobiográfica que narra o cotidiano de sua família. É importante observar a admiração que ele nutria por seu irmão, que surge retratado em sua obra como o primeiro esboço do herói cossariano – arquétipo de herói que será lapidado ao decorrer de seus romances. Da mesma forma, embora admire e fale com ternura da figura materna, não parece haver espaço para a mãe e, tampouco para a irmã, em suas narrativas. Em *Les fainéants dans la vallée fertile*, o narrador anônimo parece incrustado na figura de Serag, filho mais novo, ou, o próprio Cossery, contudo, ao invés de uma irmã e um irmão mais velho, no romance, são dois irmãos mais velhos – um deles, mal fala, pois está sempre a dormir; seria a sua irmã? Ora, sabemos que, por mais que se tentasse interpelar Cossery com determinadas perguntas, ele sempre se esquivava – daí Michel Piccoli dizer ser Cossery um homem misterioso. Talvez, certos dados de sua biografia fossem diretamente de encontro a

¹⁴⁴ Dizia Mircea Eliade que não há mito que não exalte uma instância primordial. Nesse caso, tal instância é justamente a excentricidade de sua família. No entanto, é interessante retomar a interpretação de Clement-Rosset à interpretação do mito em Eliade. O que Rosset propõe é uma inversão: Toda repetição faz suscitar a necessidade de uma instância primordial que, por sua vez, confunde o sentido justo da coisa – uma repetição, não necessariamente indica uma instância primordial, contudo, pode forjar a criação da mesma. Para Rosset, toda ideia de natureza fundasse neste princípio: de que tudo que se repete tem um foco agregador. Ele acaba por demonstrar em que medida esse equívoco confundiu a filosofia – quase todos! Pensa Clement Rosset, quase todos acreditam nessa ideia de “natureza”, de que a repetição é um sinal de centralização de um nada que é força. Ora, de antemão, devemos nos lembrar que Cossery é partidário dessa ideia, não apenas é alimentado por um Egitto primordial, onde subjaz uma série de características que o marcam, como um mosteiro que o graduou, que ele chama da casa de sua família. Contudo, pensando com Rosset, até que não terá sido a repetição de suas atitudes que essencializou determinadas instâncias primordiais que nunca existiram? Essa questão tornasse importante para, mais tarde, realizar não apenas uma crítica mais densa dentro de sua obra, como para analisarmos os limites da aplicação prática da mesma – lembrando-se sempre que sua intenção era de fazer com que a sua escrita suscitasse atitudes reais.

aspectos específicos de sua obra - dados esses que, mesmos pequenos e de aparência irrelevante, estruturavam a mesma¹⁴⁵. Será que a construção de seu personagem biográfico não sofreria alterações estruturais se soubéssemos como o pai havia conseguido o dinheiro que punha no vaso? Ou se soubéssemos que havia rendimentos suficientemente lucrativos para mantê-lo em Paris sem se preocupar com o amanhã? Porém, o mais importante é que, nesta dicotomia entre a fábula de uma vida e a desmistificação da mesma, se produz o que Todorov dizia ser o efeito do fantástico. O encanto que certas narrativas nos trazem é justamente a suspensão de uma dúvida, onde o real parece absurdo ao ponto de soar como uma fábula, e onde a fábula parece intransigente, incompaciente, ao ponto de soar como real – pode um mendigo andar como um príncipe?

Essa família, detentora de tão fortes peculiaridades, é proveniente de um pequeno vilarejo sírio chamado “Qooser”, daí o nome de família “Cossery”, os quais viveram na Síria dois séculos antes do nascimento de Albert. Mudaram-se para o Egito onde viviam da posse de terras que pertenciam a uma comunidade de cristãos ortodoxos. Contudo, Albert não parece se importar com a influência religiosa de sua família – embora percebamos quão atravessada por certos aspectos religiosos da sapiência oriental está a sua obra.

Em 1926, aos 13 anos idade, Cossery deixa o *College de La Salle* e ingressa no *Le Lycee Français de Bab El Louq*, que frequentará de forma não muito assídua – muito a vontade. Contudo, Cossery acabará por completar esta primeira fase dos estudos nesse estabelecimento, onde será ainda mais íntimo dos clássicos da literatura e da filosofia francesa, clássicos que, desde muito novo, seus irmãos já haviam apresentado. Dos autores franceses, Cossery nunca cansa de falar em Stendhal¹⁴⁶, influência que será sempre marcante em sua obra – inclusive, na apresentação de certas personagens que são figuras emblemáticas do dandismo. Também se encantará com a poesia de Rimbaud e Baudelaire e, ao que parece, desde já cultivará um gosto pela elegância e pelo cuidado excessivo com a indumentária.

Imerso em tal contexto, Cossery começa a efectuar o que seria o óbvio: Conhecer a França, ou melhor, conhecer Paris. É importante apontar isto porque, em

¹⁴⁵ Cossery sempre se esquivou ao convite de escrever uma autobiografia. Dizia não ter muito a dizer sobre si. Os poucos dados biográficos colhidos foram obtidos com a ajuda de seu irmão, Maurice Cossery, que viveu no Cairo, muito próximo de onde viveu Cossery nos anos 30.

¹⁴⁶ O príncipe Korasoff, de *O Vermelho e o Negro*, é um célebre representante do dandismo em Stendhal.

diversos momentos, Cossery fazia questão de declarar que seu único interesse com o ocidente era Paris e sua representação cosmopolita: “*Je n’ai jamais eu le mythe de L’Occident, je pensais simplement à Paris. Je n’ai jamais voulu aller ailleurs. Parce que Paris était une ville extraordinaire*”.

É mister lembrar que o Cossery já vivia uma experiência cosmopolita proporcionada pelo contexto social do Cairo – talvez, o que ele pretendia de fato era descobrir a fonte de onde jorrava tudo que amava - Rezk, que soubera que seu amigo Teymour havia voltado do estrangeiro, diz-lhe:

- *C’est pour moi une grâce insigne, dit Rezk. En vérité, j’aime beaucoup lire. Je suppose que tu as dû ramener avec toi un tas de livres d’auteurs étrangers?*
- *Oui, quelques-uns, dit Teymour. Je serai heureux de te les prêter si cela peut te rendre service.*
- *Ah, tu me combles! Je suis ton humble serviteur. Des livres étrangers ici c’est comme un manne céleste!*

(Cossery, 2005h: 461)

Aos 18 anos, após diversas tentativas, Cossery viaja pela primeira vez para Paris, onde permanece por um curto período de tempo – menos de 1 ano. O impacto da vida cultural da cidade o marcou profundamente – tudo que ele havia visto no cinema e imaginado nos livros, havia finalmente se materializado. Em 1931, Cossery viaja novamente para Paris, dessa vez, tem uma boa desculpa para permanecer mais tempo na cidade, diz ao pai que precisa retornar a Paris para estudar¹⁴⁷ – mas, ao invés de fazê-lo, passa todo o tempo a se divertir. Assim, dos 18 aos 25, permanece na cidade com o financiamento de seu pai, contudo, ao invés de utilizar o dinheiro para financiar os estudos, enriquece seu guarda-roupa com peças de extrema elegância. Ao se aperceber que os estudos do filho não pareciam ter fim, o pai resolve pressioná-lo para retornar o quanto antes ao Cairo – Cossery? O que andas a fazer em Paris? Onde estará o seu diploma? Quanto tempo um sujeito demora para concluir um curso? Afinal, estás mesmo a estudar? Bem, foi nesse cotidiano boêmio que Cossery travou uma forte amizade com Albert Camus e Jean Genet.

Pouco depois de sua partida, havia sido publicado uma pequena coletânea de poesias de sua autoria – que ele acreditava ter sido um grande erro escrevê-las. Além de

¹⁴⁷ Cossery nunca declarou em que curso havia se matriculado. Por uma curta descrição de um de seus romances, imaginasse que tenha sido Sociologia ou Direito: “*C’étaient des livres de droit et de sociologie, matières qu’il espérait approfondir dans un proche avenir, et dont la proximité augmentait sa considération pour le chef de la police*” (2005h: 489).

não falar das mesmas por nenhuma hipótese, jamais procurou reeditá-las. Cossery não voltará jamais a escrever poesias¹⁴⁸. Como dito anteriormente, a poesia surrealista exercia grande fascínio dentre os jovens artistas egípcios, e com ele não foi diferente – porém, as suas poesias, em suas próprias palavras, se constituem de uma pequena imitação dos escritos de Charles Baudelaire em *Fleurs du Mal*. Contudo, embora não tenha mais escrito poesias, a influência de Baudelaire em sua obra será para sempre vista, não apenas pelo exercício de dandismo intrínseco à maior parte de seus personagens, como na exaltação que ambos farão do ópio – Gohar, o herói de *Mendiant et orgueilleux*, passa os dias a sonhar com os campos de ópio da Síria, a manifestação, por excelência, do paraíso na terra.

Tal como o herói Teymour, do livro *Un complot de saltimbanques*, Cossery retorna ao Cairo sem diplomas – as angústias de retornar à cidade natal, sem o certificado de conclusão, parecem ter sido imensas, pois ele acabará por dedicar uma de suas obras a esse retorno nem um pouco triunfal. De qualquer maneira, passou sete anos a divertir-se muito na vida boémia de Paris, ademais, tal experiência no estrangeiro impulsionou o despertar de sua obra – talvez, por uma relativização causada pelo distanciamento ao Cairo – é de longe que ele iniciará a construção de seu mundo textual, é de longe que ele vai idealizar um Egito bem particular. Embora tenha continuado apolítico, iniciou a escrita de um trabalho também voltado para denunciar a miséria do Egito. Porém, sabendo que a obra de Cossery é pautada numa crítica à tradição filosófica e literária ocidental, torna-se complicado pensar se tratar de uma obra completamente apolítica – talvez esse tenha sido o equívoco da maior parte das resenhas e artigos escritos sobre sua obra.

Em 1938, aos 25 anos, Cossery passa a viver no Cairo junto a sua companheira de nome Ruth. Nas redondezas, vive também seu irmão Maurice Cossery juntamente com a esposa. Todas as segundas-feiras, os dois recebem em casa os membros do grupo de teatro *Art et Liberté*, dirigido por Henein. Fazem parte desse grupo outros nomes emblemáticos do período francófono: Madame Henein; Ramsès Youname; Kamel El Telmistani, e outros menos conhecidos. Nessa época, a exaltação ao surrealismo francês havia cessado, o foco temático se concentra na descrição do mundo árabe a partir de um

¹⁴⁸ Cossery lamenta ter publicado essa coletânea de contos, que tinha como objetivo escandalizar os filhos do liceu francês em que estudava. Michel Mitrani cita um curto trecho dessa obra: “Eu sou como um cadáver belo. No primeiro dia do túmulo” (2002:105). Diz Cossery que renegou a todos esses poemas, foi apenas um acaso da vida. “*Il s'étonne et s'exaspère que l'existence en soit connue*” (Fenoglio, 1986: 197)

“realismo exótico”. Ruth parece ter sido uma mulher que marcou bastante a vida de Cossery – o conto, os “esfomeados só sonham com o pão”, é certamente um retrato da vida que levaram juntos. Além disso, Cossery dedica seu conjunto de poemas a essa mesma mulher que, ao que parece, teve uma morte prematura. Se nos basearmos no conteúdo do conto, percebemos que Cossery parece tê-la acompanhado ao decorrer da doença.

Ainda este ano, Cossery alistou-se na marinha, pois dizia ter vontade de ver a guerra de perto – não no intuito de alvejar os inimigos, contudo, acaba por ser alvejado. Os detalhes desse incidente também nos são desconhecidos, mas nos faz pensar que sua saúde sempre foi maravilhosa! Ser alvejado e sobreviver a um câncer é uma dádiva para poucos. Não bastasse esse episódio, Cossery resolve se arriscar mais uma vez, ele se inscreve como Stewart num navio de guerra egípcio que segue em direção aos Estados Unidos (embora tenha dito que seu interesse pelo Ocidente se limitasse a Paris) para transportar refugiados de guerra. Ao desembarcar no país, acaba por ser preso; o motivo dessa prisão até mesmo o próprio Cossery desconhecia. Ele acreditava ter sido confundido com um espião ou comunista. Com a intervenção do amigo e escritor Lawrence Durrell, que na época era embaixador da Inglaterra, consegue ser liberto, onde será encaminhado até a Inglaterra. Cossery lembra desse momento como uma grande dádiva do destino, pois, por ter sido deportado como oficial, ficava sem nada fazer durante toda a viagem enquanto via os marinheiros a trabalhar: “*Je ne suis jamais autant amusé que pendant la guerre en Angleterre*”.

Aos 28 anos, é editado no Cairo seu primeiro livro, *Les Hommes Obliués de Dieu*, uma recolha de contos de sua autoria. O livro é lançado em inglês, francês e árabe – é justamente essa obra que o tornará mundialmente conhecido. O título foi retomado na Argélia pelo francês Edmond Charlot, em cuja editora Albert Camus era diretor literário, e nos Estados Unidos por Henry Miller, que escreveu uma verdadeira ode à Albert Cossery¹⁴⁹, chegando a citá-lo em mais duas de suas obras. Miller foi o primeiro a batizá-lo como filósofo da preguiça, e certamente, as palavras de Miller serviram para por este emblema em sua obra¹⁵⁰. Miller talvez tenha sido o maior responsável pela

¹⁴⁹ Cossery dizia conhecer bem a pessoa de Henry Miller e achava-o um pouco exagerado (Mitrani, 2002: 15).

¹⁵⁰ Segue trecho do livro *Big Sur e as Laranjas de Jerónimo Bosch*, em que Miller mais uma vez cita Cossery: “Se foi um erro não concluir os estudos (não foi!), foi um erro ainda pior ir trabalhar. («Trabalhar! A palavra era tão dolorosa que ele não era capaz de pronunciar-la» diz uma personagem num dos livros de Cossery). (Miller, 2002:129).”.

divulgação das obras de Cossery, contudo, deixou-lhe com esta marca. O problema deste emblema é que os escritos de Cossery ultrapassam em muito uma exaltação à preguiça – antes da preguiça, ele deseja falar de ócio, e antes de falar em ócio, ele deseja falar da importância da reflexão no dia-a-dia.

Até os 30 anos, Cossery permanecerá desfrutando de uma intensa vida boémia na cidade do Cairo – todos os dias, ficava até às 6h da manhã no café *El Fehawi*, na companhia de amigos e amantes. Neste período habitava numa casa muito velha, que servirá de inspiração para escrever seu segundo livro, *La maison de la mort certaine*, um romance que será publicado em 1944. Desde esse período, Cossery demonstrava ser um dissidente da chamada elite francófona – evitava frequentar os salões literários da burguesia, onde amigos intelectuais como Henein costumavam frequentar. Cossery preferia vivenciar os locais onde pudesse ter acesso aos marginais, aos miseráveis, às prostitutas, aos sujeitos que mais tarde vão compor sua obra. Assim, ao invés dos salões literários da aristocracia egípcia, Cossery frequentará somente os cafés e os prostíbulos. Da mesma forma, vai viver numa área bastante pobre do Cairo, ocupando um quarto de um velho casarão caindo aos pedaços.

É interessante perceber que por vezes, a escrita de Cossery parece pautada num realismo fantástico¹⁵¹, mas somente a vivência com certos ambientes pode proporcionar o testemunho do que ele descreveu. Digo isto porque, ao ler certas resenhas de seus textos, fico a me perguntar se as pessoas que o escreveram (como o próprio Henry Miller) saberiam identificar que tipo de atmosfera Cossery está a descrever. A miséria que tanto espantou Miller, é mais comum do que se imagina – basta experimentar a vida nos países que estão fora do principal eixo econômico. Da mesma forma, a estética da miséria, descrita por Cossery, é falsamente atribuída a uma angústia própria das classes que vivem nos países do eixo Estados Unidos e continente europeu¹⁵². Mais tarde veremos que é justamente a exportação dessa angústia que Cossery vai procurar denunciar.

¹⁵¹ Ou realismo exótico, como indicou Zahida Darwiche, In: Jabbour, *Littératures francophones du Moyen-Orient*, Aix-en-Provence, ÉDISUD, coll. «Les Écritures du Sud », 2007, 208 p.

¹⁵² Eis a semelhança com a descrição do personagem Gohar: “*Gohar vivait dans la plus stricte économie de moyens matériels. La notion de plus élémentaire confort était depuis longtemps bannie de sa mémoire. Il détestait s’entourer d’objets; les objets recelaient les germes latents de la misère, la pire de toutes, la misère inanimée; celle qui engendre fatalement la mélancolie par sa présence sans issue. Non pas qu’il fût sensible aux apparences de la misère; il ne reconnaissait à celle-ci aucune valeur tangible, elle demeurait toujours pour lui une abstraction.*” (2005f: 9-10).

Em 1945, já com 32 anos, Cossery resolve se instalar definitivamente em Paris, onde possuía contrato com o editor Edmond Charlot. Viaja com os bolsos quase vazios na cale de um navio, num grande desconforto. Visto que o mundo ainda estava em guerra, Cossery embarca na primeira nau que segue em direcção a França numa correria desesperada. Após isto, Cossery jamais abandonará o coração de Paris, no *Saint-Germain-de-Prés*, justamente uma zona caracterizada pela existência de uma excessiva vida intelectual, onde se concentram a maior parte das livrarias e alfarrabistas da cidade. Inicialmente, Cossery se instala num apartamento em Montparnasse, mas costumava ir sempre ao *Hotel Lousiane* para desfrutar suas conquistas amorosas. Cansado dessas idas e vindas, ele resolveu se estabelecer de uma vez no quarto de nº77, habitando até o fim de seus dias esse refúgio de 16m² no sexto andar do Lousiane. Desde que chegou ao Hotel, mudou de aposento apenas uma única vez.

O Hotel Lousiane tem uma aparência deveras sutil, mesmo o ambiente interno não há nada de sumptuoso. Contudo, o local exalava certa magia que agregava uma série de intelectuais que se encantavam de lá estar. Ao mesmo tempo, conserva uma idéia de despojamento que, embora casual, tomou nos dias de hoje ares de uma estética premeditada. O Hotel é arrojado em sua arrogante simplicidade. Afinal, figuras ilustres da época já passaram grandes temporadas a viver e produzir suas obras no Lousiane¹⁵³: Grandes nomes do jazz, como Mile Davis e Chet Baker já passaram temporadas pelo hotel.

Nunca estive num lugar onde meus sonhos foram tão reais como naquele hotel. Eu poderia ter ficado o resto da minha vida lá e sido feliz. Ao final do corredor, por exemplo, Sartre tinha um pequeno quarto onde ele vivia num estado ascetismo que não cansava de chocar os visitantes: lá ele nem tinha qualquer livro.

(Simone de Beauvoir).

Hoje, o local não tem a mesma fama de outrora, mas recebe sempre a visita de curiosos desse glamoroso passado. Por isso, conserva a mesma estrutura do período em que era uma referência da boémia parisiense. Embora situe-se no centro turístico de Paris, não se trata de um meio de hospedagem de luxo. Algumas vezes, era possível

¹⁵³ Segue breve lista dos nomes que já frequentaram o hotel: Miles Davis, Coltrane, Bud Powell, Lester Young, Chet Baker, Mal Waldron, Archi Shep, Mal Waldron, Dennis Oppenheim, Hemingway, Jean-Paul Sartre, Jim Morrison, Juliette Greco, Keith Haring, Lester Young, Mal Waldron, Miles Davis, Nam Jun Paik, Simone de Beauvoir, Tarantino, Boris Vian, Bertrand Tavernier, Ernest Hemingway, Lester Young, Henri Miller, Jean-Paul Belmondo, Antoine de Saint Exupery, Camille Desmoulins, Annabel Buffet, Anne-Marie Cazalis

encontrá-lo na pequena sala de estar do Hotel, ou, descendo as escadas para realizar o que passou a ser um percurso diário e quase religioso: Almoçava no Restaurante Lipp; caminhava até o Jardim de Luxemburgo e, por fim, sentava-se no Café de Flore para conversar com os amigos – nesse período frequentado por Albert Camus, Henry Miller, Lawrence Durrell, Alberto Giacometti e Boris Vian. Pouco antes de seu falecimento, Cossery lembrará desse período com muita saudade ““¡Cuánto amábamos la vida! ¡Y las bellas mujeres! ¡Cada noche era una fiesta! El mundo entero se encontraba en este barrio” (Cossery apud Siula, 2008)¹⁵⁴. Como conseguia custear todo esse itinerário diário? Bem, o herói de um dos seus livros que marca o início de sua estadia em Paris é descrito da seguinte forma:

Ajouté à sa prestance naturelle, ce costume éblouissant donnait à Heykal un cachet d'authentique opulence; il passait dans les milieux huppés de la ville pour un jeune homme appartenant au meilleur monde. Mais sans être riche, il n'était pas absolument dénué de ressources; une maigre rente provenant d'un lopin de terre qu'il avait eu en héritage suffisait à le faire vivre modestement. Personne ne connaissait le montant de cette rente; aussi, vu ses manières et l'assurance de son maintien, le prenait-on généralement pour un riche propriétaire foncier. À trente-deux ans, il n'avait encore jamais travaillé, se contentant de sa maigre rente, plutôt que de collaborer, ne fût-ce que d'une façon épisodique, avec ce ramassis de bandits sanguinaires qui peuplaient la planète. (Cossery, 2005e:250).

Mas esses poucos rendimentos, que possivelmente tratavam-se do aluguel das terras herdadas após a morte do pai, não eram suficientes para custear o cotidiano da opulenta Paris – então? O que fazia Cossery? Possivelmente, transformava-se num testemunho vivo de seus personagens:

Sem qualquer outra atividade que desfrutar a noite e a literatura, Cossery sobreviveu nesse Paris lendário graças a sua rede de amigos. Expositores davam-no quadros que pouco depois eram vendidos para quitar o aluguel do hotel no Barrio Latino. No Café de Flore ele tinha crédito permanente porque sua amizade com Camus, Nimier ou Durrell, era uma ‘garantia mais segura que a assinatura dum banqueiro’ (Siula, 2008).

No seu lendário quarto de hotel havia uma escrivaninha, posicionada ao lado da janela, um guarda-roupa e uma mala repleta de ternos, gravatas e casacos, e um armário com no máximo 100 livros – pois dizia ser impossível encontrar mais de 10 livros interessantes por século. Escrevia sempre a mão, jamais quis utilizar uma máquina de escrever, dizia que era preciso apenas papel e uma pena – utilizava folhas de papel ofício, contudo, andava sempre com um pequeno bloco de notas, bastante luxuoso, que

¹⁵⁴ “El Último Bohemio de La Literatura Francesa”. In: Jornal “El Sol de Mexico”. Caderno Opinión, 30 de Junio 2009.

lhe servia para anotar pequenos *insights* e fatos interessantes com que se deparava. Sempre um grande observador, como um intruso bem vestido na corte de Luís XIV a examinar toda sujeira – ou, como mesmo se declarava, um Voltaire do Nilo.

Em 1948, aos 35 anos, escreve *Les fainéants dans la vallée fertile*, seu livro mais autobiográfico, onde a partir da criação de um instante primordial, surgirão os primeiros heróis cossarianos. Percebe-se que diante da inesperada Paris e o estilo de vida francês, Cossery invoca cada vez mais sua identidade – o que é natural, pois brasileiros tornam-se mais brasileiros em Portugal e indianos tornam-se mais indianos em Inglaterra; e árabes mais árabes em França. Isto ocorre não apenas devido a um contraste natural suscitado pelo antagonismo da paisagem, mas por uma necessidade universal de acolhimento – a casa primeira, tão bem descrita por Gaston Bachelard em a *Poética do Espaço*.

Embora tivesse contrato com a editora, Cossery continua a escrever pouco, dizia sempre que nunca faltava-lhe editores, mas sim, livros. De certa forma, Cossery vai de encontro ao universo encomendado da literatura – só escreve quando acreditar ter algo original para dizer. Cultivava um certo silêncio que acreditava ser saudável à inteligência. Escrevia sempre muito pouco, exercitando uma preguiça que pensava ser fundamental para reflexão e para a justa observação do mundo, ou, para ser mais preciso, para a percepção da impostura em que se assentava o planeta.

Por volta de 1950, Cossery casa-se com a comediantes francesa, atriz de razoável sucesso no cinema, contudo, o casamento dura apenas um ano¹⁵⁵. A partir de então, não haverá nenhuma interrupção ao seu estilo de vida livre:

¹⁵⁵ Trata-se da atriz francesa Monique Chaumette, com quem Cossery manteve, ao longo de alguns anos, um relacionamento que, de acordo com Frédéric Andrau (2013), tornou-se bastante intenso. Contudo, em *Monsieur Cossery, une vie*, Andrau assume certo tom de desconstrução do mito Cossery, não descurado duma apreciação deveras sensível e profunda, que deixa-nos reticentes em relação aos dados ali apresentados. Num determinado momento, Andrau afirma que na ocasião dum reencontro inusitado entre Cossery e Chaumette, o escritor demonstrou lamentar algo como um “projeto familiar não construído”, uma vez que o reencontro se dá na presença do marido de Chaumette: “À ce moment précis, deux larmes avaient roulé sur vos joues, comme si, surpris par le caractère imprévu de la rencontre, vous n’aviez pas eu le temps d’envelopper vos véritables sentiments dans un voile de dérision, de les masquer derrière une plaisanterie ou un sarcasme protecteur.” (idem : 94). As investigações de Andrau permitiram-no recolher informações das fontes mais diversas, porém, parece ir em direção à descrença em relação ao sarcasmo e aos sentimentos de Cossery.

As mulheres que amo cansam-me. Ser simpático, indulgente durante três ou quatro horas torna-se cansativo (...) No meu caso, nunca me deixei empurrar pelas mulheres. Antes de mais, porque construí minha carreira sozinho. (Cossery apud Mitrani, 2002: 39).

Uma vez, ao ter a infelicidade de encontrar-se com uma ex-amante, Cossery a escuta contar todo percurso de sua vida: “*Trois enfants, deux divorces, quatre déménagements. Et toi ?*» «*Oh moi, rien n’a changé, lui répondit Albert Cossery. Je fais toujours la sieste, sur le lit où j’étais couché quand tu m’as quitté*”¹⁵⁶. Ademais, dada a forma libertina em que ele vivia, o casamento era algo impraticável – os amigos próximos diziam que ele muito se satisfazia de dizer a infinidade de amantes que teve ao longo da vida. Inclusive, um dos motivos para escolher o Hotel Lousiane, era dentre outras coisas, a quantidade de modelos e atrizes francesas que lá se hospedavam.

Para Cossery, o casamento representava atender um número excessivo de prestações de contas sociais que ele procurava evitar. A mulher, dizia ele, tinha o poder de empurrar o homem para o trabalho e para uma vida repleta de obrigações desnecessárias. Quando lhe perguntavam o segredo da longevidade, respondia: “Se continuo vivo – argumentava – é porque nunca tive filhos, ni esposa, nem contas de eletricidade para pagar” (Cossery apud Siula, 2008). Havia levado a cabo sua própria revolução – uma revolução muito particular, que os situacionistas tentavam mostrar como sendo a única real. Cinco anos após o breve ensaio de casamento, Cossery escreve o seu romance de maior sucesso, *Mendiants et orgueilleux*¹⁵⁷, onde as teses principais de seu pensamento estarão sistematizadas pela primeira vez¹⁵⁸.

Por dois anos consecutivos Cossery perderá dois grandes amigos: Boris Vian em 1959, e Albert Camus, em 1960. Ambos o acompanharam na vida boémia parisiense numa “amizade de pessoas que amam a vida, que amam as raparigas bonitas” (Cossery apud Mitrani, 2002:16). Nada mais interessante que imaginar um diálogo entre Camus e

¹⁵⁶ Cossery, la dernière sieste. In: *Libération: le journal électronique*. Culture, 23 de Juin 2008.

¹⁵⁷ Este mesmo romance será adaptado para a banda desenhada e para o cinema pelas mãos da realizadora egípcia Asmaa El-Bakry

¹⁵⁸ Raymond Espinose, pesquisador da obra de Cossery, resume o principal pressuposto de sua filosofia da seguinte forma: “*l’intelligence a été donnée à l’homme pour lui permettre de dresser le constat « d’éternelle imposture » sur laquelle repose la marche du monde ; une fois cette prise de conscience effectuée, la vie se révèle belle et joyeuse, le monde merveilleux. Il s’agira alors de ne viser que son accomplissement, dégagé le plus possible des contraintes exercées par le léviathan social.*” (Espinose, 2008)¹⁵⁸.

Cossery – um militante em busca de demonstrar a importância da conscientização e da solidariedade e um seguidor da doutrina de Salomão - nada de novo debaixo do sol. De qualquer forma, imagina-se que ambos riram bastante do discurso engajado de Sartre. Há determinados diálogos em seus livros, como veremos mais tarde, que parecem verdadeiras alusões a momentos fraternos com Camus.

Após 36 anos ininterruptos em França, Cossery retorna ao Cairo – mesmo ano em que é publicado *Un complot de saltimbanques* – romance que, como os demais, está carregado de alusões a si mesmo. À proporção que era conhecido em França, torna-se desconhecido no Egito – uma vez que a onda de nacionalismo deixa de ver com bons olhos a produção francófona do Egito dos anos de 1920-1960. Em 1984, aos 71 anos, Cossery publica *Une ambition dans le désert*, seu livro de menos sucesso – pouco comentado pela crítica. Nessa época, era difícil encontrar quaisquer obras suas nas livrarias. Podemos conjecturar os inúmeros motivos que não trouxeram visibilidade a esse romance. A opinião de Cossery é que, além do tema “ser demasiado pesado”, o editor pouco fez para distribuí-lo de forma adequada nas livrarias¹⁵⁹. Esse livro se torna emblemático pelas palavras proféticas que contém. Cossery escreveu um romance que tinha como temática um problema que mais tarde iria acontecer naquela mesma região. Contudo, a crítica talvez tenha ignorado o livro por dois motivos: Primeiro, por não acrescentar nada de novo a trajetória de sua obra; segundo, por ser demasiado sério para ser de sua autoria, pois, de fato, no livro faltam as boas troças tão comuns nos seus escritores anteriores.

Ao decorrer da escrita de seu último livro, *Les couleurs de l'infamie*¹⁶⁰, inicialmente intitulado *Pequenos Ladrões e Grandes Ladrões*, Cossery é diagnosticado com um cancro de laringe. Após a cirurgia, Cossery perde quase em absoluto a fala. Com o estado de saúde debilitado, passa a circular menos nos locais onde tanto frequentou. A paisagem também não é mais a mesma. Cossery era o último dândi numa Paris que no fim de sua vida, ele não conseguia mais reconhecê-la. Azul, era a cor que

¹⁵⁹ Cossery parecia não ser muito simpático com seus editores: “Sem qualquer diplomacia, para sublinhar a diferença de pensamento com Luís Oliveira, que sabia ser o seu único editor em Portugal, Cossery definiu-o certa vez como um “comerciante” e chegou mesmo a duvidar das suas qualidades.”. Publicado no jornal, o Público, em 27 de Junho de 2008.

¹⁶⁰ Por duas vezes Cossery parece ter profetizado em seus livros. No caso de *Les couleurs de l'infamie*, podemos fazer uma alusão direta ao atentado às torres gémeas em 11 de Setembro. Justamente a partir de uma interpretação inversa, de que os grandes ladrões foram os responsáveis, e não os pequenos ladrões.

ele usava para identificar Paris, nos últimos tempos dizia que a cidade havia se tornado cinza¹⁶¹. Além de Camus, que nascera no mesmo ano, somente 4 dias após seu nascimento, o restante dos seus amigos “*Ils sont tous morts. Il ne reste plus qu’elles*”.

Seu estado de saúde debilitado aborrece-o, já não pode caminhar da mesma forma por causa da artrose, tampouco pode falar; mas ainda assim, diz estar feliz por poder enxergar. E, tal como no começo de sua vida, a leitura o acalenta. Após a escrita de seu último livro, Cossery anuncia que não mais escreverá. Mesmo seu último romance não esconde o ar de interrupção abrupta, parece ter sido suspenso sem nenhuma explicação. Ainda assim, o livro recebe o Prêmio Mediterrâneo de 2000, que para ele não tinha nenhuma importância, dizia que não era preciso prêmio para quem sempre soubera para o que havia nascido.

Na madrugada de 22 de Junho de 2008, Albert Cossery morre enquanto dormia no mesmo quarto de hotel que resolveu se instalar desde 1945. Havia neste quarto alguns livros, poucas peças de roupas, e um único objeto que o escritor resolvera não vender para pagar as dívidas: uma pequena estátua de uma mulher esculpida pelo amigo já falecido, Alberto Giacometti. Cossery acreditava que se tivesse guardado todos os pequenos presentes que recebera estaria hoje bilionário. Com efeito, a estátua de Giacometti foi a única peça a resistir o despojamento do escritor – um pequeno pedaço do Egito, dizia Alexie Lorca, colunista do *L’Express*.

A primeira vez que estive em Paris, decidi visitar o Hotel Lousiane. Fascinava-me mais tentar captar a ambiência das ruas agora mortas de Paris, a tentar qualquer contato com o escritor. Deambulei nas ruas vizinhas e conversei com diversas pessoas acerca do escritor. Normalmente, os livreiros e jornaleiros o conheciam. Falavam-me

¹⁶¹ Com efeito, o vislumbrar de uma Paris decadente não é uma percepção privilegiada de Cossery. Podemos encontrar demais escritores que apontavam para essa mesma ambiência de uma cidade agora desencantada. Alguns, como Eugène Ionesco, chegam a ser bem objetivos quanto a este sentimento: “Nessa horrível Paris, nesta Paris inabitável e neste bairro insustentável. Este bairro, o famoso Montparnasse, dezenas de cinemas, dezenas de boîtes nocturnas, cheias de turistas sem conto, burueses, comilões, ainda po cima alegres, e toda esta populaça hostil, agressiva, uma juventude insolente, desenvolta, que seria suportável se não fosse agressiva. Ou serei eu que a julga agressiva desde que deixei de ter juventude, desde que a minha timidez física aumenta com a idade? O que eu gostava desta cidade quando era novo. Era tão habitável e viva esta cidade, com uma outra juventude de rosto mais calmo, era mais intelectual a multidão, mais elegante as mulheres, mais cuidados os homens, não deixava de ser insolente, mas era uma insolência cheia de encanto. Que vida agradável que se podia aqui levar. Afigurava-se-me uma espécie de paraíso. (...) Sim, que bonio devia ser quando Paris era cheia de jardins. Paris, hoje, anti-Paraíso, o Purgatório ou mesmo o inferno” (Ionesco, 1998:105-106).

dele com um tom de obviedade, algo do gênero: “Claro! Monsieur Cossery”. Entrei no supermercado onde Cossery costumava comprar pequenas coisas para comer, tentei em vão puxar qualquer conversa com os funcionários. Em suma, fiz um papel esquisito – uma espécie de fã descrente da própria “arte de viver” do autor. Na verdade, minha crença acerca de seus “romances-parábolas” oscilava ao sabor de minha vida incerta. Contudo, havia um tom de paz em torno daquilo tudo que eu procurava buscar – a biografia de Cossery era tal como um Jardim de Epicuro. Lembro-me quando, nesse mesmo ano perguntei ao recepcionista do Hotel Lousiane, se eu poderia ver Cossery, ele respondeu-me “Se você fosse uma garota, possivelmente ele desceria”. Deixei um exemplar de *La violence et la dérision* na recepção do estabelecimento. Pedi ao recepcionista que mostrasse ao escritor um pequeno meu pequeno bilhete a dizer: “*Monsieur Albert Cossery, seus livros são muito importantes para mim. Sou brasileiro. Abraço, Thiago Sales*”. No outro dia passei na recepção e o sujeito entregou-me o livro autografado: “Com amizade, Cossery”.

Passados dois meses, vejo uma pequena nota de jornal acerca da morte do escritor. Causas naturais, idade avançada, um certo ar de tristeza nas notícias – embora falecido com avançada idade e confessado sempre ter aproveitado tão bem a vida. A verdade, é que se escreve sobre Cossery com a ressalva de que ele foi pouco “prestigiado”. Numa de suas entrevistas, indigna-se por ser o único escritor em que os médias nada divulgaram acerca do câncer que lhe acometeu. Sobre a doença, fala com certo remorso: “*Je suis le seul écrivain à qui le cancer n'a rien rapporté!*”¹⁶² E, o *Ahram*, tradicional jornal egípcio que seu pai costumava ler, divulgou notas a justificar a obliteração de sua obra no Egito:

Além do esforço de fazer o trabalho de Cossery circular de volta em seu país natal, o Egito, mesmo produzindo filmes adaptados do seu livro, sua adoção da língua francesa e sua longa estadia em Paris fizeram-no, inevitavelmente, mais famoso em França¹⁶³.

¹⁶² Pequena declaração extraída de um artigo publicado L’Express em Dezembro de 1999 intitulado: “*Albert Cossery, l’hôte de la chambre 58*”.

¹⁶³ <http://weekly.ahram.org.eg/2008/904/cu3.htm>.

6.1. Homens do mediterrâneo

Nahda é o nome que se dá à reforma cultural ocorrida no Egito – algo a se refletir na música¹⁶⁴, na poesia e na literatura. Uma espécie de renascimento filho da contraposição de realidades a fascinar dirigentes islâmicos. Entrechoque de realidades causado pela invasão napoleônica a suscitar modelos educacionais e políticos e impelir estudantes do mundo árabe para as universidades europeias. A cultura francesa, naturalmente coesa e repleta de uma imagética tão peculiar, serviu de modelo para que Muhammad Ali (1769-1849) utilizasse o Cairo como palco para o espetáculo de renascimento da cultura árabe. Porém, se debruçar sobre esta última é se esbarrar com resquícios fenícios na Síria, reminiscências coptas no Egito, zoroastrismos no Irã e, finalmente, excessivo cosmopolitismo por todo lado. Cossery corresponde há um segundo momento deste renascimento – àquele que utilizava as figuras típicas da cultura local para denunciar a miséria em que vivia o povo. Tal como Georges Henein e os demais participantes do *Art et Liberté*, Cossery desejava denunciar a hipocrisia em tentar erigir um discurso nacionalista viscoso, ligeiramente míope, e distante da realidade nativa. Para isso, Cossery se afastou – posicionou-se à parte dos demais. Adoptou o francês como língua. Tentou imigrar para os Estados Unidos, tentou viver em Paris, tentou falar dum outro tipo de Egito, diferente daquele que os discursos nacionalistas, cansados de estrangeirismos, queriam forjar. Com efeito, Cossery acabou se afastando demais.

Naguib Mahfouz realizou um percurso distinto. Embora seus livros também denunciasses as condições miseráveis em que vivia o povo, acabaram por se tornar

¹⁶⁴ Sobre o renascimento musical é importante citar o *Congrès du Caire* ocorrido em 1932. O Egito se torna independente da Inglaterra em 1922. No entanto, mesmo após esta data, o país ainda se encontra fortemente influenciado pela tradição europeia. Talvez, porque os egípcios utilizavam a língua e a cultura francesa para fazer “afronta” à cultura inglesa. Espelhar-se no país de Voltaire era preferível a adotar quaisquer ornamentações anglo-saxônicas. É nesta ambiência que O Rei Fuad I, baluarte do nacionalismo egípcio, seguirá as recomendações do pintor e etnomusicólogo francês, Barão Rodolphe d'Erlanger. O tal do Barão sugeriu uma “recuperação” da tradição autenticamente egípcia e, por conseguinte árabe, através de um levantamento histórico singular: o *Congrès du Caire*, em 1932. Este evento trouxe delegações dos mais diversos países árabes (Tunísia, Marrocos, Argélia) acompanhados de diversos “grupos da tradição” na tentativa de realizar um registro único. Documentar, catalogar, apreciar e, no mais, discutir o futuro da tradição musical árabe. Ademais, recapturar uma música quase perdida em meio ao universo cultural europeu que dominava o país.

“ícones” do nacionalismo egípcio. Afinal, antes de escrever sobre um cotidiano marcado por uma galeria de marginais a tentar sobreviver, Mahfouz escreveu romances históricos e artigos dos mais diversos acerca dos faraóis e do mundo islâmico. Mahfouz também exaltou, muitas vezes, a língua árabe. Cossery não, Cossery a abandonou. Mas, o que houve de fato?

Há uma passagem de *Dark Labyrinth*¹⁶⁵, romance de Lawrence Durrell, em que uma personagem afirma algo curioso sobre Braid, o alter-ego do autor e personagem principal do romance. Neste trecho que corresponde à primeira parte do livro, uma velha senhora sente que o pobre Braid foi tomado por uma fatalidade, algo que ocorre a alguns indivíduos:

- Você se tornou um homem do Mediterrâneo, não é? – disse a velha dama, concentrando no rosto dele os seus olhos educados, semelhantes a duas lentes térmicas sombreadas por aquele absurdo chapéu de palha. – São coisas que acontecem às vezes a certas pessoas, sabe? (1986:55)

Durrell descreve tal cena como se a velha senhora tivesse constatado uma espécie de “possessão”, como se uma entidade típica do mediterrâneo houvesse tomado conta do corpo do autor. Um estalo, um momento de ruptura, um instante de cisão e consequente percepção de que tudo já está posto – de que a repetição de todas as coisas não é um martírio, outrossim, a oportunidade para se maravilhar todos os dias com a graça do cosmos. Para um “homem do mediterrâneo”, a sombra carrega o peso da sensualidade, e não da amargura. A praia não sugere o descanso, mas sim, o instante da entrega. E, por fim, qualquer tragédia que ocorra no mediterrâneo é imediatamente aceite como parte do espetáculo – como o gratuito jogo da vida. E os homens ficam com aquele olhar desleixado de quem tudo viu. E, de fato, Cossery fala do Egito na condição de “homem do mediterrâneo”. Na verdade, grande parte das figuras da literatura que andavam no seu “bando” sofria desta mesma patologia. Henry Miller, que faz da Califórnia um mundo helênico – aqui, eu me refiro ao seu olhar sobre a praia de Big Sur descrito no romance homónimo. Jean Genet, para quem as prisões e as cidades oferecem a mesma graça dos portos onde marinheiros e recitam sonhos e violência. Boris Vian, que nos fala de sua “Exopotâmia” e de seus arqueólogos a devorar múmias e construir uma estrada que nos leva a lugar algum – afinal, tudo é o mesmo por todo lado. Durrell, a compreender que o valor do enigma de Justine é o próprio enigma de

¹⁶⁵ Utilizamos a tradução brasileira da obra *The Dark Labyrinth* publicada originalmente em 1947.

todas as coisas. E, por fim, Albert Camus, o mais confesso de todos os mediterrâneos ao descrever as núpcias com o verão de Argel. Para além das próprias figuras que andavam com Cossery, é mister lembrar das impressões de Panait Istrati¹⁶⁶ acerca do mediterrâneo. Este último, conhecido pela apreciação da temática do “vagabundo”, via no mediterrâneo terreno profícuo para contemplação de um espetáculo majestoso: “Mediterrâneo... Penso desmaiar quando, pela manhã, meus olhos, de repente, são ofuscados com sua imensidão.” (2011: 4).

Com efeito, nada disso é suficiente para dizer que houve uma “escola mediterrânea” na literatura. Entretanto, Cossery parece mais inserido nessa atmosfera que àquela correspondente a “literatura francesa” e a “literatura egípcia”. Inclusive, é curioso perceber como figuras outras, tais como Samuel Beckett, Émil Cioran e, até mesmo, o próprio Jean-Paul Sartre, afastam-se desta ambiência tão facilmente encontrada nos escritores acima. Afinal, esses três ícones da literatura e filosofia apreciam a beleza com sofrimento e mergulham na sombra com torpor. A dádiva da vida, mesmo em sua aparente irrelevância, é o fenómeno que parece agregar e fascinar o “homem mediterrâneo” apontado por Lawrence Durrell.

Contudo, é preciso deixar claro que há também diferenças abissais na obra destes autores. No caso específico de Camus, o fardo da miséria tem outro peso que àquele encontrado na obra de Cossery – para o segundo, o “excluído” é detentor de uma condição ancestral que lhe possibilita ver a vida sob um prisma por vezes mais leve e libertador, o que difere enormemente da defesa, por vezes engajada, dos excluídos apresentados nos primeiros trabalhos de Camus. Assim como, em Lawrence Durrell, o amor representa sofrimento e eterno confronto com nossas verdades. Já em Cossery, o “amor romântico” é rarefeito e faz parte de uma estratégia para sufocar a vida. Em Jean Genet, os miseráveis estão para além do bem e do mal, mais ainda, não há em seus trabalhos uma visão clara do “inimigo”. Em Cossery, por sua vez, há uma distinção clara entre os “impostores” e os homens de bem – que, neste caso, são os vagabundos que abdicaram da existência submissa ao trabalho. E, há ao mesmo tempo, semelhanças enormes entre o trabalho de Cossery e Émil Cioran ou Naguib Mahfouz. No caso de Cioran, uma veia gnóstica facilmente encontrada nos romances de Cossery. No caso de

¹⁶⁶ Escritor bastante apreciado pelo próprio Cossery.

Mahfouz, o mesmo reconhecimento de certas figuras típicas do Egito e do “sábio” senso de humor a ornamentar toda reflexão acerca da condição humana.

O homem se fez excessivamente presente no “meio do mundo”. E alguns parecem ter a alma mais aberta para se encantar com este universo que se foi. Como se o espírito da velha Alexandria se apossasse daqueles sujeitos destinados a serem seduzidos por essas entidades que se apoderam de corpos e estruturas. Mesmo aqueles que estiveram distantes do Mediterrâneo, como Boris Vian, parece apreciar as manifestações das suas próprias culturas, como o existencialismo exagerado de “Jean-Paul Partre”, a partir de um farol distante, dum deserto inóspito, da absurda “Exopotâmia”. Nada há de tão sério que um farol distante não ilumine na sua necessária pequenez: isto porque, diante da “lógica da passagem”, àquela que parece imperar no mediterrâneo, tudo é ligeiro e fascinante em sua gratuidade. E, sentavam-se no Café de Flore tipos diversos, porém, aqueles a quem o mediterrâneo tocou pareciam compartilhar uma mesma linguagem – sustentada quase sempre pela sensualidade e pelo prazer de deambular. Panait Istrait encontra nesta geografia a libertação de seus escritos – afinal, é após a contemplação do mediterrâneo que o escritor confessa a paixão pelo deambular gratuito. É o mediterrâneo que retira seus escritos da esfera política e o seduz para tentar descrever quão imensa pode ser a intimidade suscitada pelo mar.

Capítulo II - O sério ato de não tomar o mundo a sério: o método de Albert Cossery

Quand on arrive à rire de ce qui vous arrive, personne ne peut rien contre vous.

Albert Cossery

Restringe-te e examina-te. Tira o que é supérfluo [...] Não cessa de esculpir tua própria estátua.

Plotino

O reconhecimento de um mundo de impostura poder-nos-ia trazer a necessidade de viver segundo o sentido do trágico, contudo, Albert Cossery promove uma inversão da fortuna – recebe a impostura como presente e vive do riso que a mesma proporciona. Porém, pôr em prática sua própria ética implica pôr à prova uma série de temáticas muito caras a Filosofia, como a serenidade, o ócio e a ironia – até que ponto essas podem ser praticadas sem a devida radicalização das mesmas? A partir dessas duas ações: a radicalização e a inversão, Cossery constrói aquilo que, nesta tese, chamamos de uma metodologia cosseriniana, afinal, esses esquemas surgem como ferramentas analíticas ao decorrer de toda sua obra, expressando, a partir de seus personagens, um procedimento recorrente para abordar as questões que se lhe apresentam. Com efeito, o “método” de Cossery sugere a possibilidade de efectuar diálogos diversos com referências caras à história da filosofia, pois ao extremar as figuras de seus personagens em situações limites, força o leitor a tomar posições, permitindo-nos a nós, hermenutas, estabelecer um determinado tipo de diálogo com a história da filosofia, pois enquanto esta última debruça-se sobre abstrações, retirando de situações princípios gerais, o método de Cossery, pelo contrário, extrema tais situações a partir do ridículo e da inversão. Assim e, por exemplo, pensar o “ócio” sem a prática da “preguiça” e, ou, a ironia sem o exercício do escárnio, configura-se como algo estéril e pouco contundente.

1. Da lucidez na obra de Cossery

Por recomendação de meu orientador entrei em contato com um senhor egípcio, detentor de imensa erudição, que lecionava na Universidade de Évora. Na ocasião de uma visita à Cidade do Porto, o professor convidou-me para sentar-me com ele numa pastelaria situada nas típicas ruas aladeiradas da cidade. Pedi café, ele pediu chá. Num Portugal acizentado pelas pedras e pelo tempo, o professor Adel Sidarus resumiu Cossery nos seguintes termos: “*Cossery resgata para a literatura um elemento bastante oriental, algo que parece esquecido, aquilo de deixar o tempo passar*” – disse enquanto gesticulava a mão de forma bastante leve. Sidarus, falando numa calma profunda, aproveitava as pausas e “ria sério”. Este tipo de riso, do Professor Sidarus, me foi revisto tempos depois numa madrugada em que permaneci à espera de um autocarro para Madrid, quando tive o prazer de ajudar uma senhora marroquina a transportar uma série de malas. Após amontoarmos uma imensa série de maletas e sacolas, descansamos nos bancos da rodoviária enquanto ela contava-me sua vida, em suma: um casamento mal sucedido e uma série de pequenos fardos econômicos causados por familiares próximos. A senhora marroquina, enquanto falava, ria e chorava ao mesmo tempo. Perguntei: “*você está chorando ou está rindo?*”. Ela então me disse: “*estou rindo por um olho e chorando pelo outro*”. Claro, não segurei meu próprio riso. Mas enfim, aquilo me parecia tão curioso, pois brasileiros parecem mais dicotômicos, mais “exatos” em suas expressões - ao contrário do que propõe os discursos pós-modernos acerca do Brasil¹⁶⁷. Ou seja, brasileiros ou riem demais, ou choram demais e, aquela experiência, de alguém que rir-se daquela forma, era bastante nova para mim – uma percepção peculiar do sentido do trágico.

Esse elemento apontado por Sidarus, “*essa coisa de deixar o tempo passar*”, associado ao “riso sério” que encontrei perdido no lamento da senhora marroquina, permitiu-me olhar a obra de Cossery sob um todo coeso onde problemas diversos são tratados sempre da mesma maneira: não há nada tão sério que o tempo não leve – e mesmo essa verdade, assim apresentada, o tempo pode levar, eis a grande piada. É como

¹⁶⁷ Aqui me refiro, por exemplo, aos trabalhos de Michel Maffesoli (2000; 2001) e a ideia, comentada em palestras realizadas em território brasileiro, de que o Brasil sempre foi “pós-moderno” por se esquivar às dicotomias rígidas.

se as verdades do dharma não fossem verdades. Tudo se apresenta sob uma irrelevância e uma fugacidade profunda, tão profunda que deixa de ser irrelevante. E, inevitavelmente, todo ato que façamos será uma singela divagação. E tudo isso é muito patético, e muito sério. Tudo isso merece um olho para o riso, e um olho para o choro. Entretanto, para “desvelar” esse estado de coisas, Cossery promove um composto de exercícios práticos, um conjunto de jogos de inversões e caricaturas que desnudam a verdadeira face do planeta: um local de imensa e claustrofóbica impostura, porém, que nos dá a oportunidade de sermos eticamente irresponsáveis – e, de fato, tal contrassenso constitui-se num pilar central na obra de Cossery. Há, portanto, imensa diferença entre “saber que nada é eterno” e “essa coisa de deixar o tempo passar”. No primeiro caso, temos uma proposição regida por um sentido ético bem definido: necessariamente, nossos anseios e sofrimentos vão se diluir. No segundo caso temos um convite para delegar nossas preocupações para “alguém levar” – como se toda tormenta fosse o convite para cruzarmos o braço e desfrutarmos um conjunto de dádivas, inclusive, a *graça da preguiça*. É este método, assente numa ética da divagação¹⁶⁸, que pretendemos apresentar neste momento. Com efeito, tal “método” fomenta a construção de um típico herói cosseriano a desfilar por quase toda sua obra. Após isto, a partir da obra do autor, podemos propor uma “tradição da fugacidade e da divagação” raramente apontadas.

Obra após obra, Cossery propõe o exercício de reinterpretação de toda tormenta que atinge o homem a partir de um conjunto de inversões e caricaturas construídas ao sabor das oscilações de humor do divino. Com efeito, para boa utilização de tais esquemas “metodológicos”, Cossery exige do “homem” um aguçado sentido de lucidez para devida percepção das inversões por ele propostas. O ponto de partida é a compreensão de que o mundo funciona sob o eixo nefasto de uma “impostura” ancestral, bem próxima do que pensavam muitos grupos gnósticos da antiguidade. Nas palavras do autor, a partir da utilização do vocabulário popular, há uma “*filha da putice*” celestial a perpassar o funcionamento das coisas. Com isto, Cossery fala “*as coisas são o que são*”, pois não há, em toda sua obra, nenhum momento específico por onde tal impostura seja justificada ou tampouco a descrição precisa ou aproximada do momento

¹⁶⁸ A divagação, apresentada de maneira breve na Introdução desta dissertação, será esmiuçada em dois momentos: no terceiro capítulo, quando a introduziremos a partir do personagem Bayoumi, o domador de macacos, e, no sexto capítulo, onde será detalhada a partir de ligeiro panorama histórico. Tais momentos correspondem ao final da primeira da segunda parte respectivamente.

de sua gênese. Sabe-se apenas que ela sempre esteve presente e suficientemente manifesta para que possamos perceber seus efeitos. Na verdade, é necessário refletir sobre a mesma, ou melhor, é necessário dissecar as manifestações da mesma a partir do vislumbre de uma série de espetáculos cotidianos por onde pulula tal impostura. O que faz Cossery é apresentar “caminhos” específicos para reinterpretação dessa impostura e, assim, nos oferecer pequenas dádivas escondidas por detrás do caos. Após a devida depuração dos dejetos deixados pela impostura que sustenta o mundo, adentraremos num regime de existência revoltosamente serena – se é que isto é possível, mas, em suma, trata-se, também, de mais uma inversão: revoltar-se serenamente.

Afinal, o que há no mundo para os ricos? A ansiedade da ambição impulsionada para o consumo e a interminável angústia de tudo querer. E, afinal, o que há no mundo para os miseráveis? O fardo insustentável da miséria. Que se vê ademais? Escândalos de corrupção? Cerceamentos de liberdade travestidos em discursos politicamente corretos? Discursos revolucionários invejosos do poder? E o corpo, sempre frágil, a presenciar tudo isto. Mas, como encontrar serenidade imerso nisto tudo? Afinal, estamos a falar dum mundo em chamas consumido por séculos de impostura. Como utilizar a matéria bruta de uma “indignação causada pelo reconhecimento da impostura” num motivo para galgar uma existência prazerosa e, ou, “superior”? Para Cossery, a partir do exercício de uma contemplação jocosa, tatearíamos enfim uma oportunidade.

Por isto tudo, a caricatura e a inversão denotam dois princípios centrais na obra de Cossery, dois princípios que denominamos de inversão e caricaturização, que podem ser observados do seguinte modo: O conjunto de situações por ele criadas, embora inspiradas em experiências vivenciadas ou observadas diretamente no período em que viveu no Egito, partem de um realismo fantástico a “intensificar” determinadas temáticas muitas vezes abordadas na história da filosofia, tais como: a ironia, o ócio e o trágico – transformadas, respectivamente e, a partir de certas inversões e caricaturas, em escárnio, preguiça e irresponsável liberdade. Ao exagerá-las, Cossery faz-nos ver, nestas temáticas, uma instância “ridícula” que normalmente passa despercebida. A inversão coaduna-se a esta prática de exageros imagéticos, pois é possível observar uma “dádiva” por detrás de situações e condições excessivamente graves – tais como àquelas em que vivem a maior parte dos personagens de seus romances. Ao intensificar temáticas diversas, Cossery as caricatura e, conseqüentemente, tira proveito das situações: eis o momento em que surgem seus heróis. Esses personagens são o justo resultado do

exercício de intensificação do real e a subsequente recolha de seus frutos. Com efeito, convém lembrar aquilo que fora exposto no primeiro capítulo: Cossery dialoga com aquele tipo de filosofia a qual Pierre Hadot e Michel Foucault desejam recuperar, um “pensamento” necessariamente vivenciado/encarnado. Por isso e, até certo ponto, Cossery intensifica tais temáticas ora através de exemplos literários ora através de atitudes pessoais sutilmente “alardeadas” em seu trajeto biográfico. Certamente, sua vida correspondia ou, ao menos, tentava corresponder, às situações encaradas pelos seus personagens. Caricaturar, intensificar, radicalizar temáticas caras à filosofia abre espaço para o conjunto de inversões propostas pelos seus heróis; sendo assim, a triste idéia de que toda revolução está fadada ao fracasso corresponde à dádiva de um descanso compulsório, mas prazeroso. O vislumbre disto tudo só ocorre numa busca desenfreada pela lucidez, ou, por um tipo de lucidez proveniente do exagero.

Pitigrilli, escritor e jornalista italiano, apontava nos anos 50 a chamada “crise do paradoxo”. Acreditava ele que, ao decorrer da história, a utilização do paradoxo vinha sendo negligenciado e, conseqüentemente, estava a obliterar nosso poder de lucidez. Em Pitigrilli, o império da razão e da lógica, que ainda a duras críticas e revisões acaba por tornar-se cada vez mais sólido, acabou por retirar de nós o prazer de ver o real sem tanto temor. Para ele, o paradoxo desconstrói a caricatura do real que teimamos em chamar de real. É um elemento que desafia a razão através do bom senso¹⁶⁹. O paradoxo deixa a ver o detalhe que costumamos chamar de detalhe e que, ao mesmo tempo, é a estrutura fundamental do real: “Por isso, tenho para mim que o paradoxo não é a caricatura da verdade, mas – quando muito – a caricatura do retrato convencional da verdade” (Pitigrilli, idem: 22). Nessa obra específica, Pitigrilli, não cansa de demonstrar a força do paradoxo a partir de inúmeros exemplos, citando desde os antigos gregos e latinos, aos escritores contemporâneos, como Oscar Wilde: “É mais seguro pedir que roubar, mas é melhor roubar que pedir” (Wilde apud Pigrilli, idem: 26).

Contudo, parece ter sido uma preocupação constante de Pitigrilli alertar o homem para seu vício em equivocar-se – mesmo que tenha, por mais absurdo que pareça, consciência desse gosto. Há nesse *mamífero de luxo*, eis a definição de

¹⁶⁹ “A razão é impotente perante o paradoxo; e ainda que procure defender-se dele, chamando em socorro a lógica, é obrigada a aceitá-lo tal qual é, e, por mais esforços que empregue para o examinar, para o repelir, para o dominar, vê perturbada a sua agradável serenidade pelo acicate do bom senso.” (Pitigrilli, 1946:35).

“homem” para Pitigrilli, uma *necessidade de se iludir* – somente para parafrasear títulos de duas de suas obras. Essa concepção de homem¹⁷⁰, *mamíferos de luxo*, é também uma forma de fazer-nos tentar vislumbrar quão equivocada está nossa crença em uma suposta superioridade proveniente da razão como um dom humano por excelência. Assim, Pitigrilli parte a colecionar equívocos, encontrados na História, no intuito de ver as suposições tão elegantes que pareceram ser destituídas de sentido quando demonstramos que, a maior parte delas, assenta-se num capricho irrelevante qualquer. E o paradoxo seria então a ferramenta ideal para visualizarmos o pormenor que nunca foi pormenor e que evitamos encarar.

O tema da reconquista da lucidez perdida, que perpassa muitas das obras de Pitigrilli, é também a preocupação do filósofo francês Clément Rosset, que dedicou muitos dos seus livros e ensaios ao mesmo problema: por que é tão difícil ser lúcido? Por que é tão duro encarar o “real”? Ainda mais explícito que Pitigrilli acerca deste tema, chegando a se declarar um emissário desta problemática, Rosset afirma que a história da filosofia é a história da negação do real – este último entendido como algo incomplacente, impossível de dialogar e, por isso mesmo, cruel. Rosset busca desvelar os mecanismos de nossa recusa do real, demonstrando que a criação dos nossos principais conceitos é fruto direto dessa mesma recusa. A natureza, por exemplo, podemos provar que existe uma natureza em-si? Questiona Rosset. Ora, para ele, a forma por excelência de negar o real é a criação de um duplo que, demonstrando-se mais relevante que o dado “confiável” da percepção imediata, mascara verdades. Mas a criação desse duplo não ocorre no plano metafísico, outrossim, em nosso universo ôntico e cotidiano – daí ser difícil perceber os exercícios de negação do real, pois estes ocorrem não a partir de uma sobreposição do “real” pelo “fantasioso”, mas sim, a partir de dados bastante palpáveis que acabam por nos confundir. Para demonstrar o funcionamento de tais engrenagens, Rosset utiliza o caso do personagem da peça de Georges Courteline, Boubouroche, que recebe um alerta do vizinho sobre Adèle, sua mulher. O vizinho conta-lhe que ela está a traí-lo com um jovem rapaz, e que todos os dias o mesmo esconde-se dentro do armário. Num dia, Boubouroche surpreende a ambos, chega repentinamente em seu apartamento num acesso de fúria, afirmando ter descoberto a terrível traição de Adèle – porém, a mesma responde-lhe: “*És tão vulgar,*

¹⁷⁰ O conceito de homem de Pitigrilli nos remete, em parte, ao cinismo de Diógenes – que depena um galo e dá a Platão a coisificação do seu conceito de homem: um bípede sem penas.

nem mereces a mais simples explicação que daria a qualquer outro. Se fosses menos grosseiro seria diferente. É melhor nos deixar!” (Courteline apud Rosset, 1984.14). Diante de tais palavras, Boubouroche prioriza o duplo formulado pela esposa, e acaba por conformar-se a traição, sentindo-se mesmo indigno de uma justificação plausível, negando a evidência incontestável de que a mulher estava de fato nos braços de outro. Assim, Rosset demonstra que, a negação do real, está sobretudo dentro do próprio real – com a criação de um duplo que anestesie nossa percepção de uma instância cruel e incomplacente. Rosset e Pitigrilli pretendem recuperar a lucidez perdida, porém, como Cossery faz isto?

Em *Un complot de saltimbanques*, Samarai, o jovem personagem estudante de veterinária, apaixona-se por uma mulher leviana e faz planos para desposá-la e levá-la para longe do antro promíscuo em que ela vive. Entretanto, Samarai toma tal atitude por acreditar que seu cotidiano leviano é causado pela falta de uma estrutura que a possibilite escolher entre uma vida correcta e uma vida devassa – assim, insiste Samarai: *“J’aime cette femme et je voudrais la sauver”* (2005h: 514). Medhat, personagem que estrutura os pares sempre presentes que correspondem, como vimos, ao próprio Cossery, retruca com firmeza a “parvoíce” de Samarai:

La sauver de quoi, imbécile! s’indigna Medhat. Qui t’a dit qu’elle veut être sauvée? Pour tout du monde elle ne laissera la place privilégiée qu’elle occupe dans cette ville et la sorte de jouissance qu’elle trouve à jouer son rôle de fille séduite et déshonorée. C’est devenu sa raison de vivre. Avec tous tes diplômes tu ne pourras jamais lui donner une raison aussi belle. (idem: 514).

Ante tal episódio, poderíamos supor que a interpretação de Cossery acerca do episódio de Adèle seria próxima à fala de Medhat, que faz troça do amigo que se apaixona por uma mulher leviana: *“La sauver de quoi, imbécile!”*. De certo que Adèle faz parte da impostura, pois por todo lado há *“leur contingent complet d’imbéciles, de salopards et de putains”* (idem, 445). Da mesma forma, podemos supor que os personagens de Pitigrilli decepcionam-se não por recusar que nossa trajetória seja feita de acasos, outrossim, por não aceitarem um a priori deveras gnóstico: Que esse mundo é repleto de vaidades, de mentiras, tal como diria O Pregador. Contudo, a forma como Cossery realiza essa crítica, não está pautada no pressuposto da delimitação exata das temáticas, tampouco na descrição dos pormenores, mas sim, a partir da construção de grandes parábolas que ele resolveu chamar de romances. É a partir da utilização de uma discursividade estética bem próxima As Mil e Uma Noites, ou mesmo às lições dos

mestres sufis, como Rumi. Logo, Cossery radicaliza: ao término do romance, Samarai é morto por bandidos numa noite fria em que chorava pelo amor não consumado/institucionalizado com a personagem leviana. Morreu, afinal, por um amor inventado ao sabor de uma débil atitude. Na impossibilidade de não conquistar o amor da “prostitua massacrada pelo mundo”, Samarai se entrega a uma noite de intenso lamento que, ironicamente, chama a atenção de bandidos locais. Samarai lamenta um amor impossível, lamenta o “mundo”. Mas o leitor, ao se deparar com o drama de Samarai, não cambaleia entre sutilezas, concluindo apenas que a ingenuidade do personagem era, enfim, um comportamento idiota. Os papéis são aqui caricaturas a atropelar quaisquer tentações de imprecisão. Esses exageros, necessariamente cômicos, constituem-se num recurso a priori de toda e qualquer análise levada a cabo por Cossery.

Embora insistam na importância de se buscar a alegria de viver, tanto Rosset quanto Pitigrilli, levaram o mundo demasiado a sério, e assim, esqueceram-se que nossa percepção tende a afastar-se de uma idéia simples: esse mundo é uma impostura. Por isto ambos decepcionam-se com o homem, talvez, por terem construído uma expectativa. O que esperavam então desse mundo? A escrita de ambos atravessa sempre essa mesma angústia: uma catarse da decepção com o homem em busca de uma alegria e de uma força maior, porém, torna-se difícil encontrar a força quando se está decepcionado¹⁷¹. Mas, em Cossery, não há decepção, pois não há decepção para quem nada espera. A partir do reconhecimento de uma impostura eterna, tal como os gnósticos, que vislumbram a mesma como elemento fundante de nosso planeta, Cossery aproveita para se eximir de toda a responsabilidade, e assim, encontra a alegria na indolência – algo bem típico do personagem Gohar¹⁷². Tomar parte nesse mundo é alimentar a impostura¹⁷³.

¹⁷¹ Muito embora haja, em Pitigrilli, uma espécie de “reencanto” a ser devidamente curado nos capítulos subsequentes. Trata-se também de um autor a manifestar a herança da divagação.

¹⁷² Gohar é o personagem principal de sua obra mais conhecida, *Mendiants et orgueilleux*, vimos que se trata dum professor que abandona seu emprego e decide viver como um mendigo nas ruas do Cairo. Como explicitado, tal personagem foi inspirado na figura do folclore turco-persa dum lendário bobo e grande denunciador de falsários e da hipocrisia do mundo conhecido como Hodja (ou “molah”) Nasr-ud-Dîn (“vitória da religião”) (Mauonoury, 2001: 117). Nas diversas lendas acerca dos feitos de Hodja, é notável perceber que ele sempre aponta para aquele elemento imprescindível do real que insiste em ser desprezado, tal como Rosset demonstra.

¹⁷³ Nesse ponto que percebemos uma aproximação evidente entre Émil Cioran e Cossery, pois o primeiro acreditava que o agir é o alimento da maldade, e o último declara que: “*Par quelque moyen que tu*

Para Cossery, ao contrário daquilo que Clément Rosset fez em inúmeras obras¹⁷⁴, não seria preciso edificar uma sutil teoria para apontar nossa esquivia ao real, tampouco seria preciso recorrer a tantos pequenos equívocos dos personagens da História para demonstrar o acaso quase sempre caótico em que estamos lançados – tal como fez Pitigrilli, que se decepciona por tomar o mundo a sério. Assim, muito embora Rosset deseje falar da importância de aceitar o real em sua incomplacência elementar, acaba por construir sua obra sob a seriedade de seu próprio conceito de crueldade. E muito embora ele tenha demonstrado que ao vislumbrar o real, aderimos imediatamente à lógica do pior, acaba por defender com afinco seus próprios conceitos. Enquanto Cossery, ao ser questionado sobre o motivo que o fazia criticar os impostores e corruptos, que roubam o dinheiro dos pobres, e ao mesmo tempo, estar a jantar num restaurante de luxo, responde simplesmente: “Mas eu posso vir aqui, eu sou um príncipe”. Não basta apenas não levar o mundo a sério, Cossery também não se leva a sério – andar como um Dandi, desfilando com o mais belo terno, é uma forma de ir de encontro às suas próprias temáticas¹⁷⁵. Eis o reconhecimento de uma fugacidade essencial a atravessar todas as coisas. E se alguém fosse lhe interpelar a razão de tudo isto, ele iria rir por termos igualmente tomado-lhe a sério demais – “estou a divagar”, talvez dissesse, “tal como divago pelo Saint-Germain-de-Prés”. E como os mestres sufis, diria pelo não dizer, agiria pelo não agir – como se esta fenda causada pela troca deixasse escapar a luz de um dos seus mais importantes princípios, a tolerância: “*La tolérance est le premier de mes principes*” (Cossery, 2005: 590).

O salto que vai do reconhecimento da impostura à alegria de viver é o que diferencia Cossery dos demais filósofos e escritores de seu tempo¹⁷⁶. Para muitos, reconhecer que a existência é um exílio na corrupção, poderia ser um motivo para a angústia e decepção com o próximo, contudo, para Cossery, tal vislumbre é exatamente

collabores à cette saleté de monde, fût-ce par le plus infime travail, tu deviens inmanquablement traître à quelqu'un. Nous vivons dans une société fondée sur la trahison.“ (Cossery, 2005: 588).

¹⁷⁴ Como *L'anti-nature: éléments pour une philosophie tragique* (1989) e a *La logique du pire* (1971).

¹⁷⁵ O dandismo de Charles Baudelaire se constituía numa afronta à moral a partir da estética, a partir de uma beleza que a tudo perdoa e a tudo suplanta. E muito embora houvesse criticado a burguesia a partir da exaltação da figura aristocrática, tomava a própria beleza das situações bem a sério.

¹⁷⁶ Fazer da impostura uma dádiva é um traço encontrado em alguns momentos da obra de Boris Vian, e mesmo de Henry Miller, contudo, não de forma sistematizada e tão objetivamente declarada.

a garantia de presenciar um espetáculo cômico muito interessante¹⁷⁷ - eis a inversão possível num real “excessivamente” cruel. Eis o jogo de exageros e inversões sempre em pauta em sua obra. Esse salto inesperado, em que uma percepção amarga é transformada numa dádiva, perpassa toda sua obra, e nos ensina que a irresponsabilidade de Gohar é um manjar para aqueles que vislumbraram esse sutil presente: Não há solução, e por isso mesmo há solução – não se ter nenhuma responsabilidade com essa engrenagem. Assim, por que iríamos nos decepcionar com uma notícia amarga, mas que, ao mesmo tempo, nos traz tantas coisas maravilhosas? A desconstrução dessa relação – reconhecimento e ação – tão típicas do pensamento ocidental é justamente o momento em que Cossery se manifesta. E tal como uma versão de um Lao-Tse mesclado de sábios cínicos, Cossery sorri mais uma vez. O que seria de nós sem os sacanas? Eles são enfim o sal da terra: “*Les salauds sont le sel de la terre*” (Cossery, 2005: 472). Contudo e, aqui devemos estar bastante atentos, é preciso aguçar as lentes a partir de determinados procedimentos, recorrer a adjetivações e caricaturas exageradas, dizer que alguns são “sacanas, putas e mentirosos”.

2. Do itinerário da lucidez

Em Cossery, perceber que o mundo está assente sobre a impostura é reconhecer que vivemos sufocados por mentiras, tolas mentiras tão nefastas quanto patéticas – portanto, todos os heróis de Cossery vivem o trânsito da percepção lúcida à zombaria desenfreada. Tal zombaria se expressa na caricaturização e exagero de temáticas diversas utilizadas pelo próprio autor, como o escárnio e certo engajamento desleixado.

A caricatura das temáticas filosóficas exige uma resposta à altura. Não é possível desafiar uma realidade deficiente e opressora, tal como descrita pelos gnósticos, sem empreender um conjunto de afiados exercícios e, sem adotar, no próprio cotidiano, uma postura mais rígida e ascética. Tais temáticas só se desnudam com a devida “provação” – é preciso exercitá-las com certa disciplina. Propor a existência de um

¹⁷⁷ “*Tant que tu vis parmi les hommes, ils t’offriront toujours le spectacle de leurs appétits sordides et de leurs sottises. C’est une éternelle comédie, suprêmement agréable aux yeux d’un observateur lucide. Et elle est partout la même*”. (Cossery, 2005: 470).

plano, separado da imensa interdependência material, constituiria, para Cossery, uma invenção metafísica descurada de sua vivência e, portanto, excessivamente desleixada.

Retomemos Rosset: a história da humanidade é a história da recusa ao real¹⁷⁸ – sendo este último sempre intransigente como uma potência que não anseia por discutir e vive a nos atropelar para além de toda e qualquer dicotomia. O real de Rosset é tal como a *natureza naturante* de Espinosa, pois segue seu rumo enquanto potência – substância que nos é imanente e nos espreita. Para Rosset, fechar os olhos para a mentira não nos garante a felicidade, ao contrário, injecta no cotidiano o peso insustentável da ilusão, retirando-nos a possibilidade de uma ação genuína. Ao contrário de todos os pensadores que antes abordamos, Espinosa é confiante em relação ao homem, por acreditar que o conhecimento da perfeição o levará sempre para o melhor caminho. A boa informação é necessária para o bom comportamento, pois o homem bem instruído através das peias da razão estará salvo e conhecerá a verdade e, por conseguinte, fará a melhor escolha. Porém, Espinosa acredita que a única forma de alcançarmos esse tipo de gesto é através da criação – o único momento em que o homem se equipara a essa potência, pois quando criamos, nos posicionamos tal como a *natureza naturante*, não estamos a ser constringidos por forças externas.

Assim, tal como em Espinosa, há uma preocupação central na obra de Cossery de escrever uma filosofia da prática quotidiana, uma Ética pautada no reconhecimento das nossas limitações e na garantia da melhor escolha¹⁷⁹. Assim, se Espinosa anseia em

¹⁷⁸ Tal ideia encontra-se disseminada em muitas de suas obras, porém, encontramos-la com mais ênfase nas obras: *Le réel et son double* (1984) e *Lo real: tratado de la idiotez* (2004b). Ainda assim, suas duas obras de mais conhecidas, *La logique du pire* (1970) e *L'anti-nature : éléments pour une philosophie tragique* (1973), versam sobre a conflituosa relação do homem com a “crueldade” e “incomplacência” do real.

¹⁷⁹ Em Espinosa, o reconhecimento das coisas é importante como uma tomada de consciência, mas ao mesmo tempo, ele aceita que pouco podemos fazer – apenas percebe e reconhece um mundo que se repete, da mesma forma que Heráclito. Em Cossery se dá o mesmo, o reconhecimento da impostura é importante, mas não para efectuar possíveis mudanças estruturais e, tal como em Espinosa, não há livre arbítrio, afinal, os homens estão mesmo *esquecidos por Deus*. Mas em ambos há uma satisfação no reconhecimento que, em Espinosa, vem com a distinção entre um mundo imaginário e um mundo racional, e em Cossery, entre o mundo dos vendidos e escravos, e o mundo dos libertos pela miséria e dos iluminados – a racionalização dessa dicotomia permite a construção de uma ética. Em Espinosa, tal noção surge na última parte da Ética, quando o filósofo fala da “virtude suprema da mente”, a saber, a de conhecer as coisas a partir do “terceiro gênero”, ou seja, conhecer as coisas a partir da compreensão da “natureza” de Deus, no entanto, tal conhecimento não significa qualquer ideia de supremacia, estando o homem sempre refém do “movimento” da natureza. Mas e, com efeito, a consciência desta condição permite, também, o surgimento de determinada “alegria”: “Por isso, quem conhece as coisas por meio desse gênero de conhecimento passa à suprema perfeição humana e, conseqüentemente, é afetado da suprema alegria, a qua vem acompanhada da ideia de si mesmo e de sua própria virtude” (2011: 229). Tal

nos fazer ver o mundo sem o véu da imaginação, Cossery deseja fazer-nos ver o mundo sem o véu da mentira produzida pelos impostores. E, para tal, ele precisa trazer as temáticas edificadas pela filosofia para a instância quotidiana, terminando por perceber a impossibilidade de tratar certas temáticas filosóficas que lhes são caras sem a devida intensificação das mesmas, ou seja, percebendo ser impossível falar de ócio sem preguiça, serenidade sem indolência¹⁸⁰, e ironia sem escárnio. Pois embora Cossery fale-nos de um mundo que sempre gira sob o mesmo eixo, é perceptível na progressão de sua obra uma preocupação com o crescimento da impostura¹⁸¹. Se antes os homens eram atormentados pelos excessos perversos do discurso religioso, hoje, são atravessados por uma gama cada vez maior de falsos discursos¹⁸². Quando estava já sem voz, ele declara que “*La télévision participe à un complot mondial destiné à éradiquer l’intelligence sur toute la planète*”¹⁸³. Os seus dois últimos romances¹⁸⁴ foram acompanhados de uma intensiva preocupação com a complexificação da mentira nos dias atuais. Essa atmosfera, onde a impostura, para operar, recorre à ajuda do medo e da ameaça, faz com que as recomendações de cunho filosófico tornem-se estéreis em face de uma ambiência caótica que nos espreita a todo o momento. Como veremos abaixo, a fina ironia de salão, apontada por Kierkegaard, e o recolhimento para um jardim de sossego, como apontava Epicuro, tornam-se atitudes impraticáveis dado o contexto em que estamos lançados.

Michel Onfray, em sua releitura sobre os cínicos, procurou demonstrar que tais pensadores, quase sempre relegados a uma parte menor da História da Filosofia, nos

“alegria” decorre da saída do “mundo imaginário” para a suprema “racionalização” que ocorre a partir do conhecimento de Deus.

¹⁸⁰ Torna-se complicado utilizar o termo “irresponsabilidade”, pois os personagens de Cossery estão implicados numa ética do escárnio, tal como nos apontou Raymond Espinose (2009).

¹⁸¹ O tema da impostura cresce gradativamente livro após livro, culminando num último romance que trata mais diretamente do assunto.

¹⁸² Tal como nos diz Bruno Latour (2000a; 2000b), o mundo se torna mais complexo na mesma proporção que se proliferam os objetos, aos quais ele insiste em chamar de *não humanos*, formando um agregado que ele opta por chamar *colectivo* ao invés de *sociedade*. Para Latour, o desenvolvimento técnico nada tem de inocente, sobretudo no que diz respeito ao aumento das relações conflituosas – uma vez que os chamados *não humanos* participam de nossa vida nos influenciando e nos transformando numa espécie de híbridos.

¹⁸³ *Une vie dans la journée d’Albert Cossery*, film documentaire réalisé en 2005 par Sophie Leys, Production le GREC.

¹⁸⁴ *Les couleurs de l’infamie* (2005a); *Une ambition dans le désert* (2005g).

trazem uma reflexão fundamental que se torna de suma importância para repensar temáticas consagradas da Filosofia – até onde podemos tomar a sério as clássicas questões da mesma? Eis, para Onfray, a contribuição central dos cínicos. Assim, os cínicos pareciam demonstrar que os dilemas da filosofia platônica não poderiam ser tomados tão a sério por, entre outros motivos, não serem possíveis de se por em prática. E, para comprovar isto tudo, Diógenes caricatura Platão, elevando seus dilemas ao patamar da piada, pois somente assim pode-se perceber a esterilidade de certos impasses filosóficos – episódio emblemático é àquele em que Diógenes, para exemplificar o conceito de “homem” de Platão, a saber, um bípede implume, depena uma galinha e põe-na a mesa para que os sujeitos presentes vislumbrem o “homem de Platão”. Cossery, por sua vez, ao utilizar a própria vida enquanto discurso-primeiro de sua obra, acaba por colocar todas as temáticas de seus contemporâneos a prova. Nesse ponto, podemos aproximar as vias de Espinosa e Cossery, ao ponto de imaginarmos ser a reflexão de Cossery um espinosismo onde a figura do Deus-Natureza é a de um Deus-Natureza análoga ao dos gnósticos – um falso demiurgo que exercita sua potência com o que há de pior. Todavia, essas similaridades metodológicas permitem conclusões muito diversas, pois a “impostura” de Cossery não parece instaurada no cosmo, ou seja, na ordem das coisas, mas sim, nas práticas banais dos seres humanos. Em Cossery, ao percebemos a impostura reinante, podemos aceder finalmente a uma existência mais desleixada e irresponsável, contudo, não há em suas reflexões explicações ou indicações de bom viver.

Rosset, numa obra chamada *L'Anti-nature: éléments pour une philosophie tragique* (1989)¹⁸⁵, identifica a idéia de “natureza” como algo subjacente a todo discurso da modernidade. Para Rosset, aqueles que dizem dominar o verdadeiro sentido da natureza, acreditam saber, também, os ditâmes teleológicos de todas as coisas. E, ao ter a certeza do que está por detrás de quaisquer engrenagens, os homens se iludem com idéias de “sentido” e “propósito”, como se, por detrás do caos, houvesse um princípio lógico – ainda que, tal princípio, seja pessimista e inoportuno. E assim se diz, tal como Rousseau, que o homem é naturalmente bom, ou, pelo contrário e, a propósito de Hobbes, que o homem é naturalmente mal. Poucos seriam os filósofos “não naturalistas”, ou seja, pensadores alheios à idéia de um “foco central” que regula e direciona todas as coisas.

¹⁸⁵ Publicada originalmente em 1973.

Urge pensar: Estaria Cossery imerso no discurso naturalista dos filósofos apontados por Rosset? Ou ainda mais grave: Seria Cossery um escritor que, negligenciando o acaso, optasse por seguir sobre a lógica do pior de que nos fala Rosset? Isso seria verdade se Cossery não houvesse proposto a divagação como um *a priori* fundamental para toda análise. Pois ao invés de tomar a realidade como um palco repleto de fatalidades desagradáveis, recebe-a como um presente muito divertido que lhe proporcionam grandes momentos a serem apreciados, optando portanto em não cair num exercício extremamente difícil: o da aceitação do Trágico, caminho este tomado por Nietzsche, Conche e, afinal, pelo próprio Rosset. Para este último, mesmo as dádivas do acaso nos são entregues de forma incompaciente – não conseguimos dizer que não estamos felizes, pois se estivermos de fato felizes, a felicidade tem a força da intransigência, algo que caracteriza fundamentalmente o real. Porém, é possível aceitar o trágico de fato? Quando o “trágico” nos atinge, como procedemos? Como, afinal, o trágico se concretiza? Tal como em Espinosa, Cossery não anseia por se testar¹⁸⁶. É possível alcançar o ideal de uma vida trágica, tal como fez Rosset em sua releitura de Nietzsche, pondo-se a prova a todo tempo? Ora, se sabemos o caminho da perfeição, não tomaremos nenhum outro. Isso nos leva a entender algo sobre a galeria de personagens composta por Cossery: existem aqueles rendidos à impostura, existem os grandes impostores, existem os que estão à margem de tal forma que nem podem optar e, bem próximo a esses, existem os “iluminados”, os que zombam daqueles que escolhem as vias tenebrosas de um mundo em corrupção. Tal configuração se torna

¹⁸⁶ As ideias dos gnósticos podem ser encontradas numa série de evangelhos não canônicos apelidados como “evangelhos apócrifos”. Muitos desses livros recebem o mesmo nome dos evangelhos oficiais – tal como o Evangelho de Mateus ou de João. Ainda que a interpretação acerca desses livros seja diversa, têm-se, no geral, a ideia de que Jeová representa um “falso demiurgo”, uma espécie de “aberração” incapaz de governar o mundo da forma adequada. Além disso, a ideia de não se por a prova é uma atitude bem típica dos grupos gnósticos, e pode ser encontrada nos evangelhos mais utilizados por esses mesmos grupos, como o Evangelho de Mateus, de Tomé, de Filipe e de Maria Madalena. Neste último livro, encontramos: “Não imponhais mais preceitos do que aqueles que estabeleci para vós, e não diteis nenhuma lei, como o legislador, para que não sejais atormentados por ela”. A ascese, nesse caso, tem o sentido da abstenção para enfrentar um mundo de impostura, uma vez que, para as seitas gnósticas, vivemos sob o julgo tirânico de Jeová. Diz Lacarrière: “Na vida quotidiana, esta recusa dos sistemas de um mundo governado não por homens, mas por sombras, aparências de homens – a que chamarei pseudo-antropos – levou-os a viver à margem de toda a sociedade constituída, a incitar à recusa de qualquer compromisso com instituições falaciosas, a recusar a procriação, o casamento, a família, a obediência a todos os poderes temporais – fossem eles pagãos ou cristãos” (2001:13). A recusa, no intuito de não se por a prova, pode ser percebido de forma mais sutil em muitos momentos dos livros canônicos, como por exemplo, no momento em que Jesus questiona a legislação acerca do adultério no Evangelho de Mateus (5:29): “Se o teu olho direito te faz tropeçar, arranca-o e lança-o de ti; pois te convém que se perca um dos teus membros, e não seja todo o teu corpo lançado no inferno. E, se a tua mão direita te faz tropeçar, corta-a e lança-a de ti; pois te convém que se perca um dos teus membros, e não vá todo o teu corpo para o inferno”.

mais clara a partir do romance *Mendiants e orgueilleux* (1955), quando a dupla Gohar e Yeghen compartilham a consciência de uma impostura planetária e pouco percebida pelos demais personagens, sobretudo pelo policial que os persegue, Nur El Dine. Pares de personagens iluminados tornam-se recorrentes nos romances subsequentes: em *La Violence e la dérision* (1964) Heikal e Karim, personagens que se contrapõem à figura de um governador tirano e impostor; em *Un complot de saltimbanques* (1975) Teymour e Medhat, que desafiam Chawki, um proprietário corrupto (muito próximo à figura de mesmo nome, Chawki, do romance *La maison de la morte certaine*); e, em *Une ambition dans le désert* (1984), Samantar, espécie de herói aristocrata que se contrapõe ao primo e primeiro-ministro, Ben Kadem. Essas figuras iluminadas, que se distanciam enormemente dos impostores, ofertam uma espécie de gramática da impostura. Surge, portanto, uma espécie de consciência diferenciada perante a impostura – há os impostores e, também, os “iluminados” que zombam da impostura.

Contudo, estabelecida essa tipologia dos impostores, pretenderia com ela Cossery alguma ação pedagógica? Alguma ação transformadora do mundo? Essa atitude, pautada num reconhecimento que se traveste em denúncia e “ensinamento”, encontramos-la num homem próximo a Cossery, Louis-Ferdinand Céline, no qual é evidente uma dimensão pedagógica negada por Cossery. Dizemos “próximo a Cossery” porque, até agora, associamos Cossery a figuras exteriores, a saber, pensadores que, embora contemporâneos, jamais foram referenciados por ele, tais como Clément Rosset e Marcel Conche. Porém, podemos reconhecer este tipo de atitude perante a vida num autor que, certamente, influenciou a própria obra de Cossery.

Utilizaremos como exemplo do que foi dito acima, um curto diálogo entre a obra de Céline e Cossery. Sempre que questionado acerca de suas maiores influências, Cossery é bastante pontual, para ele, não há mais que dez bons romances em cada século, assim, entre Nietzsche e Stendhal, jamais se esquece de citar Céline. E, evidentemente, há muitos elementos da literatura deste último que se tornam influências evidentes na obra de Cossery, pois além da contribuição de Céline em trazer para a literatura a linguagem popular, ou seja, o calão e linguajar rude, algo que também influenciou sobremaneira a escrita de Cossery, seus personagens carregam algo sempre presente na obra de Cossery: A descrença no desenvolvimento espiritual da humanidade. Entretanto, esse reconhecimento, que faz convergir a ambiência de ambas as obras, dá a ver a Cossery a

possibilidade de viver na irresponsabilidade – e na obra de Céline, transforma-se em amargura.

Gustin, personagem de *Mort à crédit* (1936)¹⁸⁷, encontra-se saturado de seu trabalho como médico, pois já não suporta alimentar o capricho de seus pacientes – que lhe procuram mais por carência que por doença. Então, ele olha para as nuvens e declara “Hoje será sífilis”. Gustin e Ferdinand¹⁸⁸, diferentemente dos demais, conseguem de fato situar suas vidas na instância de uma indolência constante, entretanto, são golpeados pela amargura - pela vontade de transformar um mundo que lhe parece desajustado. Muito embora Céline apenas descreva de forma detalhada um mundo que arde em impostura através de uma fala já cansada de tanto a vislumbrar, acaba por tomar diversos posicionamentos políticos ao longo de sua vida, inclusive, realizando um panorama geral sobre os culpados nas grandes guerras e, também, realizando críticas sobre as posturas dos países envolvidos – neste caso, França e Alemanha. Essa preocupação, de tentar realizar uma ação pedagógica, que perpassa toda a obra de Céline¹⁸⁹, é abandonada e resignificada na obra de Cossery – como afirmou Irène Fenoglio, não há resquícios de intenções pedagógicas em sua obra. Talvez, por acreditar que mesmo essa última é uma tarefa do impossível, sendo assim, nosso autor, mais uma vez, se esquivará dessa empreitada. Céline também se leva a sério demais.

3. Da impossibilidade da fina ironia e do ócio sem preguiça

Dos pesquisadores de Cossery, Frédéric Andrau foi o único que não se interessou pelas suas obras. Ao contrário daqueles já referenciados no primeiro capítulo, Andrau se dedicou à biografia de Cossery a partir de uma grave suspeita: Será mesmo que Cossery vivia como dizia viver? E, na tentativa de desvendar este suposto “mistério”, Andrau acaba por reconhecer, ao decorrer do livro *Monsieur Albert Cossery, Une Vie* (2013), que os exercícios de ascese cotidianos promovidos por Cossery nem sempre deixavam-o

¹⁸⁷ Nesta dissertação, utilizamos a tradução portuguesa de Luiza Neto Jorge (1986).

¹⁸⁸ Primos que compartilham algumas impressões sobre o mundo e seus pacientes.

¹⁸⁹ Certamente sua maior tentativa se deu em *Mea Culpa*, um panfleto de tom antissemita que apontava as engrenagens que dificultavam a estruturação de uma sociedade “coerente”.

numa situação confortável, ou seja, seguir o curso de seus personagens exigia um esforço nem sempre cômodo ou tranquilo. Cossery vivia, sim, como seus personagens, entretanto, a que custo? Seus exercícios de deambulação e desapego não se constituíam numa prática fácil e acessível¹⁹⁰, e, suas reflexões, eram extraídas justamente do entremeio entre o enfrentamento cotidiano e uma escrita que ocorria sempre no quarto muito simples do Hotel Lousiene.

Independente da discursividade e do texto, Cossery dá como caução de suas idéias sua própria vida. Este esforço de suportar o peso de suas próprias reflexões torna-o distante das coisas de “salão”, pois exige, além de certa “disciplina”, uma postura “radical” ante o próprio cotidiano – as idéias anunciadas pelos personagens de Cossery foram sempre testadas pelo próprio autor. Tal posicionamento pode ser observado na forma extremada como os problemas surgem no horizonte de seus personagens: em *La maison de la mort certaine* (2005d), há uma casa em ruínas que dia e noite anuncia um catástrofe iminente, em *Les fainéants dans la vallée fertile* (2005b), os personagens cultuam ócio a partir de uma preguiça a manifestar-se como um estado letárgico constante, em *Mendiants et orgueilleux* (2005f), para além de um professor universitário que abandona a sala de aula para desfrutar uma vida repleta de ócio e haxixe, há uma galeria de personagens que mal sabem onde vão dormir na noite seguinte, em *Une ambition dans le désert* (2005g), vislumbramos um emirado que se safa ao imperialismo pelo simples fato de não existir qualquer riqueza possível em seu território, constituindo-se num lugar absurdamente irrelevante para o planeta. Trata-se duma forma de ética que tem como caução a própria vida e, nesse caso, se distingue muito de uma filosofia puramente discursiva ou contemplativa – ainda que a contemplação esteja presente na obra de Cossery como um elemento fundamental para compreensão da impostura planetária.

Importa perceber que Cossery foge enormemente ao “discurso de salão” e, ou, acadêmico. Inclusive, mesmo a obra de Camus, produzida “fora” da acadêmica e

¹⁹⁰ Há um episódio específico em que Andrau narra o momento do reencontro entre Cossery e Monique, sua primeira e única esposa, na Brasserie Lipp, em Saint-Germain-des-Prés. Cossery dizia-se sempre desapegado às mulheres, insistindo que na maior parte das vezes elas o aborreciam – impedindo-no, inclusive, de trabalhar o suficiente na escrita de seus livros. Eis a pesquisa de Andrau acerca do reencontro: “À ces moment précis, deux larmes avaient roulé sur vos joues, comme si, surpris par le caractère imprévu de la rencontre, vous n’aviez pas eu le temps d’envelopper vos véritables sentiments dans un voile de dérision, de les masquer derrière une plaisanterie ou un sarcasme protecteur” (2013:94).

situada entre a literatura e a filosofia, parecia-lhe “muito acadêmica”¹⁹¹ e distante das vivências reais. O texto de Cossery era uma consequência direta de sua própria vida - uma espécie de “recolha” dos episódios vividos a partir da reconstrução dos mesmos cenários, a saber, o Egito e as figuras que lá viviam. Logo, para perceber os possíveis contributos das reflexões de Cossery, é necessário perceber a diferença entre uma reflexão retirada de vivências extremadas e, por outro lado, outra mais erudita e filha de uma tradição acadêmica mais formal. Para isso, faremos algumas analogias entre temáticas clássicas da Filosofia que, ao mesmo tempo, são recorrentes no pensamento de Cossery, aqui, nos referimos à ironia que, nas mãos de Cossery, se transforma em escárnio, e o ócio que se transforma em preguiça.

Nós vimos o jovem Søren Kierkegaard estudar a ironia, não obstante, no desenvolvimento de sua obra, a ironia se tornar apenas um aparato da vida estética¹⁹². Kierkegaard escreveu sua tese de doutoramento acerca da utilização da ironia no pensamento de Sócrates e Jesus Cristo – apontando ser justamente esta que promoveria a intersecção entre o pensamento de ambos. Ao decorrer do livro, Kierkegaard nos fazer ver quão evidente é a prática da ironia na vida destas duas figuras, porém, ele acaba por promover uma suspensão repentina ao decorrer do texto, quando afirma:

Era uma vez uma época, e ela não está tão longe, em que também aqui se podia fazer sucesso com um bocadinho de ironia, que compensava todas as lacunas em outros aspectos, favorecia alguém com honrarias e lhe dava a reputação de ser culto, de compreender a vida e o caracteriza ante os iniciados como membro de uma vasta franco-maçonaria espiritual. Ainda nos deparamos de vez em quando com um ou outro representante deste mundo desaparecido, que conserva este fino sorriso, significativo, ambigualmente revelador de tanta coisa, este tom de cortesão espiritual. (2005: 214).

Podemos situar dois problemas bem distintos na reflexão de Kierkegaard acerca da utilização da ironia na vida prática. Primeiro, para exemplificar a utilização da ironia ele lança mão de dois personagens que se situam à beira de uma realidade quase mítica: Sócrates e Jesus Cristo, sendo este último, evidentemente, uma figura sobrehumana, e sendo o primeiro, tão questionável em sua biografia quanto à representação do Cristo.

¹⁹¹ Sobre isso, há um comentário interessante de Frédéric Andrau: “*Vous n’aimiez pas l’écriture trop académique d’Albert Camus, mais vous ne le lui aviez jamais dit*” (2013: 73).

¹⁹² Mais tarde, Kierkegaard irá estabelecer o percurso do ideal estético, ético e religioso, e assim, terminará por afirmar que a ironia, elemento que caracteriza sobremaneira a via estética, é um percurso delicado, apenas o princípio que nos pode fazer tomar o percurso religioso, onde impera a figura de Abraão em detrimento de Sócrates e, por conseguinte, do próprio Cristo.

Segundo, Kierkegaard utiliza dois exemplos radicais, mas termina por utilizá-los como representantes duma ironia de salão, pois se trata de um tipo de ironia que “compensava todas as lacunas em outros aspectos, favorecia alguém com honrarias e lhe dava a reputação de ser culto”. De repente, é como se Kierkegaard esquecesse quão extremos eram os atos do Cristo, assim como, os atos de Sócrates – afinal, terminam ambos sacrificados. Embora que, afora a transformação da ironia num jogo de salão, momento este que acontece no último momento da obra, a conceptualização da mesma nas mãos de Kierkegaard parece-nos exemplar: O irónico é aquele que determina negativamente sua subjectividade. Embora um ferrenho crítico de Hegel, Kierkegaard aqui trabalha com o conceito do real hegeliano enquanto negatividade, para demonstrar que o irónico é “livre e como tal flutuante, suspenso, pois não há nada que o segure” (idem: 227).

Para Kierkegaard, a ironia é liberdade subjectiva que liberta-nos do constrangimento – palavra essa muito cara ao pensamento de Espinosa, uma vez que é a apresentação desta em nossa vida quotidiana que nos diferencia de Deus enquanto *natureza naturante*. Ora, tomemos aqui a figura de Diógenes e Luciano ao invés da figura de Sócrates e Cristo. Os dois primeiros tomaram a ironia como via única para desvelar a verdade que subjaz por detrás dos discursos correntes da época – bem, por que será que Kierkegaard esquece-se de Diógenes? Ademais, Kierkegaard esquece-se da obra de Luciano, onde a ironia é certamente o grande pilar que sustenta sua escrita – vemos isso muito claro em *Hermotimo* e *O Mentiroso*¹⁹³. Se correremos o risco de afirmar que no pensamento de ambos, a ironia é situada no plano do real, perceberemos que o “jogo de salão” apontado por Kierkegaard é insuficiente para utilizar a força da temática no cotidiano. Em Diógenes, não existe ironia sem zombaria, da mesma forma, Luciano não conseguiria transcrever seu pensamento sem cometer certos excessos irónicos que mais parecem momentos de puro escárnio. De certo que isso não significa suplantar a elegância, elemento este que, de acordo com Onfray, mesmo diante da suposta baixeza de Diógenes, parece sempre presente em sua vida. Em Cossery ocorre o mesmo: Há um movimento dialético constante que caminha entre a sutileza e a explosão repentina – entre a ironia e a zombaria, entre o silêncio e o escárnio. Pois para ele, não

¹⁹³ Comparemos a zombaria que Luciano faz em *Hermotimo* (1986) com a sátira a Platão que fez Kierkegaard com o seu *O Banquete* (1953). Não resta dúvida que o segundo constrói uma troça deveras suave em relação ao primeiro. Na verdade, o cepticismo de Luciano é construído por excelência sob a égide de um escárnio incessante.

parece possível a utilização da mesma apenas situando-se no âmbito de uma ironia contida.

Diógenes depeña um galo e diz “Eis o homem de Platão”. Cossery depeña as questões mais caras à Filosofia e Literatura e diz “Eis as idéias impraticáveis de Sartre”. Da fina ironia de Kierkegaard, ele desvela o escárnio. Do ócio de Sêneca, ele nos retira a preguiça e a letargia, da serenidade e da tranquilidade, ele faz nascer o exercício apropriado da indolência. De certo que, escritores como Boris Vian e Albert Camus, amigos bem próximos de Cossery, teceram críticas contundentes à filosofia do engajamento proposta por Sartre, porém, Vian e Camus, nos respectivos *A Espuma e os Dias* e em *A Queda*, tomam muitas vezes as críticas por questões bem pessoais. Muito embora tal fato tenha ocorrido após a escrita do livro, isso não nos faz deixar de pensar que a experiência pessoal do mesmo em relação à fama faraônica de Sartre não o tenha deixado com náuseas. No caso de Camus, pela dissidência no *Les Temps Modernes*. Ademais, são momentos específicos no percurso literário de ambos, pois não vemos traços disto nos demais livros desses autores. Ademais, Vian utiliza diretamente o uso do nome “Jean-Paul Partre” – alusão deveras óbvia a Sartre, assim como, o personagem de *A Queda*, parece-nos uma alusão ao mesmo. Contudo, em Cossery, a ironia vai a direção ao geral, um tipo de ironia mais radical de acordo com Kierkegaard, que ele chama ironia *sensu eminentiori*, esta “não se dirige contra este ou aquele existente individual, ela se dirige contra toda a realidade dada em certa época e sob certas condições” (idem: 221). Agora, por um momento, lembremos-nos de Sêneca. No conjunto de cartas que dirige a Lucílio, ele se esforça para viver no equilíbrio, e diz isso a Lucílio o tempo inteiro:

Há um meio-termo que eu preconizo: que a nossa vida seja um equilíbrio entre o modo de vida superior e o vulgar; que todos olhem a nossa vida como algo acima do normal, mas sem que sejamos uns estranhos para eles (...) Mas quero partilhar contigo o pequeno luvro que tirei do dia de hoje. Li no nosso Hecatão que pôr termo aos desejos é proveitoso como remédio aos nossos temores. Diz ele: “Deixarás de ter medo quando deixares de ter esperança”. Perguntarás tu como é possível conciliar duas coisas tão diversas. Mas é assim mesmo, amigo Lucílio: embora pareçam dissociadas, elas estão interligadas (1991: 12).

Ora, Sêneca mantém-se nas funções, assume compromissos, planeia seus dias de forma muito cuidadosa e, por conseguinte, preserva os laços de responsabilidade no intuito de conquistar o equilíbrio ideal que garantirá a felicidade. De certo que, tal como veremos abaixo com a temática do ócio, a busca por um equilíbrio entre a tranquilidade e os deveres perpassa o estoicismo como um todo.

A preocupação em preservar esse equilíbrio, tão cara também ao taoísmo, por exemplo, faz com que Lawrence Durrell, amigo bastante próximo a Cossery, tenha escrito uma obra acerca do assunto, onde descreve com admiração a vida de um amigo chinês que passa os dias a balancear de forma pormenorizada a mínima coisa que vai ingerir. Cossery, por sua vez, segue mais uma vez um percurso típico do cinismo, pois se abstém mesmo de tudo, mais uma vez, não procura se testar – escolhe o caminho que lhe parece seguro: Se abstém de casamento, funções públicas, empregos, filhos, patrões, ou seja, abdica de qualquer elemento que lhe traga vestígios formais de responsabilidade – talvez seja esse o segredo para tranquilidade monástica, não? Afinal, é possível buscar a serenidade do espírito imerso num universo que nos exige?¹⁹⁴ O caso de Lawrence Durrell é bastante exemplar para visualizarmos o contraste com o posicionamento tomado por Cossery. Durrell costumava dissecar as temáticas referentes ao autoconhecimento e a busca pela tranquilidade, fazendo uma pesquisa intensa sobre o gnosticismo, o taoísmo e demais outras facetas do discurso oriental. Entretanto, Durrell buscava encontrar a paz de espírito imerso em relações bastante tensas, tentando compreender os pormenores do espírito oscilante de Justine, personagem central a quem dedicou o *Quarteto de Alexandria*. Contudo, Durrell não parece encontrar a tranquilidade que tanto almeja, não consegue desvelar Justine o suficiente – se além a laços nefastos, põe-se a prova numa Alexandria deveras caótica. Esse tipo de atitude, que Cossery muito presenciou, era algo que o mesmo parecia se distanciar¹⁹⁵. Mais uma vez, Cossery não se testa – casa-se, divorcia-se em menos de um ano, e jamais tece um único comentário acerca do ocorrido; afirmando uma única vez na entrevista com Mitrani que o casamento lhe pareceu deveras cansativo. Para ele, as pessoas fazem do amor um drama e, como de costume, ele não pretende fazê-las ver o contrário, assim, garante apenas sua própria serenidade evitando compromissos. Bem, seguindo a pista de

¹⁹⁴ Ora, deveras interessante é perceber que mesmo a vida prática de Espinosa é atravessada por tomadas de posições bastante similares a Cossery – além de não ter sido casado, desligou-se dos compromissos mais formais da sinagoga e tomou para si uma atividade onde era chefe de si mesmo: A produção de lentes de grau.

¹⁹⁵ Dizemos aqui, muito presenciou, por alguns de seus companheiros mais próximos escreverem sobre as vicissitudes da miséria, contudo, sempre no sentido de “domesticar” o trágico – ora pela via do entendimento, ora mergulhando no próprio mal no intuito de domá-lo – esta última via, é por excelência utilizada por Jean Genet, onde autor nos oferece o enfrentamento da crueldade do real a partir do ato de se tornar um dos seus elementos estruturais. Aqui, encontramos uma herança quase direta de autores como Marques de Sade e Isidore Ducasse, o Conde de Lautréamont. Tal como George Bataille fazia, Genet busca alcançar o mais alto prelado do trágico para, nesse momento, reverter o jogo e domesticá-lo. Esse tipo de atitude é bem clara em obras como Nossa Senhora das Flores (1951) e Querelle (1953).

Cossery ao lembrarmos-nos de Dalai Lama a escrever inúmeras recomendações ao ocidente, não conseguimos deixar de pensar que é fácil falar de uma suposta serenidade quando se está isento da relação com patrões, filhos e esposas, como se ele oferecesse a sabedoria sem nos dar a montanha em que vive. Podemos pensar que, para além dos cínicos, há muito da filosofia islâmica nessa postura – ou ao menos, resquícios da mesma, principalmente quando nos lembramos do pensamento de Al-Kindin (Avicena) a nos falar a respeito de um mundo concedido por empréstimo de divino¹⁹⁶. Porém, na obra de Cossery, não se trata apenas de um mero despojamento os bens e das funções, mas sim, da impossibilidade de preservar a serenidade sem o cultivo da indolência.

Lembremos mais uma vez do estoicismo de Sêneca e sua devida apreciação à importância do ócio na vida do filósofo. Em determinados momentos, ele chega mesmo a declarar que o príncipe que lhe permite viver no ócio, merece todas as honrarias imagináveis: “O sábio, por conseguinte, reconhecerá a sua imensa dívida ao príncipe cuja administração e supervisão facultam-lhe o ócio produtivo, a liberdade de usar todo o seu tempo, e uma tranquilidade que as ocupações públicas não vêm perturbar” (1991: 291). De certo que a importância do ócio perpassa o discurso da maior parte dos estoicos, mesmo de Cícero que, inclusive, além de exercer a função de senador, escreveu uma ode aos deveres. Porém, trata-se de um ócio bem cuidado – nem um pouco grosseiro e, em suma, bastante disciplinado. Sêneca se refere constantemente à importância de cultivar um ócio exemplar, então, declara a Lucílio:

Bom, ao que parece eu estou-te aconselhando a inércia? Se eu me recolhi em casa e fechei as portas foi para poder ser útil a um maior número. Nem um único dia me chega ao fim na ociosidade; parte da noite, reservo-a para os meus estudos; não me disponho ao sono – sucumbo a ele, e deixo repousar sobre o meu trabalho os olhos cansados da vigília e já prestes a cerrar-se. Retirei-me não só dos homens, como dos negócios, começando com os meus próprios: estou trabalhando para a posteridade (idem: 18).

Está sempre a se preocupar se a prática do mesmo não irá recair em preguiça, realizando sempre uma distinção entre o ócio saudável e a preguiça nefasta que deixa o

¹⁹⁶ Para este Deus é o único possuidor de todas as coisas, por conseguinte, tudo nos é de empréstimo – esse mundo não nos pertence, e tampouco ele é definitivo. A princípio, poderíamos retirar daqui toda uma filosofia ascética, mas os pensadores do islão nunca falam de ascese, tal como fazem os cristãos. Tal característica denota ainda mais proximidade ao pensamento de Cossery, pois há a sugestão da substituição da ascese pela prática de se dar esmola. Ademais, nem mesmo os sufis dão toda essa importância à ascese que dão os cristãos. Parece não haver uma grande necessidade de imitar a vida do messias, uma vez que o trajeto de Maomé não é penoso como o de Jesus Cristo. De qualquer forma, Al-Kindi reforça a importância de preservar a posse de bens espirituais, e de cultivar o *intelecto*. Da mesma forma, tal como em Cossery, Avicena vê a terra como fruto de uma emanção corrupta – trata-se de um universo infralunar e, por conseguinte, é alimentado pela geração e corrosão.

espírito afeminado: “Ouvimos não raro enaltecer certas pessoas cuja vida se inveja em termos deste gênero: “Mas que moleza de vida!”, “Mas que moleza de homem!..”O certo é que gradualmente a alma se vai efeminando e perdendo consistência, à imagem da ociosidade e indolência em que vegetam” (idem: 360). Sêneca rejeita o tipo de ócio específico cultivado pelos gregos, não apenas por pensar que, algumas vezes, possam se eximir da reflexão, outrossim, por temer a indolência e um descompromisso patológico que o mesmo suscitar. Assim, Sêneca declara a Lucílio um permanente estado de vigília: “Durmo muito pouco. Tu conheces o meu hábito: basta um breve sono para repousar; deixar, por poucos minutos, de estar acordado é o suficiente” (idem: 371).

No romance *Les fainéants dans la vallée fertile*, Cossery então descreve o cotidiano da veneração do sono a que se dedica uma família de preguiçosos confessos. O cultivo da preguiça beira o cultivo a letargia – como se a primeira não fosse possível sem a segunda. De certo que, em inúmeros momentos, Cossery declara que seu ócio não se trata de um vazio sem significado, afinal, reserva seu tempo livre a reflexão e a constatação da impostura – como um vigilante dos *blefs* da humanidade. Porém, o ócio que Sêneca clama exige demasiado compromisso, algo que os personagens de Cossery estão sempre a se esquivar. Mais próximo da indolência, Cossery utiliza a preguiça como via substancial para obter o exercício real e constante do ócio – com a garantia de que o mesmo também possa lhe proporcionar a tranquilidade. Percebemos quão imbricadas estão às temáticas afuniladas e postas a prova por Cossery, operando uma espécie de curto sistema ético para uma vida feliz. Mais uma vez, Cossery aproxima-se das instâncias elementares do cinismo, pondo as coisas sem fortes rédeas. E o ócio, sem o cultivo da preguiça, não existe no pensamento de Cossery¹⁹⁷.

¹⁹⁷ A importância que Cossery dá a preguiça enquanto expressão absoluta do ócio é algo bastante genuíno de sua obra, embora Lévinas tenha se dedicado à mesma de forma intensa. Ora, para este último, Heidegger não havia se debruçado o suficiente sobre o abismo que separa o ser do ente, assim, Lévinas vai justamente se preocupar com essa instância que permite-nos ver em que momento surge o fosso indicado por Heidegger. Partindo do pressuposto de que o *dasein* se manifesta na temporalidade, Lévinas tenta esmiuçar as primeiras manifestações da relação entre o ente e o ser – o que há entre a existência e o existente? Bem, é a partir dessa preocupação inicial que Lévinas perceberá a importância da preguiça como existencial fundante dessa relação. Embora não observe a importância da preguiça para o exercício pragmático do ócio, tal como o fez Cossery, ele acaba por dar-lhe um tom de seriedade nunca visto nos demais pensadores – trazendo a mesma para o seio da discussão filosófica mais formal. Se Hans Jonas deu continuidade às preocupações de Heidegger referentes à técnica, o mesmo não ocorreu com Lévinas – um contemporâneo do próprio Cossery. Para ambos, a preguiça é, respectivamente, uma substância primeira de suma importância para a percepção e para a constituição de nossa mundanidade cotidiana. Sabemos que escritores como Paul Lafargue e Robert Louis Stevenson escreveram obras referentes à preguiça, contudo, são momentos temáticos bastante pontuais em ambos os escritores.

4. Da prática não engajada, da irresponsabilidade responsável

A ética de Cossery pode suscitar a impressão de uma completa irresponsabilidade, de uma despreocupação completa com os seus contemporâneos. Talvez, fosse essa a conclusão que um filósofo do engajamento, como Jean-Paul Sartre, tiraria de seus escritos. Por viver no coração de Paris, em Saint-Germain-de-Prés, Cossery pode conviver e encontrar muitos intelectuais simpatizantes ao discurso do engajamento. Alguns, como Jean-Paul Sartre, via debater idéias numa mesa ao lado, outros, como o próprio Albert Camus, tornaram-se “parceiros de festa”. O ponto é que, de alguma forma, Cossery sempre olhou com imensa desconfiança para essas figuras engajadas. E é interessante que são esses mesmos que Tzevan Todorov parece visar na sua crítica aos totalitarismos. Todorov, no final de sua vida, escreveu um livro em que delineia todo seu percurso biográfico, e por fim, aponta os tipos de intelectual que conheceu no seu trajeto da Bulgária aos Estados Unidos – passando, obviamente, pela França, onde viveu parte de sua vida.

Para Todorov, o intelectual engajado foge aos fatos, agindo com certa insensatez que parece ter atingido a quase todos – chega mesmo a dizer que Sartre é como um crédulo que adere cegamente a um dogma, ato que é uma esquiva explícita à sabedoria e sensatez (1999:146). Para comprovar quão nefasto os dogmas erigidos pelos intelectuais poderiam se tornar, ele afirma:

Nesses últimos anos, a atenção se virou para o caso de Heidegger e vários de seus admiradores e discípulos que haviam aderido, antes ou durante a Segunda Guerra Mundial, aos ideais do nazismo. Eles não eram, evidentemente, os únicos; antes como depois da guerra, um número provavelmente superior de intelectuais devotou-se de corpo e alma a uma ou outra variante do marxismo político: stalinismo, trotskismo, maoísmo, catrismo... Se acrescentarmos a essa lista alguns casos isolados, como o apoio ainda que efêmero, de Michel Foucault ao regime de Khomeiny, e somarmos a ela diferentes tendências, constatamos que, embora não sejam as únicas a ter existido, representam grande parte do conjunto dos intelectuais europeus. Tal é o enigma: agora que depois de duzentos anos, os países ocidentais estão engajados no caminho da democracia, caminho escolhido majoritariamente pelo conjunto da população, os intelectuais, que são em princípio o segmento mais esclarecido da população, optaram na maioria pelos regimes violentos e tirânicos. Se o voto tivesse sido reservado nestes países apenas aos intelectuais, viveríamos atualmente em um regime totalitário – e não teríamos necessidade de votar! (idem: 147).

Todorov segue então a se perguntar, porque os intelectuais engajados parecem tão insensatos? Afinal, as pessoas comuns conseguiam perceber o avanço de algo

bastante desastroso, mas esses homens esclarecidos, conhecedores dos meandros da política, tomaram posições que, na concepção de Todorov, soava-lhe incoerentes. Ora, por que isto acontecia? Bem, para responder tal questão, Todorov convida George Orwell para um diálogo, e conclui, a partir das idéias deste que, este tipo de intelectual engajado tem ganas de conselheiro da corte e, por conseguinte, ganas de braço direito do rei. Este quadro, típico da relação entre Sartre e Lévi-Strauss¹⁹⁸, faz nos lembrar a revisão que Andrea Nightingale fez das impressões que Platão e Aristóteles tinham dos antigos: Afinal e, para Nightingale, os dois grandes filósofos gregos consideravam que Tales de Mileto e Pitágoras eram totalmente alheios à política – justamente por não parecerem engajados de forma discursiva à mesma. Bem, a partir da reconstrução do pensamento dos antigos apontada por Nightingale, é possível questionar até que ponto podemos chamar as críticas de Platão e Aristóteles aos antigos de um “nada fazer” apolítico e alienado. Se é verdade que, tal como nos indica Lao-Tse, o sábio governa pelo não-agir, pelo não-falar, talvez Cossery possua uma estratégia bem particular, assim como possuíam Tales e Pitágoras e que Platão e Aristóteles não conseguiam perceber:

Como indicado anteriormente, os filósofos do quarto século antes de Cristo, apresentavam-se anacrônicos para os pensadores gregos posteriores: de fato, esses indivíduos estavam longe de serem teóricos contemplativos. Considere, por exemplo, Tales de Mileto, considerado na posteridade tanto como sábio (pertencente à elite dos Sete) e filósofo. O historiador Heródoto, do V a.C, conta-nos diversas histórias curtas sobre ele. No livro primeiro, ele nos fala que Tales previu um eclipse e planejou o desvio do rio Hális para benefício de Croesus e seu exército (na ocasião em que tentavam invadir a Pérsia). Essas histórias sobre Tales retratam um “homem de habilidades”. Concomitante sua experiência com astronomia e cosmologia, ele apresentava grande gosto por uma sabedoria prática: planejar o redirecionamento de um rio, servir como líder em melindres políticos, e exibir, além disso tudo, um grande conhecimento de agricultura e comércio. Pitágoras também, era um fundamentalmente um “político sábio”. Essa figura ilustre, que certamente não deixou nada publicado, desenvolveu um sistema inteiro acerca da “arte de viver”. Pitágoras instituiu um novo modo de vida a partir da criação de uma sociedade na cidade de Crotona (2004: 25-26).

Ora, para Nightingale, a história da filosofia descrita por Aristóteles era deveras tendenciosa, parecendo-lhe que a crítica aos antigos talvez tivesse como objetivo a autopromoção de seus próprios escritos (idem: 27). Afinal, não teria Aristóteles consultado os escritos de Heródoto e as passagens acerca de Diógenes? E caso o tenha

¹⁹⁸ Claude Lévi-Strauss disputou popularidade com Sartre após o sucesso de *Tristes Trópicos*. Contudo, Lévi-Strauss nunca se debruçava sobre os problemas políticos.

feito, parece ter ignorado as informações de ambos. De certo que em Sartre era perceptível o desejo de ser uma figura central – não é a toa que Boris Vian tenha descrito de forma tão exagerada os momentos em que ele iria palestrar, onde pessoas são pisoteadas no intuito de se posicionarem mais próximo ao conferencista. Entretanto, em Cossery ocorre algo bem distinto: Ele se esquiva ao engajamento por sentir a impossibilidade de salvar a todos e a facilidade de salvar aqueles que já possuem a centelha de sua ética¹⁹⁹.

Mas afinal, que problema há no engajamento? A justificativa de Cossery certamente não é a mesma dos românticos – que o império da razão destrói a beleza e, por conseguinte, a vida. Também não é a mesma de Céline, que se preocupa apenas em demonstrar quão insuportável é esse mundo de impostores, sendo os apologistas do engajamento, igualmente impostores. O que nos parece, é que na obra de Cossery há sempre a suspeita de que existe um esboço de maldade na seriedade – porque espantar o humor é espantar a inteligência -, e tal como em Espinosa, Cossery acredita que a inteligência sempre proporcionará ao homem conhecer o caminho, o melhor caminho, em suma, o caminho da perfeição. Entretanto, o engajamento suscita um tom de seriedade que os personagens de Cossery estão sempre a desconfiar, isto porque, o único ideal a ser tomado a sério, é o de não tomar esse mundo a sério – pois há essa “*coisa de deixar o tempo passar*”. *Monsieur Albert Cossery* acredita na revolta, porém, não acredita no homem revoltado, pois este é muito sério, está sempre a afugentar a sensatez – daí afirmar que tinha muito em comum com seu amigo Albert Camus, mas somente no tocante ao amor pela vida e pelas belas raparigas²⁰⁰.

¹⁹⁹ Aqui, mais uma vez, torna-se evidente a influência gnóstica no pensamento de Cossery. A crença que a salvação é entregue a quem tem ouvidos para ouvir. No Evangelho de Filipe, texto utilizado por excelência entre os valentianos, diz-se: “Um cego e um vidente, estando ambos às escuras, não se diferenciam entre si. Quando chega a luz, então o vidente verá a luz e o que é cego permanecerá às escuras. O Senhor disse: Bem-aventurado o que é antes de chegar a ser, porque o que é foi e será”. Encontramos o mesmo tipo de passagem no Evangelho de Tomé: “Jesus disse: Feliz (makarios) daquele que era antes de chegar a ser.”. É evidente que há alusão a predisposição a salvação mesmo nos textos canônicos, como nas Epístolas de Paulo, contudo, os gnósticos são demasiadamente amarrados a esta a ideia. No Evangelho de Tomé, Jesus repete insistentemente “O que tiver ouvido ouvidos para ouvir que oiça”.

²⁰⁰ (Mitrani, 2002: 16).

Capítulo III - A desmesura do herói irresponsável

Tenho vivido sempre, e em toda parte, como se cada dia de minha vida fosse o último, e sua luz jamais retornasse, isto é, sem me inquietar com o amanhã.

(Petrônio).

O Pai me ama, porque dou a minha vida para a retomar. Ninguém a tira de mim, mas eu a dou de mim mesmo e tenho o poder de a dar, como tenho o poder de a reassumir. Tal é a ordem que recebi de meu Pai.

(João 10: 17-18).

O método cosserriniano é assumido por uma série de personagens, normalmente os próprios heróis de seus romances, que flertam por excelência com o sentido do trágico a partir da aceitação duma existência de intensa miséria material repleta de injustas perseguições. Sufocados, encurralados pelos tentáculos intermináveis da “impostura planetária”, tais heróis solicitam a óbvia escolha da compulsória falta de escolhas: ausentam-se sob a cumplicidade daqueles que nada esperam; erigindo, portanto, um sentido de fraterna irresponsabilidade bem próximo da “desmesura/hybris” encontrada entre os gregos. Ademais, debruçando-se sobre a figura do herói na obra de Albert Cossery, vemos um conjunto de respostas a uma série de questões muito caras a filosofia – principalmente àquelas acerca do sentido do trágico e da dificuldade de lidar com o devir. A princípio, percebe-se a constante solicitação a reflexões típicas da Antiguidade, mas também, uma noção resignificada da hybris antiga que desvela uma originalidade despercebida pela literatura e filosofia contemporâneas.

1. Do método aos heróis: o hodja de Albert Cossery

No capítulo anterior, descrevemos uma série de procedimentos utilizados por Cossery para encarar uma série de problemas clássicos da Filosofia. Chamamos a isto uma “metodologia” que, em linhas gerais, tem como princípio fundamental o sério ato de não tomar nada a sério. Tal postura também permite rir-se de si próprio, desvelando a certeza de uma realidade assente sob a divagação e a certeza de uma fugacidade

maravilhosa. Este esquema, presente em toda obra de Cossery, fomenta a construção de um tipo específico de herói sempre presente em seus romances. Em parte, tais figuras também são “reinterpretações” de figuras literárias e religiosas típicas do cristianismo e do folclore árabe, lidas à luz dos procedimentos metodológicos apontados. Seria, afinal, como ressignificações de elementos ancestrais a partir de um arcabouço literário e filosófico típico de Cossery, arcabouço este a permitir a edificação de um herói pautado por uma espécie de “fraterna irresponsabilidade” – um contrassenso abissal proveniente das típicas inversões criadas pelo escritor egípcio. A compreensão do herói cosseryniano permite-nos perceber um diálogo entre o arcabouço intelectual do autor, ou seja, um debruçar sobre figuras significativas do seu universo, tais como Nietzsche e Voltaire e, por outro lado, personagens folclóricos e religiosos a refletir, na tradição, a sapiência popular “colhida” por Cossery.

Nos evangelhos, os apóstolos, longe de serem exemplos de bons cidadãos, apresentavam-se como covardes, prostitutas, mentirosos e revolucionários atormentados e imersos em míseras expectativas. A escolha de Jesus era inusitada – elegia como discípulos um conjunto de errantes e pessoas inglórias de onde menos se espera extrair a sapiência. Jesus parecia ver, em todas aquelas figuras, uma luz mais bruta e, talvez por isto, mais densa, mais autêntica. Pedro sempre pondo tudo a perder, clamando que os ouvidos do Salvador atentassem para possibilidade de desistência; Tiago, Tiago do Trovão, como Jesus chamava²⁰¹, espalhando uma fúria reprimida e, Maria Madalena, situada como a detentora maior do saber – a diva das grandes reflexões – era enfim uma prostituta. Porque o miserável, assim acredita os intelectuais²⁰², só tem consciência de sua miséria quando se entrega à uma escola específica: ter consciência de sua condição seria ter consciência, por exemplo, da dialética histórica, é concordar com esquemas epistemológicos hegelianos numa metafísica materialista chamada de marxismo. E assim, tal como apontava Todorov, se tivéssemos escutado aos intelectuais, estaríamos todos sob a égide de regimes fascistas (1999). Cossery, pelo contrário, identifica os iluminados ao apostar numa certa “sabedoria bruta” pulverizada no imaginário popular

²⁰¹ Quando os samaritanos interditaram a entrada de Jesus numa cidade, Tiago e João disseram: "Queres, Senhor, que mandemos cair fogo do céu sobre esta cidade, para consumi-la?" Jesus, porém os repreendeu dizendo: "Vós não sabeis de que espírito sois! O Filho do Homem não veio para perder, mas para salvar as almas" (Lc 9,54). Por este carácter impulsivo, sedento pela justiça, Jesus chamou-lhe “Tiago do Trovão”.

²⁰² Como explicamos no capítulo anterior, a discussão acerca dos oprimidos nunca levou em conta a voz dos oprimidos à medida que, para estar consciente é preciso não ser alienado e, ou, oprimido.

egípcio. Entretanto, de onde vem a sabedoria? Essa preocupação perpassa a obra de Cossery nos momentos maiores de uma exaltação a sapiência em seu estado bruto: Porém, como dito anteriormente, faz isso a partir de um filtro que lhe é muito caro, um filtro à Baudelaire, um filtro do dandismo, então e, antes de tudo, convém pensar até que ponto esse filtro não retira impurezas essenciais do que se pretende extrair.

O caso de Paulo Freire e Enrique Dussel se tornam emblemáticos para pensar essa problemática. Porque na verdade, se confiássemos em Dussel, que deseja libertar a América Latina a partir da reflexão eurocêntrica marxista, continuaríamos a obliterar uma sapiência popular que faz suas maiores incursões no seio de uma miséria experimentada – até que ponto o suposto nativo latino-americano consegue perceber a suposta obviedade da lógica revolucionária? Bem, se nada preciso, nada me faltará – lógica de um cristianismo simples. E, se nada preciso e nada me falta, minha revolução está feita. Se arremessam-me no mais fundo antro, não temo a nenhum lugar, minha vida já está totalmente entregue – aqui, não é difícil lembrar de Diógenes Laércio e de sua filosofia do cão. Dessa forma, a solução para a essência trágica da existência já me foi respondida e, para completar, para que eu possa gozar em meio a tudo isto, entregam-me o dom da *hybris* (ὑβρις - desmesura)²⁰³, sendo assim, tenho uma obrigação prazerosa que se torna um presente: A de ser irresponsável; com efeito, haveria ironia mais cruel e patética? Aqui, mais uma vez, é impossível não se lembrar de um Deus gnóstico, um *trickster* a nos espetar nos momentos de calma mais aguçados.

A imagem dum miserável a se divertir constringe muitas filosofias – desde o cristianismo mais bruto ao marxismo mais bem elaborado. Um miserável a rir se de si

²⁰³ “Substantivo feminino grego, de raiz provinda do indo-europeu **ut + qweri*, (peso excessivo, força exagerada) passa a significar o que ultrapassa a medida humana (o *métron*). É, portanto, o excesso, o descomedimento, a desmesura. Em termos de religião grega, a *hybris* representa uma violência, pois, ao ultrapassar o *métron*, o homem estaria cometendo a insolência, um ultraje, na pretensão de competir com a divindade”. Essa é a definição de *hybris* encontrada no dicionário de termos literários organizado por Carlos Ceia e desenvolvido pela Universidade Nova de Lisboa (2009). Entretanto, estaremos sempre nos referindo a *hybris* na forma como foi desenvolvida em Medéia, tragédia de Eurípedes. A razão dessa escolha é que a inconseqüência da personagem acaba por ser negligenciada pelos deuses à medida que dispensam toda punição possível à Medéia. Não bastasse não sofrer as conseqüências de seus atos, Eurípedes utiliza o *deus ex machina* para resgatar o personagem justo no desfecho da trama - onde a personagem seria punida. Esse tipo de situação, onde os personagens atuam livremente, sem sofrerem a punição que lhes é devida, ao contrário do que ocorre nas obras de Camus e Sartre, caracterizam muitos momentos da obra de Cossery, onde após cometerem assassinatos e falsificar diplomas, seguem sem sofrer a mínima correção. Porém, tal como aponta Aristóteles (1984:229), Eurípedes tinha gosto por utilizar o *deus ex machina* para criar o desfecho de suas tragédias, contudo, em Cossery, o *deus ex machina* parece ter feito contrato antecipado com seus personagens, pois de antemão, todos têm certeza que não serão punidos.

mesmo! Afinal, haveria forma mais constrangedora de enfrentar o destino? Retirar da miséria o peso do sofrimento e, conseqüentemente, sua possibilidade de triunfo ao mesmo tempo em que se rejeita a revolução ou a salvação é certamente desafiar os deuses, ou, querer ser tal como eles. Daí falar em “desmesura”, pois tal maneira de se posicionar ante a vida nos faz lembrar a idéia de *hýbris* dentro da visão mítica dos gregos: trata-se de algo que se situa justamente no descompasso entre os limites da natureza humana e o território de acções, gestos e palavras reservados unicamente aos seres divinos. Limites esses que, quando transgredidos, edificam o palco da tragédia grega (Franciscato, 2009). Assim, ver uma galeria de miseráveis a se divertir parece ser abusivo – como podem estar sorrindo se foi lhes reservado um mundo de imensa limitação e sofrimento? A situação em que se encontram os personagens de Cossery, arremessados na mais abjecta miséria, é a metáfora para que possamos vislumbrar de que maneira seus personagens dialogam com o sentido do trágico. Sempre imersos numa situação sufocante, numa angústia coisificada por todo lado, concebem que há certo encanto na falta de saída – há, ao fim e ao cabo, um riso sagrado que lhes pertencem. É esta a arma do herói cosseriniano. Trata-se, mais que tudo, duma maneira específica de dialogar com o incerto.

O devir, enquanto representante duma incerteza angustiante, une sob um grande mote uma série de reflexões caras à história da filosofia. Os inúmeros devaneios sobre essa angústia, onde desde Heráclito parecem ter posto sua origem em nossa delicada e leviana relação com o que virá, serviram como mote principal para diversos nomes emblemáticos da filosofia, seja Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger e, até certo ponto, o próprio Hegel - até certo ponto porque, no caso deste último, o devir é justificado por uma objetividade que necessariamente virá na síntese do absoluto, ou seja, todo momento é justificado. Em Nietzsche, nome a quem Cossery buscava referenciar, encontramos a superação da metafísica dos contrários como único condicionamento para uma vida plena – lançar-me ao mundo sem a hesitação de uma moral que está sempre a decretar o medo pelo devir, uma vez que a suposta “escolha errada” da moral gera o arrependimento e, conseqüentemente, uma vida pela metade. Se não é possível viver sem se machucar, por que abdicar de qualquer coisa? Que venha o excessivo sofrimento e a excessiva alegria. No intuito de representar esse jogo, Nietzsche se acolhe na figura de Dionísio, a qual representa o namoro com tudo que nos é dado, construindo assim uma ética pautada numa sabedoria trágica. Kierkegaard, por sua vez,

apontava que o pecado nasce na angústia perante esse nada que fatalmente virá. Entretanto, só através de um salto de fé é possível enfrentar esse incerto que certamente virá, sendo assim, utiliza como exemplo a passagem bíblica de Abraão, que perante a morte do filho confia em Deus até o fim, recolhendo de última hora a solução para o trágico devir. Em Heidegger, a angústia é uma disposição afectiva na qual o mundo – fique claro que não falamos aqui de entes intramundanos, mas do próprio *dasein*, do ser-no-mundo – aparece como puro poder ser. Dessa forma, é essa angústia mesmo que singulariza o *dasein*, uma angústia do tempo, do devir.

Porém, outros menos conhecidos e mais recentes, resolveram chamar toda esta discussão de reflexões sobre o sentido do trágico, são esses: Marcel Conche, Clément Rosset e Gabriel Marcel. Que embora não sejam necessariamente discípulos de todos aqueles acima citados, resolveram levar a cabo o legado desta problemática. De certo, estão todos embebidos da herança de Nietzsche, no seu suposto ato de dizer *sim à vida, independente do que virá, para o bem e para o mal*. Outros, em meio a tudo isto pensaram a angústia perante o devir, perante o sentido do trágico, sob um viés bem distinto, são eles: o Monsieur Albert Cossery e Émil Cioran. O primeiro, reformulando as regras do jogo mundano, o segundo, desistindo mesmo de jogar. Entretanto, se é possível modificar as regras do jogo ou, desistir de jogar, é algo a ser pensado.

Porém, salvo essas duas excepções, a discussão sobre o trágico é conduzida sob um mesmo fio. Assim, desde Heráclito, não respeitamos o princípio básico da sabedoria: Respeitar a perenidade dos entes e o jogo de contrários que não anseia por síntese, não anseia por resolver absolutamente nada, ou, nos termos de Marcel Conche: Vive como uma criança demente. Se Conche, por sua vez, utiliza Heráclito como o primeiro homem lúcido a vislumbrar essa realidade, onde o acaso impera acima de tudo, Rosset nomeia Empédocles e Lucrecio como os verdadeiros propagadores desta verdade. De certo, longe de nós supor que não haja diferenças cruciais entre o pensamento de Conche e Rosset acerca do sentido do trágico, contudo, não cabe aqui estabelecer os pormenores dessa diferença. No geral, citando um recente artigo de Conche, ambos vivem sob a prerrogativa de que a Filosofia, ao longo de toda sua história, negou a realidade e a complexidade inabarcável do mundo ao *la métaphysique du hasard*: “Lembrei, no início, a alternativa que nos remete à Platão e, sem dúvida, a todos os outros: ou existe uma Providência governando todas as coisas, ou todas as coisas são produto do acaso” (2002:7). Para exemplificar isso, Conche utiliza o exemplo

do sofrimento das crianças, pois trata-se de um sofrimento injustificável sob qualquer hipótese, sendo um “mal absoluto”, algo que só a metafísica do acaso poderia dar conta. Rosset, por sua vez, ao se debruçar sobre os mais exatos cálculos feitos pelo homem, como a previsão dos eclipses, mostra quão atravessado pelo acaso e pela desordem estão os mesmos²⁰⁴. E ainda que, em alguns casos, o acaso possa fazer nascer algo de uma singularidade impressionante, a motivação para o mesmo é, como ele bem emprega, idiota, carecendo de motivos originários nobres que fariam a gênese desses fenômenos vir carregada de uma objetividade polida:

O que aprendemos sobre o mundo observando a regularidade dos eclipses? Nada, apenas que uma série de acontecimentos, que teriam a condição de aparecer de maneira desordenada, aparece, sem nenhuma razão, de maneira ordenada. (2004:41).

Assim, tal como no discurso de Empédocles, as partículas são arremessadas num legítimo bailar de nada sobre nada – numa valsa onde as palavras honesto e desonesto não fazem o menor sentido; numa dança demente onde não há nada realmente justificável e, ou mesmo, “razoável” nesse mundo. Para ambos, a preocupação com o devir é desnecessária, não cabendo a espera da mínima coisa, uma vez que vivemos governados pelo acaso que, não apenas nos espreita, como nos fundamenta. Assim, tanto Conche quanto Rosset radicalizam a sabedoria trágica de Nietzsche, o primeiro, afirmando que ele ainda procura algum sentido para existência, o segundo, apontando que, mesmo as mais nobres intenções de um homem embebido da vontade de potência, continuam imersas no jogo do acaso²⁰⁵. Para ambos, resta radicalizar a sabedoria

²⁰⁴ Sobre os Eclipses, ainda que seja possível estabelecer um cálculo a respeito dos mesmos, Rosset demonstra que nada de nobre possa-se concluir do mesmo, tratando-se apenas de um acaso completamente banal: “*No hay nada que exprese con más sencillez el vínculo entre el azar y la regularidad, nada que confirme de manera más convincente la tesis de Lucrecio según la cual el orden no es nunca más que un caso particular del desorden. Vemos como una sucesión de felices azares produce una regularidad que no muestra, de ningún modo, un orden determinado en las cosas, sino más bien una excepción en el curso normal de las cosas, encomendado al azar. La regularidad de los eclipses manifiesta, en efecto, tanto un azar físico, que afecta al mundo, como un azar matemático, independiente del curso de las cosas*” (2004: 39-40).

²⁰⁵ Conche é deveras mais crítico à Nietzsche que Rosset. No entanto, sua noção de sabedoria trágica é ainda mais impraticável, à medida em que, abolindo qualquer tipo de busca pelo sentido, acaba por cair num desalento que não evita o inevitável ar de tristeza que tal atitude suscita: “Nietzsche raciocina exatamente como ideólogo religioso: a) a existência deve ter um sentido; b) para ter um sentido ela deve ter um objetivo; c) quando não tem um objetivo, é absurda. Nietzsche, a exemplo de Schopenhauer, repele a resposta cristã, mas mantém a questão: “uma vez que repelimos assim esta interpretação cristã, uma vez que a rejeitamos como moeda falsa, vemos ergue-se diante de nós, de forma terrível, a questão de Schopenhauer: a existência tem, pois, um sentido?” (2000:238).

trágica, resta do devir nada esperar. Porém, quando o devir nos toca a pele, como agimos de fato?

Acerca desta questão, Gabriel Marcel faz um exercício bastante singular: realiza uma recolha de momentos pequenos, mas bastante concretos, que nos permitem pensar a necessidade de se confrontar com o irremediável. Com certo cuidado, Marcel cria hipóteses tais de encurralamento que Dédalo e Arquimedes reencarnados não conseguiriam contornar – assim e, por exemplo, Marcel imagina-se como um médico prestes a anunciar para determinado paciente que lhe resta bem pouco tempo de vida. Ante esta situação, Marcel se questiona - seria correto dizer a verdade ao paciente? Afinal, o que é a verdade neste caso? O que seria melhor para o paciente? A essas situações, onde inevitável tem luminosidade ofuscante, Marcel chama de *falsa situação*, a qual consiste numa condição que inevitavelmente trará prejuízos ao sujeito²⁰⁶. Ora, todos os personagens de Cossery parecem atravessados pela falsa situação descrita por Marcel – nenhum deles têm saída a não ser perante a miséria que os rodeia a todo momento. Não apenas a miséria, mas sim, uma vida onde o acaso paira de forma sufocante. Heykal, de *La violence et la dérision* (1964), não sabe ao certo se terá dinheiro suficiente para pagar a renda do quarto, da mesma forma, Yéghen, de *Mendiants et orgueilleux* (1995), fecha as últimas páginas do romance desesperado para obter a quantia necessária para pagar um quarto que possa livrar-lhe de uma noite terrivelmente fria. Contudo, a saída, a resposta que dá Cossery para o problema do sentido e da vivência do trágico, difere completamente dos seus contemporâneos – pois há um presente pulverizado na angústia do trágico, e esse presente consiste em reconhecer uma indolência divina que nos é de direito. Quando se debruçou sobre a miséria, Cossery encontrou uma dádiva difícil de partilhar, pois o imaginário contemporâneo, esse que tanto optou por eufemizar a dor, se esquivava a esse tipo de compreensão – seria a miséria, por seu aspecto irremediável e claustrofóbico, uma oportunidade para conceber uma existência plena? Uma infelicidade completa e irrevogável é um golpe contra a angústia inerente a toda espera, pois quem assim vive já não teme coisa alguma – tudo lhe parece possível e legítimo.

²⁰⁶ “Limitar-me-ei a dizer que a característica da falsa situação é precisamente o fato de que não se pode sair daí sem que as consequências sejam ruins” (S/D:185).

Mas há um discurso de pavor em torno da infelicidade completa experimentada pelos miseráveis, algo que, para Cossery, é mais uma ferramenta da impostura: Acima de tudo, os impostores precisam saber que nenhum de nós experimentará essa condição, pois nascerá uma desobrigação geral, uma indolência em forma de dádiva e, finalmente, um sentimento de liberdade raro de se experimentar em outra condição qualquer. A existência, enquanto regime de pura possibilidade nos retira a condição de experimentar a vida em plenitude, nos negando, inclusive, muitos “possíveis”. Mas a “falta de saída”, essa que parece nos aprisionar, também nos garante uma tranquilidade tão profunda, tão repleta de desdém, que nos possibilita experimentar uma condição, quase abusiva, de caminhar entre os homens como uma potestade decaída – afinal, trata-se de viver sem temor.

A forma como Albert Cossery interpreta o mito de Hodja, seria tal como a forma que Kierkegaard compreende a postura de Abraão – ou ainda, tal como Lévinas interpreta o livro de Jonas (1998). Os três personagens se deparam com o embate presente na angústia perante a existência como pura possibilidade, porém, por vias bastante distintas²⁰⁷.

Quando Nasreddin Hodja estava velho e próximo a morte, suas duas esposas, sabendo que seu fim estava próximo, vestiram-se com roupas fúnebres e véus.

“O que é isto?” Perguntou Hodja espantado com tão horrível indumentária. “Jogue fora esse véu, lavem seus rostos e penteiem seus cabelos, por favor. Fiquem bonitas. Coloquem uma roupa mais festiva.

“Como podemos fazer isso?” perguntaram suas duas velhas esposas “Como podemos fazer isso com nosso querido marido a beira da morte?”

Com um sorriso irônico ele respondeu, falando mais para si mesmo que para elas, “Talvez, quando o anjo da morte chegar por aqui e vê vocês duas vestidas como jovens lindas noivas, podem escolher uma das duas ao invés de mim”

Com essas palavras Hodja riu suave, fechou seus olhos e morreu.

(Nasreddin Hodja : Tales of the Turkish Trickster D. L. Ashliman's folktexts, a library of folktales, folklore, fairy tales, and mythology. 2001-2009).

Entregue pelo riso e pela falta de lucidez do mundo, Naresddin Hodja se diverte a dar lições espirituosas – mesmo quando o devir já lhe é conhecido, tal como na

²⁰⁷ Entretanto, antes de adentrar nos pormenores de cada interpretação, é mister notar que o Hodja de Cossery, por vezes, se posiciona de forma muito distinta do Hodja originário do folclore turco.

situação acima apresentada. Assim a piada, enquanto desespero liberto da angústia do devir, se apresenta como a única capaz de dar conta desse mundo. Todavia, há uma diferença crucial entre o Gohar cosseriniano, e o Gohar do folclore islâmico: O segundo é perpassado pelo sentido da *hybris* – o que faz surgir um personagem a viver no seio de uma irresponsabilidade serena; se é que isto é possível, mas enfim, trata-se de um realismo fantástico que caracteriza mesmo os momentos mais sutis da obra do autor. Mas, seria possível pensar numa irresponsabilidade serena? Num desapego inconsequente e sossegado? Como pensar tal associação? Ora, ao decorrer da obra de Cossery vamos perceber alterações e tensões diversas nessa relação: momentos em que o humor de Gohar pesa mais que as desmesuras de uma Medéia e, outros, que a desmesura é abandonada quase por completo. Em *Mendiants et orgueilleux*, estaremos diante do principal momento²⁰⁸ em que o personagem vivencia uma hermenêutica pouco tensa, e muito espirituosa, desta relação incestuosa entre o humor e a desmesura. E, se para Kierkegaard, a angústia é o sentido do trágico reinterpretado em nossos dias, seria a irresponsabilidade cosseriniana o sentido da *hybris* antiga? Irritadiço, numa agonia sem tamanho, desfilam em seus romances uma categoria de personagens que praticam a desmesura não contra uma potestade séria, antes, contra um Deus sem nenhuma glória, um *Trickster* – Gohar, à luz de Cossery, exercita a *hybris* contra Yahvé dos gnósticos. Seus personagens não estão a enfrentar um Deus de honra, tal como Medeia fizera diante dos desmandos das potestades gregas, mas antes, um Deus pueril em sua sedenta ambição, num infantilismo bestial quase demente – a *hybris* aqui, é interpretada sob a lógica da piada. Arrancar de volta minha honra, do coração de uma criança mal criada? Há em mim, poderiam dizer seus personagens, a última centelha do Pleroma – da totalidade do bem, do infinito. Desrespeitar este resquício de Eternidade, seria entrar num teatro da submissão. O tom de seriedade da Revolta, tal como nos aponta Camus, não fará algum sentido; se desgastar num jogo patético em que, de forma constrangedora, desafio uma impostura que brota do seio da ignorância, Deus! Será mesmo o mais sensato? Pulsa em mim, diria Gohar, os ecos de uma risada ancestral, pura, repleta da luz primordial.

²⁰⁸ Trata-se dum romance em que o personagem principal, Gohar, inaugura e agrega os traços fundamentais de seus heróis, a saber, a não espera acompanhada duma irresponsabilidade sempre fraterna com os que lhe cercam.

Cabe agora situar os pormenores do nascimento desse herói na historicidade dos romances de Cossery. Realizando uma análise pormenorizada de sua obra poderemos perceber melhor como se situa a resposta ao sentido do trágico dada pelo discurso heróico do autor.

2. O impacto de um cenário muito óbvio

Há uma obviedade na miséria: presenciá-la é se confrontar com um show de evidências amargas e incontestáveis. O palco por onde desfilam os personagens de Cossery, deuses da pobreza abjeta, revelam de forma emblemática a imediaticidade do real – se pensarmos em Hegel, a certeza sensível, a pura certeza sensível que, para o mesmo, ainda não traz a segurança necessária à reflexão. A experiência de ver e experimentar um cenário miserável faz materializar o trágico de maneira violenta. Essa tragicidade da existência, que preocupa os contemporâneos das Filosofia menos mediáticas, como Clément Rosset e Marcel Conche, herdeiros do pensamento de Cioran, Céline, Nietzsche, Marcel, são apresentadas por um palco construído com toda perfeição de uma engenharia impecável – os cenários de Cossery são edificadas, de maneira cuidadosa, para que as situações-limites sejam sempre bastante visíveis e estejam sempre presentes.

O herói cosseryniano, que tal como os demais heróis, também vem enfrentar o problema da tragicidade da existência, surge após o confronto com esse cenário. Entretanto, ele é desperto depois de um longo período; invocado após um choque experimentado entre dois tipos distintos de angústia: A proveniente da miséria, experimentada num Cairo de paisagens miseráveis, e a proveniente do luxo, experimentada na convivência com as grandes figuras da boémia francesa. Na primeira parte da obra de Cossery, em que vivencia de forma direta o cenário do Cairo, a descrição da miséria é grandiloquente – uma das táticas mais próximas de descrever o real para Rosset. Para este último, o real é esquivo porque total, complexo porque ausente de qualquer evidência causal, tal como apontava Hume. Descrevê-lo, é cair numa armadilha piegas que insiste em provocar todos que contra ele se debruçam. Contudo, existem técnicas para realizar incursões ligeiras e sutilmente proveitosas. Uma

delas é exagerá-lo: E isto é feito de forma exemplar na primeira fase da obra de Cossery²⁰⁹. Ora, exagerar o real implica necessariamente uma distorção do mesmo,

No intuito de extrair o efeito desejado deste jogo grandiloquente, Cossery comporta-se, inicialmente, dum forma que o deixa irreconhecível em relação as suas obras posteriores. Por vezes, constrói situações tão caricatas que criam uma atmosfera ligeiramente pueril e ingênua. Sendo assim, as crianças e jovens, que nos seus últimos romances parecem iluminados com a percepção das engrenagens mais íntimas da impostura, são representadas nesse primeiro momento em um estado de total falta de lucidez. No terceiro conto de *Les hommes oubliés de Dieu*, o funileiro Chaktour é interrompido pela visão do filho na porta da oficina onde trabalha com um trevo nas mãos. O pai, curioso, indaga ao filho o que o mesmo estava a fazer com um trevo nas mãos. Numa inocência angelical, o garoto responde-lhe: “C’est pour le mouton, père”. Ora, na condição em que eles viviam, possuir um carneiro era um luxo impensável, entretanto, a pobre criança parece não ter noção de sua condição e, assim, o pai é confrontado com a necessidade de justificação: Como informar ao garoto de sua miséria eterna? Como contar-lhe sobre um legado imemorial que não cessará jamais?

Chaktour regarda son fils avec étonnement et pitié. Il ne dit rien. Dans son esprit sans cesse tourmenté, il n’y avait plus de place pour une nouvelle douleur. Simplement, il se sentait écrasé par le geste de son fils; car il comprenait maintenant que dans cet enfant – sa chair et son sang – se formait une misère consciente et réelle dont il ne s’était pas aperçu jusqu’ici et qui désormais resterait liée à la sienne. (2005c: 243).

Todavia, em seu penúltimo romance, *Une ambition dans le désert*, as crianças, juntamente com um velho louco e sábio, são os únicos que sabiam o que estava a se passar – enquanto isso, o restante da cidade hibernava numa total falta de lucidez. Ora, Cossery deve ter sofrido um golpe contundente, afinal, na segunda fase de sua obra, o retrato de crianças oprimidas se transfigura em retrato de seres lúcidos. Porém, em seu primeiro livro, não percebemos sinais tão luminosos de tal reconfiguração. Na verdade, os contos recaem quase sempre num oceano de lamentações – a intenção de descrever uma séria miséria é tão forte, tão disseminada, que mal sobram espaços para as troças

²⁰⁹ Transtornado com uma imensidão de pormenores sujos. Acostumado a segurança de um lar que, embora humilde, proporcionava-lhe segurança, Cossery não havia ainda se dado conta da condição de trapo vivo em que alguns viviam. Porém, afirmar tal coisa é incorrer em psicologismos que não caberiam nesse trabalho: Primeiro, por total incompetência, segundo, pela impossibilidade de tal apreensão – seja pela falta de dados seja pelo carácter de desastre a que beira tal tarefa. Assim, o que podemos afirmar é o constante namorar com descrições grandiloquentes.

que lhe são tão características... *Au fond, la ruelle Noire était un endroit très calme. La misère y était posée, sérieuse, et d'une parfaite égalité d'humeur*²¹⁰. Nesse primeiro momento, há tanto mais de Stendhal que de Céline, e mesmo a influência da literatura russa de Dostoiévski parece se limitar ao ímpeto de descrever os submundos, esquecendo-se seu inerente senso de humor. Entretanto, os substratos de sapiência popular, a qual Cossery quase sempre se embebedará, perpassam os cenários como um todo. As lições acerca da importância do silêncio e do ócio necessário para reflexão já aqui estão presentes. Não apenas isso, a ornamentação do cenário de sua obra, ainda que de forma grosseira, já está aqui bem plantados.

Porém, última coisa que podemos afirmar neste primeiro momento de sua obra é que os personagens estão acomodados com a miséria, ao contrário, há ares de revolta a circundar não apenas os contos de seu primeiro livro, como também no seu segundo romance. A falta de saída está longe de ser solução, trata-se de fardo a ser minado urgentemente. Assim, ao mesmo tempo que o funileiro Chaktour se lamenta e reclinase sobre uma miséria fundante, um grupo de varredores de rua empreende um pequeno tumulto em busca de um mísero aumento de meia piastra. Porém, tal gesto implica uma imensa coragem para essa classe de pessoas abjectas – assim descreve-lhes Cossery. O protesto desse pequeno grupo, que culmina num pequeno tumulto numa das principais ruas da “cidade europeia”²¹¹, revela-se um grande fiasco no momento em que um único guarda consegue espancar facilmente diversos varredores famélicos.

Entretanto, ainda que descreva o peso insustentável da condição de seus personagens, Cossery esbarra numa indecisão habilmente sedutora: Funileiros e varredores agonizam em suas sujas vielas à proporção que os habitantes das luxuosas cidades europeias desfrutam as cinzas de um imenso tédio. Cossery impele-nos a pensar: afinal, onde é possível desfrutar a vida? Essa tensão, entre Baudelaire e Céline agrava-se gradativamente em sua obra. Somos tomados de supetão com a incisiva descrição da atmosfera dessas cidades que, a seu ver, espalham-se e desafiam a miséria com uma vida igualmente miserável – ainda que num outro sentido:

²¹⁰ *Les hommes oubliés de Dieu* (2005c:253).

²¹¹ Cossery refere-se as cidades habitadas em sua maioria por europeus: “*Le gendarme Gohloche habitait dans la ruelle Noire, mais il exerçait ses fonctions de tyran au centre de la ville européenne. Et c’était pour lui une espèce de mort; il s’anémiait. Car, dans un pareil milieu, fréquenté généralement par des Européens, sa surveillance rencontrait des obstacles sérieux. (...) Cette vermine, venue là pour donner à la ville européenne son cachet d’Orient bariolé, était nombreuse.*” (2005c:247).

Il était près de minuit. La ville européenne, malgré ses immeubles modernes à huit étages (avec ascenseur et eau courante), ses cafés largement éclairés, et ses prostituées lassant les trottoirs par leurs allées et venues, semblait la proie d'un ennui morne, inachevé, né du doute et de la médiocrité dès plaisirs. On sentait que la ville voulait vivre, qu'elle avait tout pour cela, mais qu'un sorte de détresse intérieure, impitoyable, la tenait immobile avec ses lumières forcées, ses femmes stupides et son aisance criminelle. Elle avait la parfaite apathie d'un monstre repu. De partout on la voyait venir. (...) Elle le pourchassait sans répit. Maudit paysage qui s'en allait vomir sa tristesse aux confins des quartiers pauvres. Car là où la misère est trop dense, la ville arrêta sa marche triomphante. (2005c: 248).

Essa tensão, entre a ostentação de poucos e a espera de tonalidades morais de muitos, nem um pouco original, haja vista que suscita ares de marxismo, carrega mais o emblema de uma dor espiritual – quase cristã – que uma carga ideológica densa²¹². E assim, sem apresentar os frutos dessa dialogia, Cossery deposita o mesmo problema em seu segundo romance. Como vimos anteriormente, trata-se de um conjunto de miseráveis a viver sob uma casa em ruínas, nesse cenário, acontecem as mais diversas situações em que a pobreza parece sufocante, entretanto, surgem aqui as primeiras pinceladas de humor que constroem o compasso acelerado de um apóstolo impulsivo, como Tiago - pela primeira vez, questiona-se a espera: Esperar exatamente o quê? Uma revolução ou uma redenção? Urge lembrar que, para Cossery, os miseráveis carregam um legado ancestral, tal como uma obrigação, uma condição ontológica que lhes é ofertada num gesto cruel. Será possível deixar de lado a dádiva sufocante da pobreza? Deixá-la em troca de quê? Do vazio e do tédio da vida burguesa? Eis os limites apontados em seu segundo romance.

Aqui, a revolta é ornamentada num conjunto de gestos pitorescos – a grandiloquência se volta a serviço da troça, e o alerta deixa de lado o tom de acusação para entrar num jogo de acomodação. Com efeito, a miséria não deixa de ser um fardo insustentável, inclusive, há momentos onde a pobreza parece ainda mais grave que nos contos presentes em *Les hommes oubliés de Dieu*²¹³. E embora não ocorram conflitos

²¹² Vale lembrar os avisos repletos de ira do apóstolo Tiago nos momentos finais do novo testamento: “Agora, ricos, escutem! Chorem e gritem pelas desgraças que vocês vão sofrer! As suas riquezas estão podres, e as suas roupas finas estão comidas pelas traças. O seu ouro e a sua prata estão cobertos de ferrugem, e essa ferrugem será testemunha contra vocês e, como fogo, comerá o corpo de vocês” (Cap.5).

²¹³ Há certas descrições pormenorizadas do estado de pobreza que, para um olhar apressado, poderiam soar como um sadismo demente. Porém, inserido numa ambiência literária onde as nódoas de um realismo fantástico nunca são removidas, é possível entender tal gesto sob a égide de uma ânsia sutil em sublimar a miséria através de uma sensualidade escatológica bastante cara aos gnósticos. Num determinado momento do romance, uma criança esfomeada insiste em devorar o peito da mãe – visto que, dada a fraqueza da pobre senhora, já não há mais leite a ser expelido. A criança insiste por três vezes “*J'ai faim. Donne-moi ton sein à manger*”. Cedendo aos insistentes pedidos do filho, a mãe fecha os

diretos entre os miseráveis e os poderosos, há uma última declaração de uma longa espera de tonalidade quase messiânica:

Si Khalil écoute cette voix qui monte dans la nuit. C'est la voix d'un peuple qui s'éveille et qui va bientôt l'étrangler. Chaque minute qui passe le sépare de son ancienne vie. L'avenir est plein de cris, l'avenir est plein de révoltes. Comment endiguer ce fleuve débordant qui va submerger les villes? (2005d:422).

Ou ainda, momentos em que ele já consegue enxergar sementes já germinadas do que está por vir:

Quand le soir tombe, ils rentrent chez eux, exténués, pour subir la vigueur des imprécations maternelles. Puis ils dorment tranquilles, ayant payé leur lourd tribut à l'avoir. Ils ne se plaignent jamais. L'homme, lui, se plaint parce qu'il a compris qu'il est un esclave. Il cherche à en sortir, il crie, il se démène, mais rien n'arrive. Il faudrait pourtant que quelque chose arrive. Abdel Al a déjà senti cela dans sa chair. Quelque chose doit arriver forcément. Mais d'où sortira cette chose terrible et sanglante? Peut-être de ce peuple d'enfants élevés dans le ruisseau et la pourriture. Cars ils semblent porter en eux la dureté d'une vie nouvelle. Ils sont la force qui se lèvera un jour de la boue des quartiers populaires. Une force immense et explosive que rien n'arrêtera plus. Venue du fond des venelles, elle submergera les places et les avenues. Elle déferlera comme une mer tempétueuse; elle atteindra, par-delà le fleuve, les îles endormies dans la splendeur des palais. Là, elle s'arrêtera enfin. Elle respirera fortement. Elle aura atteint son but (idem: 386).

Assim, nestes momentos de estreia, para além de promessas de mudança, é quase sempre a desigualdade que lhe preocupa. Da mesma forma, persegue-lhe essa busca excessiva em apontar os culpados: Sejam os habitantes da cidade europeia e sua onipotência imperialista a se espalhar por toda parte, sejam os proprietários insensíveis como o Si Khalil, que enriquecem enquanto põe em risco a vida dum bando de esfomeados. Claro, essa preocupação é encontrada numa fase específica da literatura egípcia francófona, não é exclusividade de Cossery, longe disso! Entretanto, há o sentido de uma dúvida de gosto bastante filosófico: Seriam assim tão dádivosos os prazeres a que desfrutam os poderosos? Eis uma preocupação fundamental de Cossery. Ora, em Naguib Mahfouz, a miséria é descrita numa amplitude de imensa complexidade, apontando vaidades e dilemas que perpassam a todos, entretanto, não há o interesse de desmontar a angústia inerente à vida dos excluídos. Repensar esses prazeres, aos quais Cossery afirma serem vazios, é tocar num ponto fiável da discussão filosófica: De onde nasce a angústia? Em que reais dilemas ela parece se assentar?

olhos enquanto sente a criança devorar-lhe os seios “*La mère, d'un geste fébrile, que l'obscurité ralentit et rend obscène, découvre son sein. L'enfant s'y précipite et y mord avidement. De douleur, la mère ferme les yeux. Elle ne bouge pas; elle ne crie pas. Elle laisse l'enfant se repaître de sa chair*” (idem).

É necessário vislumbrar a delicadeza desse posicionamento, pois Cossery não pretende jogar sobre uma balança dois tipos de corações, outrossim, pôr os olhos de forma serena sobre as pequenas promessas alardeadas pelo projeto de modernidade, tudo isso, confiante no distanciamento inerente a todo olhar que seja repleto de humor.

3. Do enjoo e do excesso de aromas

Na divisa entre o Brasil e a Guiana é possível comprar perfumes franceses originais por um preço razoável. Na gana de obter aqueles frascos encantados com o mais penetrante fixador, as mulheres derramam sobre si o desnecessário – assim, excessivo aroma misturado ao excessivo calor traz certo enjoo. É surpreendente: um bom perfume haveria de ser um incômodo? Inebriado por tal ambiência, lembrei-me da declaração de dois travestis brasileiros que, algemados na delegacia, prestes a serem encaminhados para um presídio, afirmaram “*prisão para nós é Hotel, e carcereiro é garçã*”²¹⁴. A declaração de ambos desperta uma inversão absoluta no sentido – no sentido da tão delicada miséria, temática a que se dedicam grupos humanitários diversos, instituições não governamentais, e intelectuais engajados na libertação geral das forças opressoras e claustrofóbicas – tipo de reflexão muito cara à América Latina, haja vista a popularidade de pensadores como Enrique Dussel e Paulo Freire.

Sendo assim, ao refletir sobre dois tipos de angústia distinta, Cossery parte para um universo deveras politicamente incorreto. Afirmar que a angústia de um miserável possa vir a ser menos dura que a angústia que perpassa a sedenta pelos aromas da burguesia e, inclusive, menos dura que o vazio que perpassa os próprios donos do mundo é realizar uma inversão de difícil aceitação. Fazer este gesto não é brincar de ser maldito, é aborrecer-se de ser assim. Essa percepção, que adentra em sua obra quase num tom de iluminação gnóstica, já deixa vazar suas primeiras faíscas no segundo romance, quando Chéhata, um sábio personagem que desfila a galeria decrépita de *La*

²¹⁴ Declaração semelhante encontramos em *La violence et la dérision*, em que Heikal declara não poder compartilhar de sua experiência nos tempos de prisão, pois dificilmente seu amigo iria entender a preciosidade de tais momentos, em que passava os dias sem nada fazer, conversando com os amigos e sendo servido.

maison de la mort certaine, é indagado sobre sua indiferença em relação a possibilidade da casa vir abaixo:

Au contraire, mon fils. Depuis que je sais qu'elle va s'écrouler, je n'ai plus peur. Avant, il y avait un tas de malheurs qui me poursuivaient. Mais maintenant, il n'y en a plus qu'un seul. C'est moins pénible à supporter. Un seul malheur, un formidable, et puis ce sera la mort. (2005d: 356).

Assim, ainda que o romance siga em seu testemunho da miséria como fardo insuportável, é possível encontrar sinais de anunciação acerca de um herói cosseriniano que nasce com a solução para gozar o sentido trágico da existência a partir de uma assertiva bastante cara ao cinismo, ao sufismo e ao cristianismo gnóstico: Se eu nada precisar, nada me faltará. Se nada quero, nada me afectará – ora, para que se mover na ânsia de mudar o imutável? *La maison pouvait s'écrouler, elle les trouverait prêts au suprême sacrifice. À quoi bon bouger, si tout doit finalement retomber dans le néant de la mort?* Assim, como em curtos momentos de convulsão, alguns moradores da casa são afectados por certa percepção de mundo que circunda como espectros a passear pelo cenário na esperança de acordá-los²¹⁵. Com as promessas todas descartadas, algo acontece que faz Cossery parar de esperar; joga seu reino para o imediato e formula a eternidade na mansidão dos dias iguais. Ele descobre que é na obviedade da falta de escolhas, proveniente de uma miséria representada numa casa que fatalmente ruirá, que está a chave para compreender uma ampla engrenagem de enganos e angústias... *Depuis que je sais qu'elle va s'écrouler, je n'ai plus peur.*

A construção dessa idéia surge de forma contundente no seu terceiro romance, *Les fainéants dans la vallée fertile*, pois aqui, não há mais espaço para ensaios, Rafik, o secundogênito da família, debutará a galeria de heróis cosserinianos, que aos poucos será reelaborada apenas a nível estético, pois, o posicionamento em relação ao sentido trágico da existência permanecerá o mesmo. Ao contrário dos personagens anteriores, habita em seu espírito a certeza de ter descoberto uma verdade. É neste momento que parece claro grande parte das declarações de Cossery, quando ele afirma estar mais interessado nas ideais que nas histórias – “*Não escrevo para contar uma história. A história está lá para que eu possa dizer o que penso, pois sou um escritor e não um romancista*”.

²¹⁵ “*Malgré la proximité de la mort, ils continuaient d'ignorer les riches étendus de la vie, et aucune révolte ne grondait dans leur âme. Abdel Al découvrait en lui tout un monde étrange et nouveau, un monde de clarté diffuse d'où saillaient des vérités aveuglantes*” (2005d: 380).

Rafik acredita ter recebido tais verdades do pai, um homem velho que passa os dias a policiar os filhos no intuito de não fazê-los cair nas diversas armadilhas do projeto de modernidade. Claro, dentro desse conjunto de armadilhas está o casamento, o emprego assalariado, e a vida atormentadora que experimentam aqueles que residem nas cidades. Porém, essa ideologia, onde a preguiça é o ritual mais evidente, não é aceita facilmente por Rafik, ao contrário, trata-se duma verdade que nasce de forma repentina, justamente após o descompasso entre seu cotidiano onírico e as expectativas apressadas que uma prostituta pela qual está apaixonado lhe impõe. Intimado a escolher, Rafik mergulha na sapiência do velho pai. Assim, nos momentos em que Serag, o irmão mais novo, começa a apresentar sinais de curiosidade em relação ao trabalho nas fábricas, ele será o primeiro a tentar lhe convencer sobre quão estapafúrdia é esta idéia. Essa verdade, a qual Rafik procura defender com unhas e dentes, tem direito de um arqui-inimigo, a senhora que pretende casar com o pai. Ou seja, no término do romance, Rafik não apenas assume as palavras do pai – de que pouco vale correr atrás da vida - como as radicaliza de forma apaixonada. Isto porque, embora o pai e os irmãos desfrutassem do mesmo tipo de vida, ele era o único realmente consciente de sua missão – daí o carácter inegável de uma estrutura heróica:

Les sarcasmes de Rafik cachaiert une amertume douloureuse. Au fond, il était le seul être lucide de toute sa famille. Ce destin tranquille où s'ingéniait la mollesse native de tout un peuple, il l'avait consciemment choisi (2005b: 40).

Entretanto, Rafik não é um herói aos moldes clássicos, ele não vai a campo de batalha, não deseja sair de sua fortaleza inabalável a fim de capturar almas ou destruir o monstro da modernidade:

Galal, il n'y avait pas eu de choix; son sommeil n'était pas un désir de fuir un monde qui ne lui plaisait pas. Il devait même ignorer qu'il existait au-dehors toute une humanité chargée de douleurs, menaçante et ávida. (...) Rafik, au contraire, avait toujours à l'esprit la vision d'un monde avili et misérable, e til avait choisi le sommeil comme un refuge. Il ne se sentait à l'aise que derrière l'abri de cês murs, barricadé contre la funeste présence des êtres et des choses. Autour de la maison, rôdaient une multitude d'épaves aux visages humains, dont la promiscuité lui était odieuse. Il se souvenait avec effroi du temps où il sortait encore et de ses contacts hasardeux avec le monde des hommes; c'étaient tous des assassins. Il en avait gardé une haine inconcevable. Très jeune, il avait apprécié à sa juste valeur l'existence monotone, mais sublime, que lui offrait la maison paternelle. Cette sécurité, délivrée de toute contingence, il la devait au vieux Hafez, qui avait toujours maintenu autour de lui une ambiance d'oisiveté éternelle. (2005b:49).

Gilbert Durand, filósofo que não cansou de se debruçar sobre as estruturas arquetípicas que perpassam os diversos tipos de herói, classificava-os em três nobres

esquemas: O sintético, o místico e o heróico – sendo esse último o modelo clássico, onde há sempre um embate direto entre duas figuras distintas independente da estética que encobre suas representações. Dessa forma, Rafik não dialoga com o seu contrário sob a égide de uma épica batalha, ao contrário, ele guarda recluso a dádiva da sapiência paterna por detrás de um confronto sempre evitado. Assim, será apenas no próximo romance que o arauto desse conjunto de idéias se desembaraçará do casulo. É a partir do enfrentamento entre essa sapiência e a realidade circundante que o herói cosseriniano mostrará a que veio. Cossery baptiza-o de Gohar, certamente como uma homenagem e, ao mesmo tempo, uma interpretação bastante pessoal de um personagem popular originário do folclore turco. E assim, ao contrário de Rafik, que nasce num mosteiro de idéias já bem arrançadas, tendo apenas o singular trabalho de lapidá-las, Gohar, por sua vez, nasce inebriado de um mundo de impostura – havendo experimentado com toda intensidade tal universo a partir de sua experiência como professor universitário.

Gohar percebe que a única forma de se libertar das angústias provenientes de um arranjo de mentiras é a partir da total abstenção de escolhas – viver sem nada querer para nada faltar; viver sem nada esperar. Porém, como fazer para suportar a miséria de uma vida sem o mínimo de estruturas? Afinal, Gohar ganha seus poucos rendimentos prestando um serviço de contabilidade a um pequeno prostíbulo, o que mal paga-lhe a renda e o vício de haxixe. A situação seria desvantajosa se essa miséria tão amarga não fosse socorrida pela possibilidade de desmesura que a encarnação do Hodja, assumida por Cossery, proporciona-lhe. De fato, ao receber um beliscão da mãe Sabedoria, sendo essa última tal como a grande deusa gnóstica que dá a luz a um falso demiurgo, Cossery acorda numa gargalhada abrupta – de longe é arremessado uma centelha de salvação. Desce o Hodja travestido em Gohar – desce um messias mais às avessas, alguém a lhe apontar a piada inerente a toda engrenagem. Para Gohar, a ironia do mundo é que a solução está na falta de solução, e só a lógica da troça pode trazer o vislumbre dessa verdade. Assim, exemplos dessa inversão de sentido não cessarão de se apresentar nos próximos romances. As amarguras sentidas no cárcere, por exemplo, sofrem uma completa inversão de sentido quando comparamos as impressões sobre as mesmas em seu primeiro livro e no seu quinto romance. Dessa forma, quando Chaktour toma conhecimento da prisão de um conhecido, imagina todo o sofrimento que o mesmo possa estar a sofrer: *“Chaktour n’avait jamais été en prison. Alors il pensa au regime de la prison, aux souffrances qu’endurent les prisonniers, et surtout à leur solitude*

charnelle.” (1999:242). Mais tarde, após ter descoberto a impostura assente em toda engrenagem, repensa o sufocamento do cárcere em termos inusitados:

...mais une prison est moins sinistre que n'importe quel lieu de travail. Sais-tu qu'avant d'aller en prison je croyais que le peuple était de nature maussade et ne se complaisait que dans le drame? Je n'aurais jamais cru qu'il fût si spirituel, si plein d'humour. Oui, c'est seulement en prison que j'ai découvert tout à coup cette vérité fondamentale de notre peuple. Et aussi que toutes mes idées sur lui étaient fausses. (2005c: 238).

Debruçado sobre o desvelar lúdico das inúmeras peças que sustentam a engrenagem da impostura, Cossery passa a perceber tudo ao seu redor com outros olhos, chegando mesmo a se lamentar por não ter tomado consciência de tudo isto anteriormente:

Je voyais le peuple tel que je désirais le voir, c'est-à-dire pétri de haine et rêvant de vengeance. Et je voulais l'aider dans sa vengeance. Je le croyais soumis à l'oppression, et je me suis rendu compte qu'il était plus libre que moi. (idem).

Certamente, a assertiva de que a saída está na falta de saída é algo que ia de encontro à grande parte do discurso intelectual existente a partir de meados do Século XX. Excluindo poucos intelectuais, como Michel Foucault e alguns revisionistas radicais do situacionismo, eram predominantes as apostas nas promessas que o marxismo e os discursos engajados anunciavam²¹⁶. Portanto, figuras que exerciam imensa influência no meio intelectual, tal como Sartre e Camus²¹⁷, encaravam a “revolta” a partir dum ângulo bastante político. Imerso neste tipo de imaginário, como aceitar as idéias de Cossery? Como falar duma revolta sem revolução? Ou ainda, duma “aceitação” estranha, de teor quase sacrificial?

²¹⁶ Conscientes das exceções, sobretudo num meio literário composto por figuras como Boris Vian e Samuel Beckett – só para citar dois exemplos emblemáticos – que, além de pouco interessarem pelos aspectos políticos gerais, é o caso de Beckett, faziam imensa troça dos pensadores engajados, o caso de Boris Vian.

²¹⁷ Cossery dizia não compartilhar as ideias de Camus, embora fossem bem próximos. Entretanto, o próprio Camus, a partir dum determinado momento em que presencia a situação real dos regimes comunistas instaurados no leste europeu, abandona muitos posicionamentos políticos que lhes eram muito caros. Numa coletânea de textos de Camus (2001), intitulado *Actualles*, vê-se a evolução e a modificação gradativa de seu posicionamento político a partir dum conjunto de textos publicados no jornal *Combat* entre 1946 e 1948. Todavia, a própria análise de sua obra literária possibilita vislumbrar, com maior intensidade, tal alteração em seu discurso político, pois o tipo de crítica ao pensamento engajado encontrado em *La chute* – bem posterior aos trabalhos publicados no jornal *Combat*, já corresponde a um abandono radical de suas premissas políticas iniciais.

Os heróis cosserinianos são sempre silenciosos – suas verdades são preciosas, e preservam-na tal como os grupos gnósticos que se escondiam nos desertos ou na imensidão das estepes búlgaras. Observam o espetáculo dum mundo absurdo, repleto de impostura, à surdina dum espião – rindo como um *djinn* que guarda os segredos da cidade enquanto se diverte. Entretanto, o que ajudará imenso a preservar essa postura, será a estética dândi que Cossery sempre cultivou e, cada vez exercitará. Assim, após o surgimento de Gohar, que diferirá dos heróis subsequentes por faltar-lhe a opulência da indumentária, desfilarão personagens que ostentam uma elegância ilimitada e, sabendo da impossibilidade de transmitir suas verdades, dedicarão todo seu tempo para a diversão; afinal sendo tudo uma imensa troça, nada melhor do que desfrutar de uma existência lúdica: “Ce monde bouffon lui plaisait. (...) Le spectacle permanent de la folie stupide dès hommes faisait ses délices; il était comme un enfant au cirque, et ne cessait de trouver la vie particulièrement réjouissant” (idem:206).

Ora, o mundo lhes parece agradável por terem descoberto uma surpresa desprezada pelos demais – como um belo casaco empoeirado e abandonado numa loja de usados. Estava tudo ali desde sempre, porém, por alguma razão, ninguém conseguia perceber. Enquanto todos choram por estarem sem saída, os encurralados de seus romances recebem a dádiva de se perceberem reféns de seus caprichos momentâneos. Dessa forma, os personagens fazem bem o que querem sem nunca serem punidos. A vontade de potência transforma-se na indolência da *hybris* cosseriniana. Mergulhado nessa ambiência, Gohar mata uma prostituta para roubar-lhe as pulseiras e, nem por um simples momento, tem a impressão de que possa ser preso; da mesma forma, Teymour, de *Un complot de saltimbanques*, falsifica um diploma e também não pensa em nenhum momento nas consequências de sua atitude. Há ainda alguns momentos em que a desmesura é tão evidente e pouco sutil, beirando mesmo a certa grosseria, que o próprio fio condutor da narrativa é sacrificado, como em *La violence et la dérision*, em que após todo o complot criado contra o governador, os personagens continuam suas trajetórias numa atmosfera de que nada fizeram. Por vezes, essa indolência bruta, situada para além de qualquer dicotomia, soa mais a Conde de L'autremond que a Zaratrusta. Isto porque, no segundo personagem, há uma ideologia que fundamenta as atitudes do profeta, afinal, este sábio pretende dismantelar a pobre metafísica cristã. Porém, na poesia de Isidore Ducase, L'autremond tem o prazer banal da desconstrução pela desconstrução – o fascínio injustificado de fazer o que se quer.

4. Determinados limites e contribuições do exercício heróico de Cossery

A forma como Cossery pensa o sentido do trágico é, em certa medida, também o retomar dum conjunto de reflexões muito caras à filosofia antiga – principalmente ao cinismo, estoicismo, epicurismo e cepticismo²¹⁸. Assim, a originalidade de sua reflexão reside em perceber os substratos dessa sapiência alojados e pulverizados nas instâncias mais íntimas na gnose daqueles que carregam o legado de uma miséria ancestral. Dessa forma, as mesmas falhas e, ou, problemas que minam a lógica dessas reflexões estão igualmente presentes no seu pensamento. Talvez, no caso específico de Cossery, os problemas tornam-se ainda maiores à medida que, ao negar completamente o projeto de modernidade, termine por se desatualizar em relação ao próprio contexto de mudança em que vive²¹⁹. Por isso, determinadas idéias de seus primeiros romances, como a despreocupação com a moradia, já não podem ser postas em prática nos últimos. Assim, em seu último livro, já não consegue enxergar a Cairo que tanto falou – e então, como num tom ranzinza de último suspiro, termina repentinamente a história. Parece-nos que, daquele Cairo, Cossery não deseja falar.

²¹⁸ Apesar das semelhanças com as escolas filosóficas acima citadas, Cossery se insere numa tradição, se é que possamos falar nesse termo, mais próxima de Luciano ou do Qohélet – trata-se de algo que, neste estudo, chamamos duma “ética da divagação”, tal discussão será apresentada com mais intensidade no capítulo subsequente e aprofundada na segunda parte desta tese. Todavia, das escolas acima citadas, podemos sugerir que o cinismo, ao menos em sua vertente que nos é conhecida a partir da figura de Diógenes, a saber, o cinismo mais “famoso” e excêntrico, assemelha-se a muitos elementos da obra de Cossery. Mas e, sobretudo, a semelhança se dá por aquilo que Michel Foucault (2011:203), ao falar da parresía entre os cínicos chamava de “soberania de si”, a saber, a ideia de uma entrega total do sujeito, uma espécie de desistência da vida cívica – algo que o deixava acima de quaisquer autoridades, eis o próprio desafio de Diógenes a Alexandre. Sobre a diferença entre o cinismo de Diógenes e os demais “cinismos”, convém consultar duas obras bastante elucidativas: Diogenes, the Cynic, de Luis E. Navia (2009) e a coletânea, organizada por Marie-Odile Goulet-Cazé e R. Bratch Branham (1997) intitulada *The Cynics – The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Entretanto, Cossery também recupera muitas discussões filosóficas a partir de determinadas obras da literatura que lhe parecem muito caras. Sua admiração por Ivan Gontcharóv (2012), referida por Frédéric Andrau (2013), permite-lhe, por exemplo, identificar toda uma crítica à ambição desnecessária a partir dum imaginário distinto, a saber, a cultura russa e sua conflituosa história política. A admiração de Cossery por determinados escritores romenos (idem), tal como Panaït Istrati (S/D), permite-lhe se também se debruçar sobre todo um arcabouço de reflexões acerca das imposições da miséria.

²¹⁹ Faz-nos pensar até que ponto Cossery não poderia ser relacionado com os grandes nomes do pensamento “tradicional” que tanto exaltavam os ideais nobiliárquicos esquecidos. Nomes como Julius Évola e René Guénon, antes de qualquer dandismo à Baudalaire, escreviam com certo saudosismo dos tempos em que imperava a aristocracia (Évola, 1989).

Hoje, viver sem nada querer para nada faltar não é tão fácil quanto no tempo de Diógenes Laércio. Essa vida, pautada numa metafísica do acaso, talvez seja impossível se construir numa sociedade de tantos compromissos institucionalizados e excessiva burocracia – e assim, como bem aponta Michel Onfray, embora estejamos acostumados, é estranho pagar tantas contas para ao menos respirar. Entretanto, se o objetivo de seus livros é trazer a vontade de abrandar o pesado ímpeto de ambição que nos espreita, encontraremos finalmente um ramo de pragmatismo mais fecundo. Muito embora, o dilema atual da auto-escravização assalariada resida na única e óbvia saída de se escravizar o Outro. E assim, imerso nesses dilemas, as idéias de revolta, tão caras a Camus e Sartre, talvez possuam um valor desprezado por Cossery. Seria possível a hermenêutica entre dois pólos tão antagônicos da reflexão? Ou, arriscando ainda mais: seriam os dois pensamentos antagônicos-complementares?

De qualquer forma, a solução de Cossery parece-nos original se comparada às reflexões sobre o sentido do trágico presentes na filosofia contemporânea de Marcel Conche e Clément Rosset, e afinal, há igualmente uma imensa dificuldade em colocar em prática o dizer “sim à vida” de Rosset e a metafísica do acaso de Conche. Curioso é terem considerado as contribuições filosóficas dos romances de Camus e Sartre e, ao mesmo tempo, terem atropelado com certo desdém o antagonismo tão enriquecedor de uma voz que traz as boas novas de longe, relativizando sobremaneira posicionamentos tão repletos de certeza. De qualquer forma, é mister lembrar que alguns poucos trabalhos sobre os contributos filosóficos de Cossery foram elaborados detinham-se mais aos aspectos literários de sua obra. Uma exceção é o estudo de Raymond Espinose intitulado *Albert Cossery: une éthique de la dérision*. Porém, muito embora Espinose tenha mergulhado nas engrenagens de seu pensamento, acabou por não construir demasiada intersecção entre as preocupações mais caras a filosofia e aquelas que podem ser encontradas nos romances do autor – embora assuma a influência do epicurismo, do taoísmo e do budismo nas idéias centrais de Cossery. Dessa forma, faz uma leitura onde os heróis de Cossery são sempre atravessados por um constante optimismo, como se a conduta dos mesmos fosse baseada na pressuposição de que as coisas certamente terminarão da melhor forma: “Mas, acima de tudo, o que caracteriza o otimismo segundo Cossery, é o sentimento de feliz confiança numa saída favorável, a absoluta certeza de um resultado feliz” (2008:52). Ora, ao lembrarmos que o próprio autor costumava-se auto-intitular “Voltaire do Nilo”, não conseguimos deixar de fazer

uma associação óbvia entre a idéia de Espinose e a crítica que o velho filósofo das luzes fazia ao optimismo desenfreado de Leibnitz. De fato, Espinose tem razão ao dizer que Cossery sempre vê um outro lado de toda tragédia, inclusive, um lado positivo, porém, todos os seus personagens já vivem no ápice do sentido do trágico, daí tudo ser trágico e nada ser trágico ao mesmo tempo²²⁰. Ou seja, os personagens não trazem sua força das boas expectativas, eles apenas já estão com suas situações definidas de antemão – o optimista aguarda algo, dialoga com o devir no sentido da boa espera, os heróis de Cossery não, vislumbram em todo jogo da vida uma forma diferenciada de jogar: suspendem à espera de forma tão grave que parecem ter ganas de suspender o tempo.

Assim como Conche, Cossery percebe o mundo como um jogo²²¹. Entretanto, para o primeiro, a regra consiste na impossibilidade de aniquilar o jogo, e afinal, foi mesmo esse o grande contributo de Heráclito: Apontar a existência dessa regra fundamental, onde o fogo é sua evidência manifesta – assim, a sabedoria trágica consiste em perceber a relação interminável entre a perenidade dos entes e a eternidade do jogo. Porém, nesse ponto específico, em relação a perenidade dos entes, Cossery se esquiva completamente. Inclusive, seus heróis nunca morrem, não apenas isso, vivem como que atravessados pela eternidade de múmias – nem os mais famélicos, os mais miseráveis, morrem. Na verdade, mais uma vez, Cossery parece inspirado em momentos emblemáticos da filosofia antiga, nesse caso específico, parece assumir uma postura deveras epicurista. Para ele, a morte não é um problema, não merece a tinta de nossa pena, é uma fatalidade inevitável e, por isso, uma vez mais, não temos que nos preocupar com a mesma. Isso fica claro quando, em diversos momentos, seus personagens divagam sobre a possibilidade de explodir uma bomba de impacto

²²⁰ Espinose também interpreta a indiferença de Gohar sob o fundo de uma paz e uma serenidade bem desenvolvidas. Certamente, Cossery busca nas concepções acerca do oriente elementos para construção de estética da quietude. E em diversos momentos da obra essa serenidade é descrita como uma força inabalável que move os personagens. Contudo, há uma outra face dessa condição. Quando Espinose afirma que “*On ne peut rien ôter, en effet, à celui qui connaît la paix*” (2008: 55), poderíamos pensar, mais facilmente, que nada faltará àqueles que nada precisam. Esse tipo de reflexão, do total distanciamento de todas as coisas materiais, está mais próximo do discurso dos primórdios cristãos, assim como do cinismo e do epicurismo. Partimos do pressuposto que, mais facilmente, Cossery teria bebido dessas fontes, ainda que de forma indireta. Isto porque acreditamos ser mais fácil encontrar os substratos deste tipo de sapiência no povo egípcio, que encontrar reminiscências de um taoísmo e um budismo esquecidos.

²²¹ “O mundo é um jogo divino. O jogo não é jogado dentro do mundo. É o próprio mundo que é o jogo. Por isso, o jogo é sem começo nem fim, como o próprio mundo. A regra não se preocupa com nenhum ente particular. Ela não faz se não regular a troca entre o fogo e os entes, a maneira como aparacem-desaparecem os entes e o triunfo do fogo (do princípio trágico)” (Conche, 2000:227)..

planetário. Na verdade, há personagens seus que, não apenas divagam sobre tal coisa, como também aguardam por tal acontecimento²²². E mais uma vez, a notícia da existência de uma bomba de impacto mundial é mais um motivo para o exercício da desmesura, a grande peculiaridade que encanta suas reflexões sobre o sentido do trágico. Afinal, faz tempo que todos parecem ter entendido a regra de Heráclito, mas ninguém havia descoberto uma agradável surpresa escondida por detrás de tudo isto.

²²² Yéghen, em *Mendiants et orgueilleux*, passa todo o tempo a questionar Gohar se existe de fato uma bomba que possa destruir o planeta. Eis a justificativa para que ele possa passar todo o tempo a fumar haxixe sem se preocupar com mais nada: “*Il paraît qu’ils ont inventé une bombe capable de détruire d’un seul coup toute une ville (...) Devant la menace de la bombe, qu’est ce que je pourrais craindre?*”.

Capítulo IV - Bayoumi, o domador de macacos: a dádiva da divagação na obra de Albert Cossery

Os teus nervos são um inferno porque queres viver mais do que a vida.

Vergílio Ferreira

Ante uma sentença que nos retira dos eixos, o que se pode desejar? A alforria ou a saudade de retornar à “suposta” insignificância dos dias iguais, dos instantes em que buscávamos o suposto “relevante” sob uma via irrelevante constantemente desprezada. Os pormenores desta problemática podem ser encontrados no romance *La Maison de La Mort Certain*, no qual Albert Cossery nos apresenta a figura singular de Bayoumi, o domador de macacos. Este personagem declara que é preciso: “savoir vivre dans les ruines”. Tal assertiva, no contexto do romance, acaba por desvelar o cerne da impostura: a esquiva à vida enquanto gracioso e patético deambular. Esta situação, apontada por Cossery, é em geral escamoteada pela ilusão da “experiência do genuíno”, ilusão que arremessa a graça do deambular para o âmbito do irrisório e do irrelevante. Pretensiosa ilusão que, ao lançar a divagação para o âmbito da irrelevância, rebaixa a primeira como se nela não pudesse ocorrer a nossa mais nobre faísca. Dessa forma, a presente comunicação pretende esmiuçar a dádiva da divagação a partir de um diálogo entre Cossery, e outros pensadores da persuasão, como Carlo Michelstaedter, Salomão e Luciano de Samósata.

1. Da triste finitude e da feliz divagação

Ante uma sentença que nos retira dos eixos, o que se pode desejar? A alforria ou a saudade de retornar à “suposta” insignificância dos dias iguais, dos instantes em que buscávamos o suposto “relevante” sob uma via irrelevante constantemente desprezada. Na obra de Cossery, tal problemática torna-se mais evidente no romance *La maison de la mort certain*, no qual o escritor nos apresenta a figura singular de Bayoumi, o domador de macacos. Em sua obra anterior, *Les hommes oubliés de Dieu*, os

personagens encontram-se ainda seduzidos por vagas idéias de “revolução” a impingir a esperança de mudanças e permanências que afugentam a idéia de uma existência pautada na fugacidade de todas as coisas. Entretanto, no romance subsequente, a situação irremediável de uma casa em ruínas dar a ver uma espécie de “ética da divagação” a circundar os próximos escritos do autor – sejam em romances ou entrevistas concedidas em jornais ou revistas literárias.

Bayoumi estreia o papel do primeiro “sábio” na obra de Cossery – sábio esse que, em suma, não é levado tão a sério o quanto se espera duma figura desse gênero. E, afinal, tal estado de credibilidade também estrutura, de maneira fundamental, a construção do “sábio” na obra do escritor: figuras como Bayoumi ou Gohar são admiradas apenas por poucos – somente os “iniciados” e aqueles tomados por uma aguda e profunda decepção com a impostura do mundo. Bayoumi demonstra que, diante duma bruta sentença, manifesta-se de forma contundente a saudade dos dias em que buscávamos o irrelevante enquanto saboreávamos uma fugacidade disfarçada de eternidade. Isto se torna evidente quando Bayoumi declara ser necessário “aprender a viver nas ruínas”²²³, acaba por desvelar o cerne da impostura: a esquiva à vida enquanto gracioso e patético deambular. Com efeito, mediante à sentença “desfavorável”, ainda que o sujeito anseie pelo descanso, *torna-se difícil afirmar se o mesmo não esconde o gracioso riso a confirmar quão magnífico é divagar e correr atrás do vento*. E esse descanso, resultado do excessivo esforço de tudo revirar, provoca o sentido originário da liberdade – àquela pautada na aceitação²²⁴. Entretanto, esta situação, apontada por Cossery, é escamoteada pela ilusão da “experiência do genuíno”. Pretensiosa ilusão que arremessa a graça do deambular para o âmbito do irrisório e do irrelevante. Pretensa ilusão que, lançando a divagação para o âmbito da irrelevância, rebaixa esta última como se a mesma não se tratasse da nossa mais nobre faísca. Tal percepção, que encontrei por excelência na obra de Cossery, mas também, como veremos adiante, outros autores, ocorreu-me a partir de um episódio por mim vivenciado.

²²³ “Il s`agit maintenant de savoir vivre dans les ruines, dit encore Bayoumi (...) Oui, savoir vivre dans les ruines, répéta Bayoumi. Tu ne sais pas vivre dans les ruines, toi?”(2005d: 339).

²²⁴ Eis o sentido da liberdade no pensamento de Luigi Pareyson. Ao contrário de Deus, que põe-se a negar a negatividade (o não-ser), o homem, por sua vez, carrega o fardo de contrapor o que está dado (o Ser). Entretanto, resta-lhe a aceitação ou a traição desse reconhecer de sua condição.

Entre os anos de 2006 e 2007, vivi em condições bastante modestas no interior da Amazônia. Tratava-se de um cotidiano onde os dias pareciam ora vagos ora perigosos. Na ocasião, não esperava qualquer evento emblemático ou acontecimento singular, na verdade, os dias amontoavam-se numa espécie de “descida” profunda ao irrelevante e ao banal. Fui então acometido por uma “misteriosa” doença que me deixou numa grade situação: dias no leito de um hospital muito simples, onde se quer havia exames especializados que pudessem identificar o que estava acontecendo em meu corpo. O quadro se agravou até meu total desespero, que culminou numa espécie de “violenta saudade” de tudo. No leito, lembrava-me de meus dias banais e vagos como o que existia de mais precioso e significativo no cosmos – lembrava-me, com bastante precisão, da forma “mágica” como eu fazia para obter algum dinheiro quando o único caixa eletrônico da região estava avariado: em suma, pedia que uma linda funcionária de um supermercado local fizesse “compras invisíveis” no mercado e me passasse o valor relativo à compra. Mais que isto: lembrei que o mais importante não era obter o dinheiro, mas sim, os gracejos e as conversas que eu obtinha com a funcionária. Dias antes de adoecer, lembrei-me duma ocasião em que passei um dia inteiro contemplando o vazio e a desolação daquela região. Ali, no leito, permaneci deitado a pensar como eram preciosos aqueles momentos em que eu nada fazia. Quando me recuperei, a partir de um processo inusitado, pois a recuperação se deu por uma série de procedimentos inesperados, refiz o vazio dos meus dias com uma satisfação que nunca esqueci. Mas antes, pouco antes, eu não reparava naquilo tudo. Talvez porque, este irrelevante cotidiano a ser constantemente desprezado é, de fato, o que não se pode exprimir.

Entretanto, eu não reparava, não reparava naquilo. E torna-se difícil afirmar se o descanso final não é apenas a graciosa confirmação do quão magnífico é deambular nessa vida encantadora – mesmo porque o momento final, o qual o devir jamais terá oportunidade de confrontar, transforma-se no eterno. É como tocar a morte e sussurrar com ironia a confissão de uma gratuidade: *“Foi apenas um singelo massacre...”*.

Afinal, posicionado no local do sentenciado, o que se pode ver? Apenas o simples fato de tudo se limitar a uma desenfreada corrida atrás do vento e, ao mesmo tempo, a delícia que é fazer isto. O Pregador, do livro de Eclesiastes, esquece-se desse pormenor. O sujeito que se vê sentenciado numa situação inevitável, seja uma doença fatal ou um singular episódio que lhe retira do eixo, só consegue clamar pelo retorno de suas falsas idéias e pelo aconchego de seus dias irrelevantes – só consegue invejar

àqueles que ainda vivem a correr atrás do vento e a divagar. Isto porque, essa deambulação, que o pregador inicialmente rejeita, é o que há de mais sagrado; é mesmo o inefável. Assim, a atitude subjacente ao início do livro de Eclesiastes é um sacrilégio! Ele pretende renegar o que há de mais sagrado: a vanidade de todas as coisas é justamente por onde a vida corre solta.

“Mas era só isso” – diria o Pregador – “mas, felizmente é um formidável ‘só isso’” – emenda o Pregador. Eis o eixo de saudável decepção em que se situa o livro de Eclesiastes: “era só essa ilusão a todo tempo, mas, era a vida a todo o momento”. Pois as primeiras palavras do “sábio” anunciam a amarga decepção em perceber a vaidade a sustentar todas as coisas: “Vaidade de vaidade, diz o Pregador; vaidade de vaidade, tudo é vaidade” (Eclesiastes 1:1). E segue então o pregador a desafiar o próprio fundamento de toda construção: “Que proveito tem o homem de todo o seu trabalho, com que se fadiga debaixo do sol?”. Além disso e, muito embora reconheça a existência de “sábios”, ou seja, embora reconheça que, de fato, alguém saiba alguma coisa realmente genuína, acaba por perceber a completa falta de vantagem no exercício da mesma: “Eu vi ainda debaixo do sol que a corrida não é para os ligeiros, nem a batalha para os fortes, nem o pão para os sábios, nem as riquezas para os inteligentes, nem o favor para os homens de destreza; mas tudo depende do tempo e do acaso” (Eclesiastes, 9:11). De fato, pouco antes de chegarmos ao capítulo 9, temos a ligeira impressão que o pregador está prestes a rasgar os manuscritos e que, de alguma forma, vai fazer uma última ode à própria decepção. Contudo, alguém arrebenta a porta em que o escriba descarregava seus ranços sobre o papel. A figura do cavaleiro irrelevante derruba o candelabro e ameaça atear fogo sob seus manuscritos – algo desse gênero deve ter ocorrido para que o Pregador voltasse atrás e afirmar:

Para aquele que está na companhia dos vivos, há esperança; porque mais vale um cão vivo do que um leão morto. Pois os vivos sabem que hão de morrer; mas os mortos não sabem coisa alguma, nem tão pouco têm daí em diante recompensa, porque a sua memória fica entregue ao esquecimento. Tanto o seu amor como o seu ódio, e a sua inveja, pereceram; nem têm eles daí em diante parte para sempre em coisa alguma que se faz debaixo do sol. Vai, come o teu pão com alegria, e bebe o teu vinho com coração contente; pois há muito que Deus se agrada das tuas obras. Sejam sempre brancos os teus vestidos, e não falte óleo sobre a tua cabeça. Goza a vida com a mulher que amas, todos os dias da tua vida vã que ele te deu debaixo do sol, por todos os dias da tua vaidade. Pois essa é a tua porção na vida e no teu trabalho com que te afadigas debaixo do sol (Eclesiastes, 9:1-11).

Ora, gozar a tua vida vã? Afinal, Deus se orgulha da tua vida vã? Deus se orgulha do teu trabalho que nada é. Mas tua vida, essa vaidade excessiva que ninguém

consegue precisar, é a própria dádiva. Esses momentos irrelevantes a chatear-lhe a cabeça configuram a vida em abundância. Correr atrás do vento, passatempo dos espíritos elevados, tão precioso que os homens escondem para si mesmo o fato de estarmos todos a divagar – porque e, de fato, nada se sabe. Mas, o divagar nos presenteia com as coisas pequenas à proporção que nos induz a mascará-las – é melhor acreditar que há muito a ser feito ou nada a ser feito, é melhor viver entre a vaidade e o niilismo, só assim continuaremos a produzir a única realidade possível: àquela que é compartilhada. A danação de implicar com pormenores – encobri-los de excessiva importância. Fazer burocracia como arte; entupir o mundo de pequenos ranços. Tudo isso para encobrir a fatalidade da existência enquanto pura divagação. Meter importância onde não se cabe. Ninguém sabe, como declara Bayomui, ver a vida em ruínas – e não se deve mesmo saber.

A etologia suscita uma intensa provocação: Para um bando de pássaros, a viagem para outro pólo é deveras importante; não resta dúvida que esses trajetos mudam o rumo do planeta a impedi-lo cair em ruínas. E o mundo não será o mesmo se estes percursos não forem feitos – longe, muito longe de ser uma simples questão de sobrevivência, é o desvelar de algo genuíno. Mas, se é irrelevante, trata-se de uma genuína irrelevância. E o trabalho, que o Pregador acredita ser inútil, irrompe bruscamente no meio de sua aparente “corrida atrás do vento” na dádiva da criação. Contudo, é difícil dizer isso aos homens, é difícil convencê-los da sacra relação, nunca assumida, com o irrelevante. Com efeito, é possível encontrar este “sentimento” nos escritos de Luciano e, igualmente, em alguns autores contemporâneos, tais como Dino Segre (Pitigrilli) e, no caso aqui analisado, Albert Cossery²²⁵. Contudo, para bem compreender o paradoxo da irrelevante relevância da vagabundagem, do deambular, da divagação e, da própria vaidade, faz-se necessário desconstruir a figura do “sábio”. Porque e, na verdade, o sábio é aquele em que acreditamos ter experimentado a “autenticidade” em alguma medida.

²²⁵ No último capítulo, tal discussão será retomada a partir de um panorama histórico.

2. Bayoumi, o domador de macacos

A figura do “sábio” passeia como uma sombra por toda a obra de Cossery. Portanto e, mesmo nos primeiros contos, encontramos os primeiros esboços de vagabundos contemplados com uma espécie de “bruta sabedoria”. Contudo, há explosões mais evidentes desta suposta sapiência, momentos em que o autor condecora com certa graça um personagem específico; momentos em que, de supetão, parece nos dizer “eis o sábio!”. Ou melhor: Eis a sabedoria! Isto...Parece-me a sabedoria. Utilizamos a expressão “parece-me” porque, de certa forma, é a única que podemos utilizar. Porém, há um único momento em que o escritor Albert Cossery presenteia um de seus personagens com o título de “sábio”. Ainda que, de forma insólita, desfile em todos os romances óbvios representantes deste posto. Entretanto, acusar alguém de sábio, como faz Jeová no livro dos Reis²²⁶, é um gesto cometido uma única vez pelo escritor. Imersos num interminável falatório, os personagens de *La maison de la mort certaine*, são bruscamente interrompidos pela assertiva de Bayoumi, o domador de macacos; a qual, objetivamente, Cossery chama de sábio. Ora, por que Bayoumi merece tal título? O que faz o personagem para lhe ser reservado tão nobre emblema? O que nos parece e, como veremos adiante, é a força inerente ao singelo ato de Bayoumi: observar que a confusão de opiniões e especulações acerca da iminente queda da casa não passam de divagações e, ainda assim, não se desesperar por nos ser reservado apenas isso, afinal, é preciso aprender a viver em ruínas. Ao mesmo tempo, Bayoumi saboreia todos os momentos como um atento espectador. O fato de, naquela casa a beira de ruínas, tudo parecer deambulação e tagarelice, especulação temporal e exercício emergencial impossível, não o leva a abandonar o palco dos acontecimentos. Da mesma forma, não é o suficiente para imbuir em seu espírito a pretensão de indicar aos demais a maneira certa de se posicionar perante os problemas da casa. Como veremos na análise da figura do herói cosseryniano e, ao mesmo tempo, no seu método particular de “inversão”, essa aparente “crueldade” do real, termo tão caro à Clément Rosset, é recebida pelo autor com uma certa “graça”. Neste ponto específico, Cossery parece refletir uma faceta escamoteada da obra de Luciano de Samósata; filósofo que reconhece a divagação inerente a tudo que se apresenta e, ao mesmo tempo, recebe-a com graça, e não com

²²⁶ Jeová concede à Salomão o maior bem, a sabedoria: “vou satisfazer o teu desejo; dou-te um coração tão sábio e inteligente, como nunca houve outro igual antes de ti e nem haverá depois de ti.” (I Livro dos Reis, 3:12).

desagrado ou desespero. Nenhum dos dois pretende apontar a forma ideal de se posicionar e refletir, outrossim, demonstrar que o existir é a própria vaidade de se apontar as tonalidades e os caminhos do próprio existir. Entretanto, ao contrário de Cioran, que também reconhece esta suposta “frivolidade” intrínseca ao mundo, Cossery e Luciano não a recebem com a imagética de uma insónia atormentada. Afinal, por que haveria de ser mais que isto? Por que a vida, em sua suposta simplicidade, em sua parva deambulação, deveria se apresentar para além da divagação?

Mas aqui, é preciso assumir que, mesmo em Luciano e Cossery, há certa raiva! Um tipo de fúria alimentada pela irritação que causa a ambos o fato de estarem todos a querer pensar demais; a querer aceder ao “inefável” ou, ostentarem o mergulho num niilismo vaidoso que pretende ostentar o baluarte de uma verdade que jaz consagrada. Com efeito, para o satisfatório entendimento deste mecanismo, são de suma importância as reflexões acerca da vaidade. Inclusive, da vaidade monástica; aquela que pretende ter descoberto a vida em plenitude e intensidade. O fato de estarmos todos a divagar transforma-se num pesadelo apenas quando tingimos a divagação de cores mesquinhas, como se fosse muito pouco para nós. Daí a importância de perceber o mecanismo da vaidade.

Assim, Soliman El Abit, o vendedor de melões, orgulha-se sobremaneira da própria capacidade de detectar com exímia precisão os melhores melões para consumo. Abdel Al, o carroceiro, sente-se superior aos demais por ser detentor de um conjunto de reflexões ancestrais sobre o fardo da miséria que carregavam: *“Il est vrai que lui-même n’avait qu’une connaissance très vague des origines de son abjecte condition sociale. Mais cet éveil imperceptible de sa conscience suffisait à lui faire sentir sa supériorité sur les autres”* (2005d: 317); orgulhava-se dos destroços de uma razão despedaçada e adormecida no fúnebre ambiente da casa. Abd Radbo, por sua vez, orgulha-se de ser o único a possuir um emprego consistente como varredor de rua e uma mulher “formosa” – quando comparada às múmias que deambulam pela casa. Souka se orgulha da sua voz que, de acordo com uma vizinha, era dom que poderia transformá-lo no melhor vendedor de rabanetes do mundo. Certamente e, como veremos adiante, há uma exposição emblemática do que Michelstaedter afirma ser uma vida na “retórica” ou, ainda, na “falsa persuasão”. Tal como encontramos na epístola do apóstolo Tiago: todos

são “amigos do mundo”²²⁷. Portanto e, ao contrário do Cristo, que nega limitar sua vida aos presentes mundanos ofertados por Satanás²²⁸, esses personagens, ainda que imersos num terreno de provação, continuam a se humilhar atrás das míseras ofertas do mundo – resquícios de coisa alguma que apenas alimenta a fraqueza de espírito. Situam-se, excessivamente, no campo da retórica. Ademais, mergulham nas buscas vãs apontadas pelo Pregador do livro de Eclesiastes. Correm atrás do vento e, como aponta Michelstaedter, acabam por não tomar a própria vida para si mesmo. Amigos do mundo! Amigos do mundo e, conseqüentemente, inimigos da própria vida.

Entretanto, Cossery apresenta-nos a figura de Bayoumi, o domador de macacos. Ora, Baoyoumi, além de viver imerso na completa vagabundagem, carrega uma serpente sábia consigo, nem acredita ter descoberto uma verdade, como Abdel Al, nem acredita ter descoberto o ofício mais importante do planeta, como Soliman El Abit; nem se orgulha do seu emprego, como o varredor Abo Rabbo; e, ao mesmo tempo, perde o tempo a falar com animais. Afinal, e como afirma Soliman El Abbit: “*Où as-tu l'esprit?*” (2005:338). Bayoumi fala com os homens como quem fala com os animais. Na verdade, não os diferencia. Onde tens o espírito? Ao contrário dos demais, para os quais o espírito está nos melões ou no conhecimento bruto das origens da miséria, Bayoumi é o único que se refere ao presente, e, dessa forma, afirma que se a casa cair naquele momento será difícil viver lá fora, afinal, o frio é intenso, portanto, é preciso aprender a viver nas ruínas. A sabedoria de Bayomui está no compreender ilimitado do interminável falatório e na busca por uma certeza em relação à casa. Bayomui aceita a fatalidade da ruína na mesma proporção que aceita o falatório. Imerso nisto, não diferencia o falar dos homens e dos animais – estão ambos a divagar; e é natural que assim seja. Bayoumi, é a representação desta excessiva tolerância que, afinal, é um deboche amoroso.

²²⁷ “Adúlteros e adúlteras, não sabeis vós que a amizade do mundo é inimizade contra Deus? Portanto, qualquer que quiser ser amigo do mundo constitui-se inimigo de Deus” (Tiago 4.4).

²²⁸ “Novamente o transportou o diabo a um monte muito alto; e mostrou-lhe todos os reinos do mundo, e a glória deles. E disse-lhe: Tudo isto te darei se, prostrado, me adorares. Então disse-lhe Jesus: Vai-te, Satanás, porque está escrito: Ao Senhor teu Deus adorarás, e só a ele servirás” (Mateus, 4.8-10).

3. A persuasão, a retórica e o falar das cabras e macacos

Lembro-me duma reportagem feita pela televisão portuguesa sobre a “difícil” vida de um *pequeño pueblo* de moçambicanos. A repórter não poupava esforços para apresentar o estado de absoluta miséria em que viviam aquelas pessoas. Tão inebriada que estava em ter descoberto uma ilha com tantas necessidades, a equipa não se apercebeu que o último de seus interlocutores destruiu a reportagem sob um singelo e desprezioso expressar. Urge contar os pormenores desse gesto gratuito que, sob as poucas vestes do sujeito, desconstruiu o propósito de todo aquele empreendimento mediático. Após a insistência de que tudo faltava àquelas pessoas e, mergulhados intensamente num discurso politicamente correto acerca do exercício de uma cidadania pós-colonial, a repórter pergunta ao sujeito: “O que te falta?”. Ora, imagino que todo indivíduo que estivesse em sua casa a assistir a reportagem pensaria que o tempo seria insuficiente para que o sujeito elencasse tudo que lhe falta. Entretanto e, de forma um tanto imediata, o sujeito responde: “não preciso de nada, não me falta nada”.

De qualquer forma, se o repórter tivesse reformulado a pergunta, encontraria algo que lhe faltava. Contudo, aquelas coisas apontadas ao decorrer da reportagem – quase todas relativas a bens materiais – não faziam a menor falta para o sujeito. Porém, sabemos que, alguma “coisa”, o sujeito busca. Na verdade, falta-lhe alguma coisa – e deve faltar, caso contrário, ele não estaria vivo, já teria atingido a plenitude. Portanto, a pergunta feita pela repórter teria tudo para ser extremamente interessante; e não apenas um argumento que punha abaixo tudo elencado no começo da matéria. Ora, a questão que propomos é que toda a discussão sobre aceitação e o “nada faltar” indicado por Cossery está muito além dos meandros dos desejos materiais. Com efeito, Carlo Michelstaedter é um nome que apontou com demasiada precisão este precioso paradoxo: se deixo de querer, deixo de viver; porém, se vivo por querer, também deixo de viver, pois nunca estou satisfeito. Como se desvencilhar destes dois pólos? Bem, o deixar de querer, no plano ôntico, não indica um deixar de querer no plano ontológico. Porém e, mesmo no degustar da “não espera” no plano ontológico, estamos situados na ilusão de um sujeito que vive sempre para o futuro. Antes do mais, é necessário esmiuçar o pensamento de Michelstaedter.

O precoce filósofo italiano partia do pressuposto de que ninguém pode possuir nada para além da própria vida – esta atualidade a exalar pelos poros de cada mundo que desnorteia os homens em sua tentativa sempre frustrada de apreensão. Sim, o homem está condenado a nada possuir, afinal, todas as coisas permanecem submersas na metáfora aquosa de Heráclito. Porém e, ao mesmo tempo, possuindo a própria vida se possui tudo – possuindo a própria vida o homem estaria persuadido de si mesmo. Mas, o caminho desta posse de si mesmo não é fácil, pois vivemos mergulhados num paradoxo a operar nos seguintes termos: viver é querer mais vida, ou seja, viver é desejar “algo” no tempo; porém, quando se deseja algo no futuro, não se vive o presente, ou seja, se perde a própria vida. O autor delinea essa vertiginosa situação a partir de diversas metáforas: o gancho; o cloro; o estômago e o moinho, os quais descreveremos abaixo. Porém, ao contrário desses, os homens podem alcançar a persuasão de si mesmos, ou, a vida plena e satisfeita onde todos os instantes são “eternos”. Antes do mais, vale ressaltar que Michelstaedter tinha imensa capacidade de construir abruptas analogias sufocantes. Trazia metáforas de todos os gêneros que servissem de exemplo para desenhar o impensável que insistia em pensar. Portanto, este filósofo abre sua principal obra a discorrer acerca de um gancho a sofrer os estímulos de um peso. O gancho, só é gancho, porque suspende um peso. Porém, o gancho, como tal, deseja sempre ir abaixo. Entretanto, se o gancho consegue fazer o que “deseja”, ele deixa de ser gancho e passa a ser peso. Ao mesmo tempo, se o gancho desiste de ir abaixo, deixa de ser gancho pois passa a carecer de sua principal funcionalidade: fazer peso²²⁹.

A água a alimentar os moinhos, afirma Michelstaedter, também funcionam da mesma forma. A água, sempre quer ir abaixo, portanto, nada convencerá a água em sua sede de profundidade, sua sede de gaia. Ao mesmo tempo, se abdica de sua vontade de derramar-se na terra, deixa de ser água²³⁰. Porém, onde Michelstaedter pretende chegar a falar de ganchos e moinhos? Exemplos graficamente bizarros, metáforas a soar como

²²⁹ Há uma passagem de Pitigrilli que esmiuça com precisão o presente paradoxo descrito por Michelstaedter: “Cumprir ter a mala pronta, o passaporte em ordem e considerar o dia de hoje o último da nossa vida, a fim de nos apartarmos dela sem complicações para os sobreviventes e para a nossa alma. Mas também devemos fazer conta que todo dia seja o primeiro, isto é, que a vida começa amanhã, para podermos empreender a qualquer momento qualquer esforço” (1959:48).

²³⁰ “*Mais le jour où l'eau n'aura plus besoin du <plus bas>, les écluses et les canaux et les roues ne seront plus d'aucune utilité pour l'homme et toutes les usines et tous les moulins resteront immobiles à jamais*” (1989:139).

“natureza morta industrial” – se é que isto possível. Vida é vida à proporção que ela escorre e se esvazia – eis o gancho e o moinho. Impossível estancá-la em qualquer momento – impossível resumi-la em assertivas e considerações últimas. E como posso afirmar que “isto é” se amanhã não será? Se o eterno fluxo, interminável transformação a ocorrer todos os dias, apresenta-se sempre como total inapreensão. O gancho, por viver nessa tensão, é escravo do futuro – se afirma no futuro. E os homens, que vivem como ganchos, são tais como a água que tem sede de terra: escravos do devir – condicionando suas vidas a uma escorregadia objetividade a qual Michelstaedter chama de “retórica”²³¹. Os demais, crentes na suspensão de uma verdade, vivem no universo da “persuasão ilusória”. Mas os homens, diferentemente dos ganchos, podem ser persuadidos de si mesmos: “Aquele que está para si mesmo não necessita de coisa alguma do devir, mas possui tudo em si” (1989:43). Ainda assim, a via da persuasão é incomunicável:

É por cada um ser Só e diferente entre outros, porque sua voz não é sua voz e ele não a conhece, por isso ele não pode se comunicar com os outros (...) Mas cada um gira em torno de um eixo que não é seu próprio, e o pão que ele não tem pode dar os outros (*idem:44*).

Para Michelstaedter, essa via de impossível comunicação, a qual apelida de persuasão, parece situar-se nessa tensão entre Heráclito e Parmênides, ou, melhor ainda, na sutura entre duas vias de impossível conciliação. Não resta dúvida que, ao estancar as afirmações, estamos imersos numa realidade que nega o fluxo (Heráclito) à proporção que reduz o estanque ao universal (Parmênides). Com efeito, para Michelstaedter toda a história da filosofia não passa de uma imensa ladainha a escamotear as tensões entre essa dicotomia intransponível. Portanto, a vida, que é vida enquanto vive, situa-se num sufocante paradoxo: se experimenta a imobilidade, morre; se vive pelo futuro, está igualmente condenada. Ao mesmo tempo, a experiência da persuasão e dos “instantes eternos” que se sucedem na vida daquele que a experimentou, só é possível no seio dessa deficiência. Ou seja, só é possível experimentar a persuasão e o “ser absoluto” por estarmos sufocados pela deficiência da própria vida. A ruína, até certo ponto, favorece o vislumbre da persuasão:

Mesmo que sua vida se recolhesse ao porto, contente em si, e em si mesmo se parecesse estável e imutável, toda deficiência se cessaria e ele não teria mais

²³¹ “Or l’homme recherche dans le futur auprès des autres choses ce dont il éprouve en soi le manque: la possession de soi-même: mais en tant qu’il veut, et en tant qu’il est préoccupé par le futur, il échappe à soi-même dans chaque présent” (*idem*)

consciência do Ser Absoluto – mesmo no infinito infinitesimal, flutuando em variações, ele não é coisa alguma que possa ter consciência dessa flutuação (idem: 46).

Além de ganchos e moinhos, Michelstaedter utiliza como exemplo o trágico encontro entre o cloro e o hidrogénio ou, o encontro entre o estômago e o alimento. O cloro é estimulado pelo hidrogénio, ou seja, “renasce” para o mesmo e, sendo assim, sua existência passa a se limitar a este “pormenor”! Limita-se a um desejo de ilusório de posse e, dessa forma, quando se sacia, sua existência perde a razão de ser²³². Da mesma forma, o estômago, clama pelo alimento à proporção que experimenta a “dor da morte”, contudo, quando se sacia “deixa de ser”. É neste momento que o Michelstaedter faz uma das mais sucintas e objetivas afirmações acerca do que queria, por retórica, “registrar”. Diz o filósofo: “*Leur vie est le suicide*”²³³.

Mas, este paradoxo inerente a tudo que é posto é percebido por todos os homens. O problema, aponta Michelstaedter, é uma espécie de confusão que se estabelece entre a verdadeira persuasão e a persuasão ilusória. Certamente, os homens se iludem ao estabelecer axiomas incorrigíveis e conclusões retiradas das entranhas do óbvio. Neste exercício, caem na ilusão de não estarem condicionados ao paradoxo do desejo e do bastar-se a si mesmo – é o que o autor chama de “persuasão ilusória”. Porém, diante do infinito, não se pode concluir nada. O que afirmo hoje de forma inflamada, amanhã será chacota. Entretanto e, como bem afirma o autor, não há outra forma de viver sem realizar esse devido contraponto ao infinito a partir da construção de ilusões estáticas as quais Michelstaedter chama de “retórica”. Ou melhor, permita-me uma correção: na verdade e, para Michelstaedter, há uma outra forma, trata-se da via da persuasão – a via da “autêntica persuasão”, ou, a persuasão de si mesmo. Só assim poderemos nos libertar da escravidão a qual ele pretende denunciar. Pisar somente e tão-somente em instantes eternos que suscitem a paz: “Cada um desses instantes é um século da vida dos outros – até que ele faça de si mesmo uma tocha e consiga estar pleno no último presente. Neste caso, ele será persuadido – e encontrará a paz na persuasão” (idem: 87). Contudo, é irónico! O próprio livro, claro, comunica-se pela via da retórica – uma vez que o

²³² “*Le chlore, par exemple, a toujours été si avide qu’il est parfaitement mort, mais si nous le ramenons à la vie et le plaçons dans le voisinage de l’hydrogène, il ne vivra que pour l’hydrogène. L’hydrogène sera pour lui la seule valeur au monde: sera le monde; sa vie consistera en son union avec l’hydrogène*” (idem:48).

²³³ “*Ainsi lorsque deux substances se nourrissant il se tuera. Ainsi lorsque deux substances se combinent chimiquement, chacune assouvissant la détermination de l’autre, elles mettent fin toutes deux à leur nature, transmuées dans l’absorption réciproque. Leur vie est le suicide*” (idem).

caminho da persuasão é individual. De fato, a persuasão de si mesmo não pode ser comunicada, afinal, trata-se de uma íntima experiência – só o próprio indivíduo saberá como aceder a esse “bastar-se” da autêntica persuasão. De certa forma e, embora seja impossível negar a força dos escritos de Michelstaedter, é igualmente impossível ler os mesmos sem imaginar dois problemas e suas respectivas consequências. Primeiro e, antes do mais, Michelstaedter utiliza o próprio campo da retórica para informar o inefável da persuasão – coisa que o próprio autor admite ser um disparate. Segundo, o persuadido de si mesmo também “buscou” – obviamente, dentro do futuro – a saída para preencher sua vida. Ao mesmo tempo, Michelstaedter representa um caso único e deveras emblemático na filosofia. Isto porque, ao contrário dos demais, parece ter levado seu niilismo às últimas consequências, pois o autor cometeu suicídio assim que finalizou seu trabalho. Não resta dúvida que esse gesto foi o grande responsável por edificar um certo “mito” em torno de sua obra, porém, um mito compreendido às avessas. Isto porque, o suicídio, para Michelstaedter, faz parte do âmbito da retórica. Ou seja, talvez o jovem filósofo tenha recaído num profundo desespero ao perceber a impossibilidade de persuadir a si próprio. De qualquer forma e, para além de tudo, o conjunto de afirmações feitas pelo autor entrará no jogo cruel do infinito e sua redução de toda afirmação à absolutamente nada – como bem indicou o jovem italiano. Portanto, somos mesmo como ganchos, ou seja, não podemos deixar de existir para além de afirmações “ilusórias”. Mas, diante da impossibilidade de concluir qualquer coisa, diante do infinito, as pessoas caem, ou no niilismo, ou na correria de buscar algo que transcenda o infinito. Assim, não conseguem viver para além da luz ofuscante desses dois monótonos corredores de repartição pública.

O raciocínio de Michelstaedter opera nos seguintes termos: Diante do infinito, não é possível viver em ponto algum, pois seremos sempre escravos do mesmo. Diante do infinito fluxo das coisas, não podemos ao menos afirmar qualquer coisa, afinal, afirmações são construções de um sujeito absoluto e, por isso mesmo, ilusório. Porém e, recorrendo à Parmênides, elimino a contingência do caótico à medida que me separo e me basto a si próprio. Mas e, se diante do infinito nada posso concluir, serei necessariamente um escravo do futuro? Ou seja, talvez, o próprio Michelstaedter tenha construído o futuro numa excessiva seriedade. Queremos dizer que, diante do futuro, a irrelevância de minhas palavras é tudo que me resta. Ou melhor, a irrelevância de minha jornada é tudo que me resta. Se não tenho mais nada, por que não assumo esta

condição? De fato, estamos a divagar, mas, e daí? Luciano de Samósata identificou este problema no momento em que reconheceu a impossibilidade de conclusão e, ao mesmo tempo, tomou maior ânimo em divagar. Aqui e, fazendo um paralelo com os libertinos, poderíamos chamar o gesto do mesmo como um amplo “libertinar”.

É fácil perceber que o problema de Michelstaedter incide sobre um nível aprofundado do “nada querer” alardeado em toda obra de Cossery. Problema ancestral tantas vezes apontado pelo cinismo, pelo sufismo e, acima de tudo, pelo cristianismo bruto. Certamente, Michelstaedter radicaliza o problema ao apontar os humanos como escravos do futuro e da contingência impossibilitados de se libertar enquanto não abandonarem o reino da retórica. Trata-se em suma de um “nada me faltará” radicalizado a um nível de expressividade excessivamente metódico e de precisão quase cirúrgica. Ou seja, mesmo consciente de que muito acerca do problema já tenha sido tantas vezes afirmado, o autor elabora um esquema de compreensão recorrendo à própria retórica na esperança de produzir migalhas de entendimento. Curioso que, este mesmo problema, de uma forma excessivamente sutil, encontra-se pulverizado em muitas obras de Cossery. Isto porque, no pensamento de Cossery, libertar-se da “impostura do mundo” vai muito além de uma simples recusa ao reino do consumo. Mais uma vez, recorreremos ao personagem Bayoumi num dos momentos emblemáticos em que o autor parece apontar seu posicionamento em relação ao problema tão bem depurado por Michelstaedter.

Portanto, retomemos! Vejamos, mais uma vez, o domador de macacos a constranger os demais moradores da casa com interrupções de teor quase demente. Ora, interessa-nos as fagulhas expelidas pelas rachaduras da casa; esse majestoso e miserável prédio em ruínas – eis a ambígua imagética desse monumento. Ora, as rachaduras da casa enaltecem o jogo de especulações acerca dos possíveis – é o que todos querem, o desfecho. Uma síndrome oracular insiste em atormentar a todos. Souka, no cume do desespero, anuncia de repente: “*cette maison va s`écrouler d`un moment à l`autre*” (2005d: 339). Mas, responde Bayoumi, se a casa cair, o frio lá fora não vai nos perdoar. E eis que uma lástima ainda maior é desvelada pelo domador de macacos: “*Il fait terriblement froid dehors. Comment vivre dans la rue, maintenant?*” (idem). Na verdade, Bayoumi apresenta a sentença em sua forma brutal: “*Il y eut un moment d`étrange silence (...) Un trouble oppressant envahit l`âme des hommes, devant l`inéluçtable détresse de leur destinée*” (ibdem). Então, vejamos: O desejo do desfecho

é truque ancestral, isto porque, diante do frio que assola o exterior, divagar sobre a ruína da casa é o que há de mais importante. São essas rachaduras que animam o romance. A pedra lascada que sustenta o livro – que sustenta a escritura. Diante do frio lá fora, vão clamar pelas conversas no pátio. Não deseje o desfecho, porque a vida já está. Mas, ao mesmo tempo, não é possível não desejar o desfecho; porque a irrelevância das rachaduras precisa estar encoberta. Como se todo sistema se apresentasse como Eldorado; como se, todos nós, fossemos fascinados pela idéia de ir em frente a fim de preservar isto que, invariavelmente, estamos fazendo neste momento. Um lado anima o outro: A promessa que nos faz andar e a andança que nos faz prometer. Eis que surge dessa relação um esboço etológico do humano – do humano porque, é um homem que vos fala, afinal, não sou uma cabra ou um macaco, mas, poderia sê-lo²³⁴.

4. Do sábio ou do oportunista por coação

Para carregar o emblema do sábio, é preciso que ninguém entenda o que você diz. Daí Bayoumi alimentar em torno de si uma excessiva aura de mistério. Além disso, falar com uma voz quase “ininteligível”. Inclusive, tratar sua profissão de domador de macacos como um conhecimento de cunho iniciático²³⁵. Em *Being There*²³⁶, romance de Jerzy Kosinski, o personagem principal, apelidado ironicamente de “Chance”, passou a vida a ser educado somente e, tão-somente, pela televisão. Não sabia escrever e tampouco sabia ler. Ao decorrer do livro, Kosinski não mede esforços em acusar o personagem de viver imerso num estado quase hipnótico em relação a televisão. Temos

²³⁴ Revitalizar o moralismo filosófico a partir da desconstrução do especicismo. Não resta dúvida que essa situação possibilita a recuperação do homem num sentido “gracioso” – numa velha humildade tão exigida pelos profetas. Esse esboço de “besta”, que passa o tempo como os demais, desenham com outros tons as mais célebres questões metafísicas num panorama ludicamente gratuito. O que parece importante e, o que questiona a etóloga e filósofa Mary Midgley, é o revirar desse aparente “determinismo” que, ao invés de nos condenar à mediocridade, incita à compreensão: *What is underlying structure of human nature which culture is designed to complete and express?* (1995:7). Certamente e, como afirma Viveiro de Castros, para a onça, ela também é gente. Isso nos leva a refletir até que ponto a busca de certas “reminiscências” da verdade não fazem parte de um comportamento não necessariamente “humano” – “*Man has always had a good opinion of himself, and with reason. What, however, is essentially the ground of it? What finally (you may ask) does distinguish man from animals?*” (1995:203).

²³⁵ “*Dans le logement de Bayoumi se déroulait une séance qui avait pour but d’initier Favez au mystérieux métier de montreur de singes*” (2005d: 400).

²³⁶ Utilizamos aqui a tradução brasileira intitulada *Vidiota*.

a figura de um jardineiro que, qualquer pessoa razoável chamaria de demente ou alienado. Entretanto, um sujeito que o atropela vislumbra o comportamento de Chance como o esboço de uma conduta “sábua”. Em pouco tempo, Chance se torna um guru norte-americano que jaz sentado no trono de Wall Street. Com efeito, há muitas óbvias intenções no romance de Kosinski, inclusive, a de construir uma crítica perspicaz à alienação ianque. Contudo, a inteligente construção de Kosinski suscita um constrangedor pormenor: talvez, Chance seja mesmo sábio. Há algumas pistas que nos leva a especular a suposta sabedoria de Chance. Primeiro, ele é o único que não está a procura de um guru. Segundo, mesmo sem querer, ele consegue convencer os demais que é um guru. Terceiro, ele não diferencia as palavras – a verborragia ordinária da televisão é sua grande fonte de saber. Ou seja, Chance é sábio porque é idiota ou é idiota porque é um sábio?

Bayoumi, o domador de macacos, carrega a serpente da sabedoria e, ao mesmo tempo, é pintado como a figura de um legítimo imbecil. Há diversos momentos em que Cossery delinea a imbecilidade de Bayoumi, tal como os instantes em que trata seu conhecimento de adestramento de animais como um segredo ancestral que desvela as vicissitudes do ser humano. Com efeito, e, como bem atesta os escritos gnósticos, não é possível de fato compreender o que Cristo dizia. Na hermenêutica proposta por Pareyson (2005), a verdade está ali associada às interpretações por vezes divergentes – coaduna-se, portanto, a um lapso incontrolável de caráter sempre revelatório. E haverá, assim, um casamento sempre conflituoso entre as duas instâncias do pensamento: a verdade, enquanto revelação, e a interpretação – aquilo que fazemos comumente. A guisa do pensamento de Pareyson, Chance e Bayoumi estariam situados no âmbito da verdade – pois falam lá qualquer coisa incompreensível, mas por vezes arrebatadora. Tal como ocorre na reinterpretação de Andrea Nightingale, em relação ao platonismo antigo, onde a autora esmiúça um cotidiano que desvela um Platão a “vislumbrar o que ninguém via” – apenas éramos convidados a apreciar sua jornada sem jamais experimentá-la de fato. Nos casos aqui apresentados, a sabedoria é a antítese do “pensamento razoável”; o pensamento de todos os dias. A verdade, surgida no entremeio de lapsos revelatórios, possibilitará uma associação sempre comum e reducionista entre loucura e sabedoria.

Há de fato muitas possibilidades. Primeiro: Chance e Bayoumi, ou são idiotas, ou são sábios. Segundo, ou são idiotas e sábios ao mesmo tempo. Terceiro, ou são

sábios porque são idiotas ou idiotas porque são sábios. Tal como Bayoumi, que põe num mesmo patamar a fala de macacos e homens; Chance põe num mesmo patamar, a erudição livresca e a educação ordinária estimulada pela televisão. Seria pelo simples motivo de que ambos conseguem observar a sabedoria em todo momento? Ou, ao contrário, por não encontrarem sabedoria em parte alguma? Bem, nossa hipótese incide justamente na segunda opção. Percebam que, partindo da segunda hipótese, respondemos todas as perguntas feitas acerca do mistério de Chance: Ele é o único que não está a procura de um guru; mesmo sem querer, ele consegue convencer os demais que é um guru; ele é indiferente em relação às fontes de onde provém a sapiência. Certamente e, no caso de Chance, ele não parece ter a mínima consciência do que faz, ao contrário de Bayoumi, que, tal como um típico personagem de Cossery, faz troça da postura do sábio. Chance e Baymoui surgem nos momentos certos, na hora certa, justamente quando sua possível errância parece preencher, cognitivamente, o que todos necessitam: um guia. O sábio é um idiota no momento certo; ou, o sábio é o preciso e precioso momento de um idiota.

Seja como for, tanto Bayoumi como Chance parecem não esperar muito das palavras. Para Bayoumi, o “tanto faz” é seu primado – aprendeu a ver a vida em ruínas. É como se, para Bayoumi, as discussões e especulações em torno da casa não fizessem menor diferença na ordem das coisas. Mediante a vida em ruínas, tudo são divagações. Para além disso, toda e qualquer afirmação não faz a menor diferença. Porém, ainda que os demais personagens contemplem esta “realidade” apreendida por Bayoumi, ele é o único que, de fato, não a estranha. O restante da galeria de personagens “estranha” sobremaneira o “tanto faz”. Ora recaem num niilismo bestial, ora recaem em práticas soluções e ensinamentos que são retirados daquela condição. Só Bayoumi não estranha a realidade da insuperável divagação e deambulação que é a vida de todos os dias. E, por não estranhar, tampouco interessa-lhe mudar! Afinal, sabe que é isto que nos resta. Ao desnudarem a sabedoria em tons aparentemente bobos, Kosinski e Cossery nos mostram a essência da sabedoria na sua própria irrelevância. Ambos parecem mostrar que o sábio é uma feliz ocasião do “vagabundo”. Ou, alguém que representa muito bem esse papel. Sábio, é representar, socialmente, o papel do sábio. E o absurdo incide em que, justamente por fazê-lo, também se torna sábio.

5. João 11.35

Então, o sujeito conhece um sábio ou alguém que ama. O deserto, o sábio e alguém que acredita amar. O sábio, desonesto consigo, aponta o dedo longe e te manda buscar. Quem você ama, desonesto com ele próprio, aponta o dedo longe, para dentro do próprio ego, e manda você ir buscar. Mas o ingênuo se traveste de sábio e encena o amor – o ingênuo, Bayomui, Chance, encena na demência esse jogo repleto de graça. E o sábio, ao olhar o demente, não se encontra mais. E o amado, ao olhar o libertino, se desconcerta. “Quem é você?!” – retruca o sábio e o amado. Sou a representação de que estamos a divagar; afinal, Jesus chorou. Afinal, Pedro negou Jesus três vezes antes do galo cantar. Afinal, Tiago clamou aos céus para que Jeová incendiasse uma cidade – repleta de crianças, repleta de inocentes. Iria o apóstolo Tiago presenciar a carnificina com gosto?! E Jeová, que é onisciente, faz a criação para depois enviar o dilúvio – foi arrependimento? Onde está a sabedoria?

Caminhar ao lado do sábio, caminhar ao lado de Cristo, é vislumbrar o mais perfeito a fraquejar. Se ele chora, tu choras também. É saber que tu vais ser traído; saber que vais ser enganado; saber que vais ser torturado; saber que vão te acusar do que você não fez; saber que, tal como Cristo, tu vais afirmar verdades últimas e que, felizmente, isso é normal; saber que ninguém escapa a desenfreada divagação que é a própria vida. E, muito embora o sujeito descambe a afirmar verdades últimas, vai chorar numa falta qualquer; vai sentir pavor no abandono e clamar para uma *“mão que te interpela”*.

Parte II – Ócio, liberdade e divagação

Capítulo V - *La Commedia Del Cronogramma*: a preguiça cansada de Albert Cossery

*All across the nation such a strange vibration
People in motion
There's a whole generation with a new explanation
People in motion people in motion*

John Phillips – *If You're Going to San Francisco*

*Tenho de traçar em círculo à minha volta, como uma fachada e frontaria, uma
imagem da virtude, e arrastar atrás de mim a raposa matreira e astuciosa do muito
sapiente Arquíloco.*

Platão – *A República*

Após apresentarmos, nos capítulos anteriores, as premissas metodológicas e analíticas de Cossery, a saber, o constante esquema de inversões e caricaturas que descambam na composição de um “típico herói indolente”, tentou-se, neste capítulo, abordar uma das temáticas centrais de sua obra: as relações entre trabalho e ócio que desvelam certo gênero de trabalho mais “teatral” e “performático” – justamente o tipo de “atividade” que Cossery procurou denunciar e criticar. Este gênero de trabalho conhece sua gênese gradativa a partir de um elogio público ao esforço e uma paixão não confessa pela preguiça. Sendo assim, a compreensão da crítica feita ao trabalho pelo autor deve preceder da elucidação do próprio surgimento da noção de trabalho no mundo contemporâneo. Só após a exposição desse histórico compreenderemos as relações entre trabalho e ócio na obra do autor.

1. Etologia do esforço

Albert Cossery não defende o mesmo tipo de “ócio” defendido pelos filósofos, ou melhor, não defende o mesmo gênero de ócio alardeado pela tradição filosófica que, costumeiramente, aponta os gregos como apreciadores genuínos do mesmo. A “preguiça” surge na obra de Cossery como um fruto do esforço, sobretudo um esforço em se desvencilhar do trabalho esvaziado de significado, ou seja, um trabalho

preguiçoso. Portanto, o método de inversão e intensificação cosseriniano não poderia deixar de promover uma exaltação à preguiça. Isto porque, a preguiça é a exacerbação de uma oposição ao fingimento – tanto do ócio “destilado”, ou seja, pouco radical de Sêneca quanto do trabalho da performance apontado por Aristófanes.

Dissemos anteriormente que Mary Midgley, em muitos pontos, comunga a premissa geral de Marcel Conche e Clément Rosset: o acaso, a desordem, o caos, só surgem no horizonte humano após a edificação de um esquema ordenador – o qual Midgley acredita ser uma “predisposição” humana para construir esquemas teleológicos. Na verdade, vimos que Conche e Rosset, herdeiros do moralismo filosófico, empreendem afunilações diversas já tantas vezes promulgadas por Lucrecio, Epicuro, Montaigne, Pascal, Nietzsche, dentre outros. Entretanto, o que Midgley faz é algo diverso: ao repensar as questões filosóficas no âmbito de uma *etologia humana*²³⁷, Midgley põe toda a discussão num outro patamar: somos instintivamente teleológicos, ou seja, somos programados para sê-lo assim – inclusive, o presente texto, assim como os próprios textos de Midgley, são edificados sob a égide de uma teleologia impossível de se esquivar, pois a “teleologia” é um instinto humano por excelência. Portanto, não conseguimos perceber o acaso, mas sim, a ordem, por termos um instinto teleológico insuperável. Não concebemos a existência sem finalidade. E, quando o fazemos, tal como fizeram Conche e Rosset, pensamos que, a finalidade, é o acaso, ou seja, há sempre uma “finalidade”. Porém e, como tantas vezes a autora afirmou, na ânsia de combater a cansativa mania de promulgar diferenças entre “homens” e “animais”, terminamos por perceber a palavra “instinto” de maneira negativa, justamente pelo terror à possível condição fatalista do homem. Na verdade, de que serve apreender esquemas institivos se não podemos mudá-los? De qualquer forma, argumenta Midgley numa de suas obras²³⁸: “Como nossa incapacidade de realizar certas mudanças pode ser tomada como razão para não estudarmos o tempo ou as leis da química? Mas, certamente, não há nada de errado em querer que um conhecimento seja útil” (1978: 20). Para Midgley, é constrangedor para os homens (seria também para os demais animais?) assumir-se mais um animal. Entretanto e, através de seus trabalhos, por detrás

²³⁷ Falamos de etologia e “etologia humana” como referência aos trabalhos de etologia que se iniciam com os escritos de Irenaus Eibl-Eibesfeldt. Trata-se de estudos que tomam como referência a análise do humano no âmbito restrito do comportamento animal. Como referência maior, usamos a tradução portuguesa de sua obra *Love and Hate: The Natural History of Behavior Patterns*.

²³⁸ *Beast and Man* (1996) é considerada das principais obras de Mary Midgley por apresentar as teses gerais que a autora defenderá até os dias atuais.

das inúmeras máscaras que permitem a esquivas humana em relação a este reconhecimento, a maior é a da racionalidade; racionalidade enquanto instância oposta ao sentimento²³⁹. Portanto, mesmo aqueles que pretendem assumir uma re-ligação necessária entre a suposta dicotomia “razão e emoção”, como Edgar Morin, Ilya Prigogine, Henri Atlan e, mesmo antes, o próprio David Hume²⁴⁰, fazem-no a promulgar a necessidade de imiscuir o racional ao emotivo – ou seja, mais uma vez, o problema apontado por Conche e Rosset: a desordem só surge após a esquematização da ordem. Impossível pensar uma *metafísica do acaso*, para usar um termo caro à Conche. Em Midgley, a assumpção dessa condição transtorna os homens, fazendo-os elaborar teorias que apenas justificam a predisposição teleológica do homem – uma vontade insuperável de encontrar “sentidos” conclusos em tudo que existe. Se e, como vimos, para Cossery, a constatação disto tudo é recebido como uma “graça”, mais uma dádiva, para Midgley, é um verdadeiro horizonte epistemológico que se abre de forma violenta. Para além de pensar que gatos se esfregam no chão e cães urinam para marcar território à proporção que alardeamos o direito à propriedade privada, Midgley reforça que a etologia não é um campo de analogias simples como estas. Com efeito, ao invés de enfiar o instinto no animal, a filósofa propõe uma inversão: enfiar-lhe cultura também. Homens são “programados” na mesma proporção que os demais animais têm cultura – um gato nasce sabendo caçar, porém, caçará melhor se observar demais gatos à caçar num determinado bando²⁴¹. Ainda na sua principal obra, afirma a autora:

²³⁹ À medida que estudaram o comportamento animal começam a questionar até que ponto os próprios valores filosóficos, tais como a racionalidade e a moralidade não estariam inseridos numa espécie de “instinto”, ou, de acordo com a Midgley e, caso preferamos, uma espécie de “programação”. Sendo a racionalidade “instintiva”, poderíamos observá-la da mesma forma? Afinal, certos conceitos surgem enquanto antítese ao comportamento animal: “Because the view has been built up on a supposed contrast between man and animals which was formed by seeing animals not as they are, but as projections of our own fears and desires” (1995: 25).

²⁴⁰ “Thus, even David Hume, who did want to take feeling seriously, began his *Enquiry on this subject by asking ‘concerning the general principles of morals, whether they be derived from Reason or from Sentiment’*. He then used this orced, artificial choice as a part of a wier territorial battle between rationalists and empiricists about the general nature of thought” (Midgley, 1994:13-14).

²⁴¹ Ou seja, corresponde àquilo que Gilbert Durand, ao reforçar a importância de pensar que toda natureza é culturalizada, chamava de “trajeto antropológico”. A forma como o filósofo Durand encontra para realizar o devido casamento entre as predisposições naturais e os códigos culturais podem ser encontradas na sua primeira e principal obra, *Les structures anthropologiques de l’imaginaire* (1984), publicada originalmente em 1960. Trata-se de uma tese centrada na resignificação dos arquétipos (apontados por Jung) sob o estímulo das “dominantes posturais”. Claro, no livro ele expõe todo um conjunto de estudos acerca de reflexologia – como a dominante postural do “levantar-se” – para demonstrar de que forma eles “animam” e são animados pelos arquétipos. Trata-se de uma incursão, não consciente, à etologia a partir de uma apreensão ao “imaginário” nas mais diversas culturas. Durand, ao contrário da maior parte de seus contemporâneos, como Edgar Morin, não *rejunta* as duas instâncias (natureza e cultura) a partir da

As causas genéticas do comportamento humano não devem ser sobrepostas às causas sociais. Também seria preocupante pensar que as causas sociais devem prevalecer. Mas, ninguém se compromete a assumir que o “insight” está entre as duas instâncias (idem: 5).

Mas, o que a Midgley está a caçar é: quais seriam as supostas “predisposições” humanas e, ao mesmo tempo, de que forma são “lapidadas” pela cultura? Ora, o trabalho que ela faz, à guisa do que foi iniciado por Irenaus Eibl-Eibesfeldt, é pensar se tais predisposições não abarcam o reino de certas noções de moralidade e racionalidade. É dessa forma que, a partir da escrita de *Beast and Man* (1978), Midgley aprofunda a problemática deste tema até ao ponto de pensar se a ciência não corresponde a uma predisposição de “ordenação”, ou seja, certo condicionamento teleológico que sustentou a base de toda a filosofia e não a permitiu enxergar “o acaso de Conche” e a “crueldade do real de Rosset”. Dessa forma, ao colocar num mesmo patamar instinto e racionalidade e, ao atribuir aos demais animais um sentido de “cultura”, estaríamos diante de um novo “humano” – na verdade, um sujeito “menos humano”. Entretanto, é importante ressaltar que a obra de Midgley tem mais pretensão de uma impulsão epistemológica, que uma “ordenação” do que seria “etologicamente humano” – muito embora a autora tenha apontado nas obras *Science as Salvation* (1996) e *The Ethical Primate* (1994), momentos em que apresentamos determinadas predisposições morais – como a separação entre alma e corpo e racionalidade e emoção.

O que torna o trabalho de Midgley importante para compreensão do que vamos expor é desvelar a reverência ancestral, talvez mesmo etológica, que os homens fazem ao esforço e, ao mesmo tempo, como tal reverência é lapidada pelos discursos ora filosófico ora popular. O entrecruzamento destas noções permite-nos enxergar que tipo de “preguiça” e “trabalho” Cossery parece criticar. E, como veremos, Hegel torna-se de fato o grande representante dessa confissão: é o reino do esforço (trabalho) que desvela o saber absoluto sob a figura de Napoleão. Figura esta que a hermenêutica excessivamente “esforçada” de Hegel consegue perceber – é a esquiva direta do que Rosset chama do real como algo “ordinário”, algo simples, um real que ao invés de assumir, sob as palavras de Parmênides, que o Ser *simplesmente* é e, tão-somente é, prefere assumir um ordenado que fatalmente ruirá. A reverência à força é dos principais

premissa que ambos jaziam separados, outrossim, demonstra a impossibilidade de separar que esfera “doma” a outra.

tópicos estudados por Eibl-Eibesfeldt ao empreender os estudos de “etologia humana”. Na verdade, o etólogo, assim como a filósofa Midgley, questiona quase todo o tempo se haveria “uma” natureza humana, insistindo justamente na noção contrária: há “naturezas”. O homem não tem uma natureza egoísta (visão de Dawkins a partir das releituras de Darwin) e, tão pouco, altruísta – o homem têm ambas as predisposições. Da mesma forma, ambos questionam se o homem é naturalmente “agressivo”²⁴². De fato e, para Eibl-Eibesfeldt (1998), o homem carrega consigo uma predisposição à agressividade que é sempre “controlada” e “reverenciada” pela exacerbação de algum tipo de controle – geralmente, o uso da força²⁴³. Mas e, como veremos, cultuamos a força na mesma proporção em que se desejamos a preguiça.

Nas vezes em que caminhava fora das muralhas de Évora a contemplar paisagens que se transformaram no verdadeiro emblema do Alentejo, ficava extasiado com os movimentos extremamente graciosos de um pássaro negro de cauda comprida. Com os dias, percebi que andavam quase sempre aos pares e destacavam-se esteticamente aos demais por ser um tipo de corvo (de fato, são da mesma família dos corvos) debochado. Esses lindos pássaros realizam sumptuosos mergulhos no ar como e concebem um show gratuito para os transeuntes desavisados. Na primeira oportunidade que encontrei uma bióloga, especializada na fauna alentejana, questionei logo a respeito daqueles tão nobres pássaros – *“afinal, que lindos pássaros são aqueles com caudas longas e rectas a mergulhar com segurança pelo céu?”* Bem, a bióloga, disse-me: *“São as pegas-rabudas”*. O termo “pega” não me dizia nada, afinal, não é utilizado no português-americano. Questionei-a: *“Que são pegas?”*. Para minha decepção, a simpática jovem me responde: *“Como posso dizê-lo? Bem, as pegas, elas, elas são prostitutas”*. Embora cansado de uma jornada homérica de construção de “tipos sociais”, arrumei forças e perguntei: *“Por que as chamam de prostitutas?”*. A bióloga

²⁴² “O simbolismo agressivo também desempenha um importante papel no comportamento de saudação humano. Juntamente com a saudação de ameaça, enquanto demonstração de força individual, há gestos de saudação ameaçadores que exprimem a nossa disposição comum para lutar, como acontece, por exemplo, na saudação com o punho fechado” (191).

²⁴³ Eibl-Eibesfeldt encara o problema da hierarquia como um traço filogenético do homem: “O fato de até hoje ter sido impossível levar à prática o modelo de uma sociedade sem hierarquias – a abolição radical de hierarquias estabelecidas também não nos aproximaria em nada deste ideal, pois novos sistemas hierárquicos se desenvolvem rapidamente – mostra que provavelmente deparamos aqui com uma disposição inata, que transportamos sob a forma de herança primata” (112). E, ao mesmo tempo, aponta que a demonstração de força é dos instrumentos mais utilizados para o bom funcionamento desta herança, seja para o controle da agressividade, seja para perpetuar uma noção de segurança, assim: “O mais forte é sempre imitado de bom grado” (idem).

explicou-me que as pegas, embora praticantes de incríveis acrobacias e, detentoras das melhores condições de caça, costumavam pôr seus ovos em ninhos alheios para que os demais pássaros fizessem-lhes o trabalho duro enquanto *as mesmas desenham cronogramas no ar*. Assim que nascem, as demais espécies não conseguem diferenciar seus filhotes dos filhotes das pegas-rabudas, portanto, acabam por alimentá-los. Mas, antes de ser avisado pela bióloga, não pude jamais imaginar que as pegas-rabudas não estavam a caçar com demasiada maestria e esforço, outrossim, a fazer performances aéreas. Contudo, ao pesquisar informações acerca das mesmas, não encontrei referências específicas deste comportamento – o que me fez pensar até que ponto as pegas não estavam a olhar mais a mim que eu a elas. Pois talvez, “instintivamente”, na minha ânsia de ordenação, punha meus olhos sob as pegas daquela forma.

Ao mesmo tempo e, de fato, realizar aqueles lindos voos no céu acarreta um trabalho performativo que pode suscitar mais esforço que o próprio esforço do trabalho. As pegas-rabudas são espertas – tanto quanto são os homens que elogiam Hércules para viver à sua sombra. Tanto quanto são àqueles que exigem papéis e fomentam a máquina burocrática que atesta a vida. Esses pássaros precisam de performances mais sumptuosas para continuar a perpetuar um comportamento ancestral – longe de um mero “instinto”, é uma programação que opera-se no seio de um sistema extremamente complexo. É necessário que as demais espécies observem-lhos a mergulhar e cruzar o céu; é necessário que os mesmos espalhem cronogramas e metas pelo espaço.

Com efeito, e, em relação ao trabalho, Cossery parece demonstrar que agimos tal como as pegas-rabudas. Na filogênese humana, heróis são construídos a partir de uma fórmula representada pela sutura entre tempo e esforço empregado. Esforço, acrescido ao tempo, fundam a autoridade e atuam numa escala geométrica a produzir mais tempo e mais esforço. Contudo, o império da técnica e o avanço tecnológico tornaram tal esquema incompatível com a presente fórmula e, sendo assim, tal herança filogenética perde todo o sentido – da mesma maneira como dispositivos reflexivos posturais perderam o sentido com os séculos de urbanidade a dismantelá-los aos poucos. Essa situação desconcertante nos presenteia com a obsessão por cronogramas e a “exaltação do prometido”. A exaltação do que virá é justamente a promessa de que, de qualquer forma, será empregado mais esforço e mais tempo. Dessa forma, cumprir as horas, mesmo de forma desnecessária ou mentirosa, é mais importante, porque ritualizada ao longo dos anos, do que produzir (fazer) algo de fato. Assim, Cossery não é preguiçoso. Cossery apenas enxerga que o trabalho é inútil porque, baseado no império da técnica,

continua a sê-lo. O trabalho, para o escritor, só trouxe benefício técnico e nenhum benefício “espiritual” e, ou, qualidade de vida – fica fácil observar tais paradoxos a comparar sociedades “menos evoluídas” tecnicamente com as sociedades contemporâneas imersas numa nuvem de ansiolíticos e indústrias que trabalham a fomentar e prometer a cura da “angústia” humana.

De qualquer forma, esta situação não surgiu do nada, tem suas raízes numa “memória cultural” imensa que amontoou ao longo dos séculos essa “inutilidade” filogenética. Para tanto, é necessário perceber os baluartes dessa memória e reconstruir de forma minuciosa a tradição; na verdade, reconstruir o que Hobsbawn tão bem chamava de “reinvenção da tradição”, ou seja, as releituras convenientes da mesma para a reprodução do contexto atual. Pois o temperamento à Foucault, de repensar a desconstrução da mesma sob as sublinhas dos discursos, entra, também, no ramo da performance sem jamais ser praticado. O papalagi não conta as luas, mas ritualiza o tempo²⁴⁴. De certo, contar as luas é mais grave – assim como, marcar as horas pelo tocar do sino católico e do relógio “burguês”. Quem passa mais tempo a se esforçar enquanto conta as luas, é agalado como rei e encher da pelagem do símio rei.

2. O universal desejo de preguiça e a universal ode ao esforço alheio como sendo de si mesmo

O pintor russo Kazemir Malevitch, responsável pela execução da obra “quadrado negro sobre fundo branco”, impressionava-se com as manifestações de repúdio à preguiça. Na verdade, não entendia porque, ao longo dos séculos, criou-se uma atmosfera de imensa exaltação ao trabalho em detrimento de um objetivo desejado por todos: o descanso paradisíaco:

²⁴⁴ Aqui, nos referimos aos discursos recolhidos por Erich Scheurmann (1996) e proferidos pelo chefe de tribo de tiavéa, o qual chamava o homem branco de “palagui”. Assim afirma o chefe de tribo que conviveu com os *homens brancos*: “Como vivem obcecados pelo medo de perderem o seu tempo, todos os Palaguis – sejam homens, mulheres ou crianças de tenra idade -, com com exatidão quantas vezes nasceu o sol e a lua desde que viram pela primeira vez a luz do dia. Este acontecimento é considerado tão importante, que o celebram, a intervalos de tempo fixos e regulares, com flores e grandes festas. Reparei, muitas vezes, que eles, no meu lugar, se sentiam envergonhados quando, ao perguntarem-me a idade que tinha eu não era capaz de responder a tal pergunta, que só me dava vontade de rir! ‘Mas não podes deixar de saber a tua idade!’ Eu calava-me, pensando comigo: mais vale não saber. Ter uma idade, quer dizer: ter vivido um determinado número de luas. Isto de se perguntar qual o número de luas apresenta grandes perigos, pois foi assim que se acabou por determinar quantas luas dura em geral a vida dos homens. Ora acontece que cada um, sempre muito atento a isto, passadas que foram já inúmeras luas, dirá: ‘Pronto! Não tarda muito que eu não morra!’ Nada mais então lhe causa alegria e, de fato, acaba por morrer daí a pouco tempo” (1996:66).

Esta acusação particular contra a preguiça me pareceu sempre injusta. Por que o trabalho permanece exaltado com glória e o louvor quando, a preguiça está coberta de vergonha? Por que os preguiçosos parecem cobertos de vergonha, marcados pelo selo da infâmia, o selo da grande preguiça e, ao mesmo tempo, o menor dos trabalhadores é visto com glória, honrarias e recompensas? Eu sempre pensei que tal situação deveria ser justamente o contrário: o trabalho deve ser amaldiçoado – tal como ensinam as lendas sobre os paraísos – enquanto a preguiça deve ser o objetivo essencial do homem (2004: 11-12).

Para Malevitch, a preguiça é o faraônico desejo universal que os homens, por vergonha, custam assumir²⁴⁵. Em tempos hodiernos, todos estão desesperados para livrar-se da “praga” do trabalho sem saber ao certo como fazê-lo – ao mesmo tempo, cultuam a “figura do trabalhador”. Mas afinal, que engrenagem sustenta essa impossível confissão? Que tensões melindram o caminho que possibilita uma reflexão mais segura acerca de uma promiscua relação que vai do ódio ao trabalho à sua completa exaltação? Um raciocínio apressado poderia nos levar a razas conclusões, do gênero daquelas em que a ode ao trabalho serve aos interesses das elites, que, por sua vez, pretendem deixar a “massa” alienada e sevindo-os a vontade. Contudo, com exceção dos exercícios nobiliárquicos de luxúria, os “donos do mundo” sofrem da mesma patologia. Tudo nos traz a necessidade de esmiuçar as entranhas dessa força – afinal, a que veio? De onde se originou? Se houvesse uma intenção de se abster do trabalho, como Reis e vagabundos outrora fizeram, por que o avanço tecnológico foi negligenciado para este propósito? Ora, Boris Vian, que partilhava jornadas boemias com o amigo Cossery, deslumbrava na tecnologia a oportunidade de se libertar do julgo do trabalho. Afinal, com o avanço tecnológico, finalmente as máquinas fariam todo o pesado serviço que nos era reservado. Boris Vian se enganou quanto a um pequeno e crucial detalhe: Os homens talvez não queiram que as máquinas façam o serviço por eles. Em suma, todo o avanço tecnológico apenas gerou mais trabalho – um outro gênero de trabalho, talvez, ainda mais claustrofóbico. Interessante que, em toda minha vida, observando os meandros da discussão política brasileira, sempre me impressionou como ambos os grupos, esquerda e direita, defendiam com tanta paixão o trabalho. Na verdade, nada mais genuíno para provar a eficiência de um governo do que expor a criação desenfreada de mais postos de

²⁴⁵ “*Mais le système capitaliste aussi. Il offre le même droit au travail, la même liberté du travail, d’accumulation de l’argent dans les banques pour se garantir la "paresse" dans l’avenir, et présuppose donc que la monnaie est ce signe qui séduira parce qu’il apportera la félicité de la paresse à laquelle, en réalité, chacun songe. L’argent n’est rien d’autre qu’un petit morceau de paresse. Plus on en aura et plus on connaîtra la félicité de la paresse.*” (idem: 15).

trabalho. E perguntava-me sempre: Os apóstolos andavam com o messias no deserto sem falar em trabalho – e foram todos brutalmente assassinados. Com efeito e, lembrando sempre do pensamento de Ernest Jünger, não é possível pensar o trabalho de forma tão “ligeira”, como consequência de uma engrenagem política específica. Na verdade, o trabalho é uma força descomunal que alicerça quaisquer motivações – trabalho só pode ser reduzido na experiência de si mesmo. Sendo assim, para Cossery, não existe revolução à medida que não existe interesse geral em abandonar o trabalho. Não apenas, existe um casamento ancestral entre o trabalho – enquanto conservação de energia – e a revolução – enquanto pausa para tomar fôlego e retomar a desenfreada ânsia de fazer qualquer coisa.

Ao minar a lógica do revolucionário e, como vimos anteriormente, a dialética da impostura, Cossery terá que, necessariamente, minar a lógica do trabalho – minar a lógica de uma discussão ancestral que permeia diversas tensões. Isto nos faz vislumbrar uma intrínseca relação entre revolução e trabalho. Se a desconstrução da primeira lógica ofende a esquerda, a desconstrução da segunda ofende a direita – se é que possível estabelecer parâmetros tão grosseiros. De qualquer forma e, como bem indicou Jean-Luc Boilleau: *“Isto que chamamos de direita, de esquerda, de centro, de extrema direita, de extrema esquerda e, por fim, o restante dos homens simples, jamais se opõe sobre o problema do “trabalho necessário.”* (2001:205). Isto porque, o trabalho, tal como a revolução, carregam os germes de uma relação promiscua entre “alteração” e vontade de “permanência”; o que torna impossível pensar um sem pensar o outro. Sendo assim, a dialogia trabalho-revolução já é em si mesmo a representação do jogo nascer-morrer.

Ao decorrer de sua obra, Cossery demonstra que o projeto revolucionário é ingênuo. De certa forma, para o escritor egípcio, o único golpe realmente contundente só pode ser deferido contra o trabalho e, como veremos, ao mundo do “fingimento do trabalho”: a um determinado tipo de trabalho que não produz de fato, esse que nos suscita angústia ao nos roubar o tempo necessário para o ócio e a reflexão. Entretanto e, ironicamente, não existe algures a pretensão de denunciar ou desmontar esse mundo do “trabalho performático”. É por este mesmo motivo, que o autor parece acreditar numa certa impossibilidade de mudança sem que a mesma seja de caráter individual.

Quando trabalham, não se esforcem. Quando trabalham, fingem que se esforcem. Pois todo esforço – no sentido de um esforço à Aquiles – vai suscitar transgressão e alteração. Minar o fingimento do trabalho é traduzir uma realidade de

impostura que tem suas raízes muito bem incrustadas. Desenhamos cronogramas numa perfeccionismo renascentista; pintamo-o de cores irreais – embora seus contornos pareçam precisos; e estabelecemos metas como um inspirado pelas musas cantam glórias já conquistadas. Esse universo, de idolatria à performance do trabalho, indica uma série de problemas que tornam-se de fundamental importância para retornarmos à ode à preguiça proferida por Cossery. E, certamente, mostrar como o autor utiliza seu já apontado método de inversão e intensificação de temas – tudo isto pautado num exercício de exagero que nada mais é do que prática de alteridade; como um mago que vem de longe a clarear tudo que fora posto com um novo brilho. É, em suma, um exercício de relativização – ainda que realizado em cima de um conceito de “Oriente” ligeiramente retorcido ao exotismo sensual; pois afinal, existe mesmo este oriente? De qualquer forma, traçaremos esboço necessário para discussão que se seguirá.

Sendo assim, a insolência de Cossery, esta que, de acordo com Michel Meyer, provoca uma fenda entre o ser e o parecer²⁴⁶ (dois pólos que configuram o sustentáculo de qualquer grupo humano), nada mais faz do que desnudar uma incompatibilidade agraciada por um ato de fundamental hipocrisia: Estamos de fato a trabalhar? Ora, se o trabalho, como aponta “Hegel”, é a negação do que nos é dado, num sentido de um processo inevitavelmente “evolutivo”, estaríamos mesmo a trabalhar? Posicionando-se como um aristocrata; fazendo-se de “bouffon”; andando na Saint-Germain de Près como um diplomata à serviço de Akhenatom; Cossery, mais uma vez, inverte as coisas numa zombaria que lhe é peculiar.

Com efeito, e, desta vez, diferentemente dos momentos em que Cossery constrói seu “herói” ao decorrer da obra; este momento vem acompanhado da importância de uma retomada histórica para que possamos analisar algumas figuras emblemáticas dos romances deste escritor. Só assim situaremos os pontos exatos do que o autor pretende chamar de “preguiça” e “trabalho”.

3. São pobres porque não se esforçam; são ricos porque não trabalham

²⁴⁶ “Car l’insolence crée un décalage entre l’être et le paraître, elle met en question ceux qui socialement le sont rarement (...) Plus qu’l’insolite, qui étonne, et moins que l’insulte, qui détourne, l’insolence affronte, mais de l’intérieur” (1999:9-10).

São pobres porque não trabalharam o suficiente. Ou seja, são pobres porque não se esforçaram o suficiente – isto, eu ouvi dos mais abastados. São ricos e nada fazem, ociosos que vivem de mandar os outros trabalhar – isto ouvi dos pobres. Dos miseráveis nada ouvi – dos miseráveis ouvi riso e choro; amor e descaso; nem esquerda, nem direita. Mas, entre os poucos – podemos chamá-los a aristocracia? – que acusam os “demais” de pouco esforçados e, entre os “muitos”, acusados de aproveitadores, vive um drama etológico e universal: o culto ao “esforço” – por que será que só vale a vida de quem se esforça?

Tinha familiares abastados a chamar os menos abastados de pouco esforçados; eu, no outro lado, vivia entre os menos abastados, que acusavam os demais de ociosos: “ganharam tudo de mão beijada!” – cansei de ouvir isto. E a sedução pela revolução é o que surge de mais significativo – qualquer discurso marxista inflamado suscita uma empatia imediata. E, infelizmente, com a decepção, qualquer discurso conservador parece o retorno do filho pródigo à morada da verdade imutável de todas as coisas – eis que Cossery nos apresenta mais uma ilusão pueril. Entretanto, mais uma vez reforço: nesse entremeio de inveja e ressentimento de ricos e pobres, os miseráveis estão a sorrir e os suicidas a delirar. Afinal, o culto ao esforço, é possível desenhar o contorno dessa fábula? Essa premissa mito-lógica que organiza nossa cognição?

Thorstein Veblen dizia “o homem não é um animal lógico, particularmente não o é em suas atividades econômicas” (1965:12). De fato, Veblen escreveu um clássico da economia baseado num costume sem nenhuma explicação “lógica”: por alguma razão misteriosa, em todas as culturas, existe uma classe de ociosos que “domina” os demais. Se a premissa de Veblen é coerente, de que todas as culturas do mundo são gradativamente contempladas com um grupo de ociosos e que, ao mesmo tempo, essa “aristocracia” vivencia a angústia suscitada pela prática de um *consumo conspícuo*, não podemos saber ao certo. Contudo e, ao contrário da premissa de Veblen, apontaremos o motivo lógico pelo qual toda “falta de esforço” é condenada e, conseqüentemente, toda manifestação de preguiça é hipocritamente denunciada. Bem, os apologistas de um tipo refinado de “ócio”, por exemplo, os filósofos gregos e, em certa medida, alguns filósofos latinos, faziam-no enquanto referência a um comportamento igualmente aristocrático que também exigia “esforço” – algo que, na modernidade, será criticado

por excelência nas mãos de Hegel, o qual vislumbra a preguiça como manifestação maior da inumanidade, afinal, o homem é o ato de negar o que lhe é dado, portanto, o sensualismo dos filósofos gregos, que primeiro contempla para depois agir, é desmontado através de uma ode desenfreada à ação. Contudo, veremos adiante que a “ilógica exigência de esforço” culmina num exercício de performance de produção que, ao contrário de visar o resultado, visa à construção de um mundo na caixa-preta aos moldes propostos por Stanislávski. Com efeito, em tempos hodiernos mais vale demonstrar o esforço que materializar seus resultados. Esse gênero de problema acarreta numa outra mazela: a prática da culpar o outro o acusando de preguiçoso. Na ânsia de não ser descoberto como amante da preguiça, todos põem a culpa no outro para evitar que vislumbrem o próprio fingimento. E, ao mesmo tempo, os homens não percebem que fingir que trabalham dá mais trabalho do que trabalhar. Perguntamo-nos, por que fazeme isso? Ora, *no reason*. E, neste exato momento, Veblen volta a ter razão – a ode ao esforço é respectivamente legitimada pelo direito ao ócio²⁴⁷.

Portanto, vislumbramos uma relação promíscua entre a exaltação ao esforço e, ao mesmo tempo, à esquivia ao mesmo. Afinal, quais as consequências reais do esforço para que se situe sempre entre a ode e a recusa? Hércules esforça-se, cria seu próprio mundo, desconstrói as regras e, ao final, o que obtém? O esforço de Pilatos, em tentar convencer o povo da forma mais objetiva acerca do disparate de acusar o messias, acarreta em que? Percebemos que, por detrás de todo “esforço”, há a ânsia da desconstrução e, conseqüentemente, da reinvenção – o que acarreta, de uma forma profunda, num “trabalho real”, àquele que objetiva a construção do que foi desfeito. Por

²⁴⁷ Isto porque e, como observa Slavoj Zizek numa interpretação de Hegel, estamos a observar o mundo contemporâneo com os olhos do passado, ou seja, a suposta “negação” descambou numa “negação da negação. As releituras de Zizek à obra de Hegel permitem uma ligeira renovação deste último – não somente pelo estilo “afoito” do filósofo esloveno, como também por demonstrar quão atual Hegel parece ser - uma espécie de atualidade a desvelá-lo como um “sujeito incômodo” à proporção que aponta uma série de verdades inconvenientes. Zizek utiliza como exemplo o discurso do new age, onde este último se decepciona com a ciência por observá-la, ainda, com as premissas que ansiava negar. A ladainha exotérica e holística simbolizada por ligeiras reincursões ao mundo egípcio nada mais são do que a própria permanência àquele mundo, agora raso, a observar os solavancos e equivocados do mundo da técnica: “O movimento que permite passar de uma etapa para outra não segue a lógica interna da passagem de um extremo para o seu oposto e, depois, para a unidade superior de ambos; a segunda etapa consiste, simplesmente, na radicalização da primeira. O problema com a “atitude mecanista ocidental” não é o fato de ela ter esquecido/reprimido a antiga sabedoria holista, mas o facto de não ter rompido com ela de modo suficientemente profundo: continuou a apreender o novo universo (o da postura discursiva) do ponto de vista do antigo, da “sabedoria antiga” e é óbvio que o novo universo, dessa perspectiva, só pode surgir como o mundo catastrófico que vem “depois da Queda”. Não é desfazendo seus efeitos que nos reerguemos depois da Queda, mas reconhecendo, no seio da própria Queda, a libertação há muito esperada” (84).

isso, para o exército de covardes, mais vale exaltar sem praticar – fingir que se pratica enquanto, por “debaixo dos panos”, se cultua a permanência preguiçosa das coisas. Na Odisseia, Zeus arremessa a responsabilidade para Páris – obriga-o tomar partido na desavença provocada pela Discórdia. Páris não tem dúvidas, anseia pelo amor da mulher mais bonita do mundo. Páris rouba Helena. Menelau se irrita. Aquiles está a espera. A espera de quê? De coisificar todo seu esforço – materializar sua destreza num grande espetáculo onde prefere uma existência curta e gloriosa a uma longa e medíocre. Aquiles chora. Aquiles mata Heitor. Aquiles trabalha. Aquiles e Hércules trabalham – destroem e reconstroem; pois ninguém imaginava ver Hércules a voltar do inferno. Os homens exaltam a força de Aquiles e Hércules a proporção que, por debaixo dos panos, cultuam o exercício da performance – mesmo quando falam de ócio, é da “performance” de um tipo específico de ócio; ou seja, não é o ócio em-si – é a conversa travestida de ócio, e não a “não-ação” enquanto ação. Esforçar-se é clamar a guerra e, ante a sedução de uma calmaria covarde, o sujeito assina um mesquinho contrato com a performance à proporção que desenha em brilhantes contornos os feitos de Aquiles; os trabalhos de Hércules; a insistência de Ulisses e, por fim, a banalidade da labuta diária – terminamos a assinar papéis e preencher cronogramas. Glória aos que trabalham – que façam passeatas para ornamentar nosso fingimento; passeatas gloriosas em homenagem ao “esforço” idolatrado enquanto fornicamos a permanência e a segurança da nefasta estrutura que alimentamos e perpetuamos.

Bem, é neste quadro caótico que Cossery se debruça, pois em sua obra, o ócio não é simples oposição ao esforço e, tampouco, a “não-ação” ausente de consequências profundas e sacrificiais. Mas sim, Cossery enfrenta, com demasiado esforço, o “falso trabalho” – àquele que nada edifica e se sustenta num jogo de *performance* onde mais importa travestir-se de sujeito responsável e extremamente esforçado. Porém, é preciso delinear a “história” da recepção da noção de “trabalho” enquanto redenção da humanidade e, ao mesmo tempo, traçar a história que culmina neste momento atual. Feito isto, poderemos apontar a exata crítica de Cossery e, conseqüentemente, seu conceito de “preguiça” – se é que se trata mesmo de preguiça. Da mesma forma, situar as tensões entre “esforço” e trabalho e os momentos de vislumbre dessa mesma tensão. Assim como, observar o ócio que subjaz imerso neste mesmo discurso. Afinal, é necessário estar muito atento para suposta exaltação à preguiça feita por Albert Cossery. Uma leitura ligeira pode absorver a fecundidade de sua proposta como uma cânfora a

desentupir a desenfreada apologia à produção e ao consumo desmedido veiculados pelos média. Entretanto e, pelo contrário, Cossery, tal como veremos nas entrelinhas de uma sinuosa história planetária, história esta que chega a nos suscitar divagações etológicas, também condena a preguiça – porém, condena a verdadeira preguiça (aquela que se fantasia de esforço). Ora, isto fica muito claro quando o pequeno Albert, motivado pela ânsia de conhecimento, confronta o pai em diversos momentos. Na verdade, a vida “linear” que o pai lhe ofereceu, jamais foi assumida por ele. Ou seja, Cossery comprou a “inércia” do cotidiano paterno até o momento em que a mesma operava como posicionamento político em relação à desenfreada ambição que assolava o mundo. Mas, Cossery abandona este mundo a partir do momento em que o ambiente ocioso construído pelo pai retira-lhe a oportunidade de aventurar-se²⁴⁸.

Quando afirmamos que Cossery condena a verdadeira preguiça, estamos nos referindo àquela preguiça apontada por Lévinas e “exagerada” em sua obra a partir de elementos literários. Bem, um sujeito a viver pela revolta, afirmando inclusive que não escreve uma linha que não esteja motivada pela mesma, estaria obviamente indignado com o “não comprometimento”. Porém, aqui, devemos entender este “comprometimento” não com “engajamento”, ou seja, não com uma associação política aos moldes de Sartre ou Camus. Cossery, à guisa do pensamento de Lévinas, entende o “comprometimento” como a relação entre o existente e a existência, ou seja, viemos ao mundo para saborear a vida, e não para se esquivar a mesma. Contudo, tal gesto exige demasiado esforço – esforço este que ele tantas vezes fez: sendo preso; repatriado; vivendo como imigrante; apostando na incerteza dos dias para saldar as próprias dívidas; escrevendo, mesmo pouco; publicando e, apostando, acima de tudo, no próprio trabalho. Desde cedo, Cossery declara que ou será escritor ou não será coisa alguma. Porém, a preguiça de que fala Cossery é a utilização dela como irrupção ao “falso esforço”. Sendo assim, é este “falso esforço” e, mais ainda, da própria relação do homem entre o esforço e trabalho que temos a devida obrigação de situar. É necessário delinear as rotas por onde tais concepções se consagraram. Afinal, o que é “ser

²⁴⁸ E as tensões dessa rejeição ao universo paterno estão muito claras no seu terceiro romance – *Les fainéants de la vallée fertile*. Como vimos anteriormente, este romance de “retorno”, é a perfeita “releitura” de sua vida. Revisitando a vida de outrora, Cossery consegue encontrar as pistas para construção de seu “mítico discurso” no seio das origens – tema que, para Eliade, fomenta por excelência qualquer narrativa mítica.

preguiçoso”? É a simples antítese de quem não trabalha ou de quem não se esforça? Ademais, o trabalho real é aquele que exige esforço? Caso seja assim, há nos dias de hoje uma tentativa de simular esforço? Além disso, em que medida é possível perceber uma tensão ancestral entre esforço e trabalho? Bem, só a partir desse conjunto de questionamentos poderemos falar com propriedade dos contributos de Cossery acerca de sua “revolta da preguiça” e, ou, preguiça enquanto ato de força. Só assim poderemos desvelar mais uma de suas nobres inversões e mais uma de suas dádivas: a preguiça esforçada – se é que isto é possível. Não há problema que todo este esforço seja fingimento! Por detrás de mais uma “*logique du pire*”²⁴⁹, Cossery desvela um dom: não ser necessário o esforço de fingir – que, muitas vezes pode ser maior que o esforço de se esforçar.

4. E os antigos exaltavam (mesmo?) o ócio

Antes do mais, urge justificar a utilização de certas referências literárias utilizadas nesse capítulo como aporte substancial e, até certo ponto, relativamente seguro, para ter em conta a concepção “popular” do ócio em contraponto à percepção dos filósofos acerca do tema. Adiante, citaremos muitas vezes Hesíodo e Aristófanes como contraponto a Platão e Aristóteles por acreditarmos numa “separação” compulsória do filósofo em relação à sociedade. Com isto, não se pretende afirmar ser a filosofia, no mundo antigo, atividade “rara” e distante da vida quotidiana, porém e, ao contrário, seguir as premissas gerais de Hadot e Foucault em relação à atividade filosófica no mundo antigo: tratava-se de algo profundamente imuscuído na vida de todos os dias, entretanto, sustentada pela exigência de um “divórcio” categórico com o mundo. Com efeito, levou-se em consideração o próprio alcance da “filosofia” no mundo antigo, prática que, dentre outras coisas, apresenta a vida teórica não tão limitada aos filósofos, mas algo que envolve pessoas de todas as classes sociais. Ou seja, como bem

²⁴⁹ Fizemos aqui uma referência direta à obra de Clément Rosset pelos motivos que se seguem: vimos anteriormente que, tal como Marcel Conche e Clément Rosset, Cossery pensa o “acaso” enquanto instância originária. Ou seja, ele pensa a desordem sem a prerrogativa e a licença anterior da ordem e da vontade de sistema. Porém, ao fazê-lo e, ao contrário de Conche e Rosset, desvela a dádiva da *hybris* e a dádiva de viver numa “fraterna irresponsabilidade”.

apontava Pierre Hadot²⁵⁰, a figura do filósofo era “popular” à proporção que, também, tais figuras distanciavam-se da vida comum: em suma, o filósofo promulgava, necessariamente, uma existência à parte. Iniciar-se como discípulo de uma escola específica era, também, assumir ligeiro divórcio com o mundo – ou, uma tentativa de separação nem sempre consumada. As evidências desta “cisão”, que não correspondem de forma alguma com uma atitude de anonimato por parte dos filósofos, podem ser encontradas, de acordo com Hadot²⁵¹, quer no texto dos próprios filósofos, como veremos abaixo, quer nos textos de escritores satíricos, como Luciano e, também, Aristófanes, o qual será utilizado sobremaneira para discutir os problemas aqui apresentados. Outro ponto igualmente importante para a compreensão das questões aqui apresentadas incide no “impacto” que uma concessão de vida “filosófica” exercia no mundo antigo – elemento este que, afinal, Hadot tentou recuperar no intuito de construir

²⁵⁰ “We must try to recognize in some way the strangeness of this phenomenon, in order then to try to understand better the strangeness of its permanence throughout the whole history of Western thought. Why, you may ask, speak of strangeness when philosophy is a very general and common thing? Doesn't a philosophical quality color all of Hellenistic and Roman thought? Weren't the generalization and popularization of philosophy characteristics of the time? Philosophy is found everywhere - in speeches, novels, poetry, science, art. However, we must not be deceived. These general ideas, these commonplaces that may adorn a literary work, and true "philosophizing" are separated by an abyss.” (Hadot, 1995:56).

²⁵¹ “Indeed, to be a philosopher implies a rupture with what the skeptics called bios, that is, daily life, when they criticized other philosophers for not observing the common conduct of life, the usual manner of seeing and acting, which for the Skeptics consisted in respecting customs and laws, practicing a craft or plying a trade, satisfying bodily needs, and having the faith in appearances indispensable to action. It is true that even while the Skeptics chose to conform to the common conduct of life, the usual manner of seeing and acting, which for the Skeptics consisted in respecting customs and laws, practicing a craft or plying a trade, satisfying bodily needs, and having the faith in appearances indispensable to action. (...) This very rupture between the philosopher and the conduct of everyday life is strongly felt by non-philosophers. In the works of comic and satiric authors, philosophers were portrayed as bizarre, if not dangerous characters. It is true, moreover, that throughout all of antiquity the number of charlatans who passed themselves off as philosophers must have been considerable, and Lucian, for example, freely exercised his wit at their expense. Jurists too considered philosophers a race apart. According to Ulpian, in the litigation between professors and their debtors the authorities did not need to concern themselves with philosophers, for these people professed to despise money. A regulation made by the emperor Antoninus Pious on salaries and compensations notes that if a philosopher haggles over his possessions, he shows he is no philosopher. Thus philosophers are strange, a race apart. Strange indeed are those Epicureans, who lead a frugal life, practicing a total equality between the men and women inside their philosophical circle - and even between married women and courtesans; strange, too, those Roman Stoics who disinterestedly administer the provinces of the empire entrusted to them and are the only ones to take seriously the laws promulgated against excess; strange as well this Roman Platonist, the Senator Rogatianus, a disciple of Plotinus, who on the very day he is to assume his functions as praetor gives up his responsibilities, abandons all his possessions, frees his slaves, and eats only every other day. Strange indeed all those philosophers whose behavior, without being inspired by religion, nonetheless completely breaks with the customs and habits of most mortals. By the time of the Platonic dialogues Socrates was called atopos, that is, "unclassifiable." What makes him atopos is precisely the fact that he is a "philosopher" in the etymological sense of the word; that is, he is in love with wisdom. For wisdom, says Diotima in Plato's Symposium, is not a human state, it is a state of perfection of being and knowledge that can only be divine. It is the love of this wisdom, which is foreign to the world, that makes the philosopher a stranger in it.” (Hadot, 1995: 56-57).

interessante hermenêutica do pensamento filosófico da antiguidade greco-romana. Os filósofos provocavam, entre a população, um misto de fascinação e indignação que oscilava entre a apreciação jocosa e a admiração coletiva. Havia um regime de adesões às escolas filosóficas da época que, também, eram acompanhadas de críticas gerais às soluções aparentemente alardeadas pelos filósofos – por vezes tidas como excêntricas ou absurdas. Cínicos ofereciam soluções revoltosas²⁵² às opressões ao passo que cétricos ofertavam uma cuidadosa serenidade filha da excessiva cautela nos julgamentos. Mais que a opinião dos próprios filósofos, demonstra Hadot, é necessário ter em conta a apreciação da própria atividade filosófica por parte dos gregos. Ademais, as distâncias necessárias entre a opinião dos primeiros e dos últimos – uma vez que, ao promulgar a imersão na prática filosófica, adentravam num regime de “distanciamento” social. Por isso e, por exemplo, Foucault, fala de um pensamento “corrente” em detrimento daquele elaborado no seio da dialética platônica²⁵³. Com efeito, as entrelinhas dos escritos de Platão servem-no, também, para capturar distinções presentes no seio da concepção grega popular, criando, portanto, uma obra a ser vista, também, como reação aos ditames morais da época. Sob tais premissas buscaremos pistas para compreender heranças fomentadoras da “apreciação” do ócio e sua correlação com o esforço e o trabalho no mundo antigo, para, em seguida, compreender como tais idéias se articularam com uma nova concepção de tempo surgida na Idade Média. Feito isto poderemos, enfim, imergir na noção de “preguiça” alardeada por Cossery.

Xenofonte oferece-nos duas formas de observar o ócio na Grécia do período pré-helênico. Primeiro, a forma como ele mesmo e, possivelmente, os demais filósofos observavam, ou seja, o ócio é apreciado como o “*mais precioso dos bens*”, algo que nos

²⁵² Luis E. Navia, especialista no cinismo antigo, considera, fundamentalmente tal escola como uma filosofia da “revolta”: “O cinismo de Diógenes é principalmente uma filosofia da revolta e uma reação contra o que percebeu como o lóbrego espetáculo da existência humana” (Navia, 2009:158).

²⁵³No livro, a *História da Sexualidade*, há todo um exercício nesse sentido – um constante exercício para distinguir o pensamento corrente e o pensamento dos filósofos. Assim, Foucault realiza uma série de contrapontos, seja entre Xenofontes e Platão e, da mesma forma, entre Platão e os escritores satíricos do mundo grego. Assim, ao discorrer sobre os meandros da “erótica”, Foucault alerta para o necessário cuidado em não confundir as conceptualizações erigidas por Platão e o pensamento corrente: “Para se ter a medida de elaboração platônica, e a distância que a separa da erótica corrente, podemos lembrar a maneira pela qual Xenofonte responde a essa mesma questão: ele ressalta os elementos tradicionais: a oposição entre o amor que só procura o prazer do amante e aquele que se interessa pelo próprio amado” (1984: 205).

permite ter tempo livre para desfrutar o que há de mais humano no homem²⁵⁴. Tal concepção permanece muito próxima daquela posta por Aristóteles na “Ética A Nicômaco”, pois afinal, para Aristóteles, se o que é humano por excelência é a reflexão, nada mais “cômodo” a esta última que demasiado tempo para exercitá-la²⁵⁵. É nesses termos que Aristóteles aprecia o ócio – deveras parecido com a posição de Xenofonte, escrita pouco tempo antes, na sua *Apologia de Sócrates*²⁵⁶. Ao mesmo tempo, Xenofonte nos mostra outra forma, igualmente grega, de apreciar o ócio – uma forma que o associa à vagabundagem; desocupação; uma forma deveras pejorativa de vê-lo. E, essa outra forma, é presente tanto no discurso dos filósofos (como veremos adiante)

²⁵⁴ “Além do mais, o mais precioso dos bens, o ócio, esse o tenho sempre, e por essa razão posso ver os espetáculos que merecem mais ser vistos, ouvir o que de melhor se pode ouvir, e, o que ainda me é mais caro, passar o tempo livre de que disponho junto a Sócrates.”

²⁵⁵ Em *Ética a Nicômaco*, afirma Aristóteles: “O que é próprio de cada coisa é, por natureza, o que há de melhor e aprazível para ela; e assim, para o homem, a vida conforme à razão é a melhor e a mais aprazível, já que a razão, mais que qualquer outra coisa é o homem” (178a). Ora, os escravos, como tal, por se ocuparem em demasia da “ação”, estariam distante do que é humano por excelência. Portanto e, nada melhor que o ócio para edificar o que é humano por excelência: “E essa atividade (a filosófica) parece ser a única que é amada por si mesma, pois dela nada decorre além da própria contemplação, ao passo que as atividades práticas sempre tiramos maior ou menor proveito à parte da ação. Além disso, pensa-se que a felicidade depende dos lazeres; porquanto trabalhamos para poder ter momentos de ócio, e fazemos guerra para poder viver em paz” (1177b). De qualquer forma, as ideias acerca da necessidade do ócio para vida do filósofo estão bem apontadas em Aristóteles, mas, para além de Xenofonte, há em Platão a explicitação dessa relação fundamental – afinal, a actividade de “exercício da alma” exige bastante tempo. Diz Sócrates na República: “Tal indivíduo (o filósofo) será moderado, e de modo algum ambicioso; porquanto os motivos pelos quais se afadiga para obter a riqueza, com o seu acompanhamento de desperdícios, a ninguém convêm do que a ele.” (Platão, 485e).

²⁵⁶ Afirmamos que não é possível levar em consideração a opinião de filósofos como se tratasse da visão dos gregos acerca de um determinado assunto. Entretanto, é interessante perceber como a tradicional leitura da apreciação ao ócio feita por Aristóteles também desvela o interesse de um pequeno “grupo” a fomentar ideias que talvez fossem incompatíveis com o próprio posicionamento do filósofo. Na verdade, citamos aqui as diversas passagens utilizadas como referência ao que Aristóteles entendia como a importância do ócio. Porém, um artigo de Joseph Owes, escrito em 1981 acerca do tradicional posicionamento de Aristóteles pode indicar o que estamos a afirmar ao decorrer de toda a tese: A própria valorização do ócio alardeada por Aristóteles, mesmo na própria obra, sustenta-se sob uma exaltação ao esforço e a importância do labor para sobrevivência. E, para além disso tudo, o ócio viria após da própria “diversão”, ou seja, é um mecanismo fundamental de recuperação de forças. Ademais, uma necessária condição para o esforço de realizar as melhores escolhas: “*Aristotle, of course, was quite aware that this was not the popular view (...) Yet obviously, Aristotle emphasizes, the pleasures of entertainment indulged in for their own sakes, and left to themselves without dominating guidance, lead to ruin: 'Agreeable amusements ... are often more harmful than beneficial, causing men to neglect their health and their estates' (ibid., b9-11). Permitted to run their own course, these pleasures can be destructive. To give one's leisure time to entertainment after the recuperation of one's forces has been achieved is in consequence a wrong use of leisure, an abuse of it. Leisure, rather, is meant for the exercise of man's intelligence upon the mind's highest object. Against this background Aristotle's general conception of leisure may be probed in depth and profitably compared with other recognized views on the topic. Today the views for the most part are preoccupied with recreation and entertainment, even when they leave side doors open for cultural or religious interests*” (1981: 718).

quanto e, mais ainda, no discurso popular (no qual utilizamos como parâmetro as peças de teatro e as entrelinhas de Hesíodo).

Ou seja, isto põe de imediato a seguinte questão: os gregos apreciavam o ócio ou, tal apreço, se restringia a um grupo ínfimo de pensadores? Bem, em Xenofonte, quando do julgamento de Sócrates descrito no Livro I de *Memoráveis*, é possível vislumbrar outra forma de apreciação do “ócio” no mundo grego – o que coincide enormemente com a acusação feita ao personagem, Randle Patrick McMurphy, do romance *One Flew Over the Cuckoo's Nest* (1962).²⁵⁷, o qual apresenta-nos uma sociedade a chamar de “louco” (e, conseqüentemente, perigoso) o “vagabundo”. Sócrates, da mesma forma, é acusado pelo tribunal e defende-se afirmando justamente o contrário:

Ora, aquilo com que Sócrates concordara era que o trabalho é benéfico e bom ao homem, tal como não trabalhar é prejudicial e mau, e que trabalhar é bom e não trabalhar é mau; e dizia também que os que trabalham estão a fazer algo bom e que os que trabalham são bons, e, pelo contrário, os que se abandonam à sorte ou cometem qualquer outra falta ou irregularidade se chamam ociosos.

Certamente, Aristóteles, Xenofonte e, claro, o próprio Sócrates, não estão a defender qualquer tipo de ócio, outrossim, àquele que estimula a reflexão. Entretanto, eles vivem na tensão de uma extrema vigilância – parece-nos e, há algumas “deixas” suficientes para pensar isto, o “ócio” promulgado pelos filósofos não era bem visto pela população – a população não acreditava no suposto “esforço” nobre e virtuoso por detrás deste. Outros indícios demonstram, como veremos adiante, que a população grega observava tudo aquilo como um desperdício pueril de tempo – ou, exercício banal de exaltação aristocrática. Há três razões para pensar isto: primeiro, é que o “trabalho” sempre foi um “fardo” para o povo – principalmente antes das reformas implementadas por Solón e, mesmo depois disso²⁵⁸, quando a labuta no campo perdura como símbolo

²⁵⁷ Romance escrito por Ken Kesey.

²⁵⁸ Uma tarefa de Sísifo a que se compromete realizar, mesmo sendo vã, suscita o sentimento de obrigação cumprida. Com efeito, embora existisse a ancestralidade do fardo do trabalho, tão bem expresso na obra de Hesíodo, esta nunca foi de fato aceita com parcimônia. Vemos isto tanto na obra de Plutarco (1999), ao falar das reformas introduzidas por Solón, como na obra “de” Aristóteles, *A Constituição dos Atenienses*: “Na verdade, sua constituição era oligárquica em todos os outros aspectos e, além disso, os pobres eram servos dos ricos – eles mesmos, os seus filhos e as suas mulheres. Tinha a designação de pélatas e de hectémoros, pois era esta a renda pela qual trabalhavam os campos dos ricos. A terra toda encontrava-se na mão de um punhado de pessoas; e se faltassem à entrega das rendas, tanto eles como os filhos ficam sujeitos à servidão. Para mais, os empréstimos eram todos feitos sob hipoteca da própria liberdade, até ao tempo de Solón; foi ele o primeiro campeão do povo (...) *Uma vez que a constituição tinha esta estrutura e a maioria das pessoas era escrava de um pequeno número, o povo sublevou-se contra os poderosos*” (2002: 24-27, grifo nosso).

de sacrifício. Segundo, o que se torna um fardo, quando “perfeitamente” suportado, transforma-se em honra e sinónimo de “força” – criam-se héracles cotidianos a ornamentar as paisagens populares. Terceiro: Platão posicionava-se como aristocrata a exaltar um posicionamento diverso, o que impulsiona, necessariamente, posicionar-se num género de ocupação que vislumbra a vida contemplativa e, por isso mesmo, ociosa. Porém, daí imaginar que o “povo grego” – ainda que estejamos a nos basear na Grécia do período clássico – observava o trabalho e, ou, o “labor” (ou seja, o trabalho de todos os dias) como algo “menor”, é algo que se torna perigoso afirmar. Daí não nos parecer estranha a poesia de Leónidas de Tarento: “*Não te percas, homem, arrastando uma vida de vagabundo*”²⁵⁹. Dentre outros exemplos, presentes inclusive na própria obra de Platão, como veremos adiante, urge a vontade de questionar: Que tipo de “generalização” terá sido feita? Uma generalização cultural? Ou seja, será que, ao falarmos de “gregos” não recaímos num reducionismo tão caro à Antropologia? Quando antropólogos como Bronislaw Malinowski e Clifford Geertz essencializavam uma imensa diversidade de grupos e indivíduos a partir de expressões genéricas como “polinésios” e “balineses”? Diríamos: por que filósofos de uma “linhagem” específica ficaram com a última palavra?²⁶⁰ Com efeito, a leitura de uma valorização ao ócio, neste caso, sob o véu de uma alteridade que se desvela no tempo e, tomando como *locus privilegiado*, o mundo da Grécia clássica, desvela a gênese de uma confissão nunca

²⁵⁹ “Não te percas, homem, arrastando uma vida de vagabundo, a rolar de terra em terra não te percas. Que te abrigue uma cabana vazia, aquecida por uma pequena chama, mesmo que tenhas apenas uma pequena carcaça de farinha grosseira amassada com as tuas mãos, ou somente hortelã ou tomilho, ou esses grãos amargos, adoçados pela mistura, que comemos com o pão.”

²⁶⁰ Talvez, por servirem como modelo de um arquétipo sempre a se perpetuar: o filósofo enquanto conselheiro do Rei – pronto a tomar as rédeas; e, ou, sujeitos iluminados, nada mais seria do que a ânsia contemporânea de uma eterna valorização de “conselheiros” – talvez, *filósofos (cientistas?! a realizar uma releitura do que projectam sobre si mesmos*. A história dessa pretensão, indicada de forma incisiva por Todorov, arrasta-se desde Platão aos dias de hoje – o qual, para o próprio Todorov, Sartre poderia ser um grande exemplo e um célebre representante; talvez, por carregar algo de caricato em sua imagem e ânsia propagandística de algo que desconhecia na prática, ou seja, o próprio regime comunista. Na República, um dos objetivos da discussão é desvelar quem seria mais adequado ao posto de Guardião da cidade, onde, é claro, é eleito o filósofo, afinal, é quem sabe melhor “distinguir” as coisas: “Uma vez que os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, e que aqueles que o não são, mas se perdem no múltiplo e variável, não são filósofos, qual das duas espécies é que deve ser chefe da cidade?” (484b). Mais tarde, no auge da exaltação à razão e à glória de uma “grécia perfeita” Voltaire seria ainda mais enfático ao afirmar: “Mas, se esses reis tivessem sido filósofos, um não teria sido culpado da noite de São Bartolomeu, o outro não teria feito procissões escandalosas com seus efébos, não se teria reduzido à necessidade de assassinar o duque de Guise e o cardeal seu irmão e não teria sido ele próprio assassinado por um jovem jacobino, por amor de Deus e da Santa Igreja. Se Luís, o Justo, décimo terceiro do seu nome, tivesse sido filósofo, não teria permitido que se arrastasse ao patíbulo o virtuoso De Thou e o inocente marechal de Marillac; não teria deixado sua mãe morrer de fome em Colônia; seu reino não teria sido uma série contínua de discórdias e calamidades intestinais” (200 :9).

proferida: a paixão pela preguiça é devidamente escamoteada pela exaltação à ação. Prática sempre acompanhada de exercícios discursivos diversos que justificam ora a importância dum “ócio celestial” (praticado pelos iluminados) ora a necessidade de odes e hinos aos esforçados que se sacrificam (como Hércules).

Mas, por que os gregos? E, por que os gregos do período arcaico, ou seja, antes do helenismo tardio? Clément Rosset acredita que, desde o romantismo, os gregos se transformaram no baluarte do *bien-dire* e do *bien-faire*²⁶¹. Dessa forma, a partir de um fio condutor que enclausura a história da filosofia sob um rígido elenco a passear entre Platão e Heidegger²⁶², os gregos funcionam, nos últimos tempos, como receptáculo para divagações diversas acerca de uma espécie de “paraíso perdido” onde, o “ócio”, é apreciado de maneira positiva. É a guisa desse raciocínio que Paul Lafargue escreve um pequeno livro que se transformará numa clássica ode à preguiça²⁶³ - ironicamente, Lafargue tem como sogro a pessoa de Karl Marx, então responsável por elencar o trabalho como elemento fundamental para compreensão do homem. Entretanto, veremos que, no caso de Lafargue, a ode aos gregos enquanto apreciadores legítimos da preguiça é feita de forma apressada. Contudo e, nos demais casos, ainda que os autores apontem sutilezas em relação à forma variada com que os gregos (sempre do período clássico) apreciavam o trabalho, terminam por partir da premissa apontada por Rosset: *os gregos observavam o ócio de uma forma mais “apurada”, diferente da forma como é degustada hoje em dia*. O ócio era mais valorizado e, claro, tudo isto em detrimento do

²⁶¹ Certamente, Rosset acredita se tratar de um problema específico dos ideais românticos e que, maioritariamente, incidem no pensamento alemão. Porém, a concepção da Grécia enquanto eldorado ou paraíso perdido representa, desde o romantismo, uma concepção que faz parte da maior parte dos países europeus: “*La Grèce antique a représenté au XIX siècle, pour la plupart des pays européens, un modèle privilégié. Pas seulement un modèle d’écriture et d’art, tel celui dont s’inspiraient déjà artistes et écrivains de la Renaissance ou du classicisme français. La Grèce qui émeut en profondeur les hommes du XIX siècle est sans doute toujours la patrie du bien-dire et du bien-faire, une “mère des artes, des armes et de lois” comparable à la France vantée par Du Bellay dans un célèbre sonnet des Regrets. (...) Pour résumer ici le débat d’un mot, je dirai que, de l’ère classique à l’ère romantique, le modèle grec est passé du statut d’exemple à suivre à celui d’idéal perdu*” (2004: 93-94). É mister lembrar que os mais recentes estudos em filosofia grega têm feito incursões mais aprofundadas da cultura, realizando uma reconstrução que, até certo ponto, podemos considerar mais “fiável”.

²⁶² Dentre os diversos problemas centrais em que se situa a obra de Clément Rosset, podemos destacar uma tentativa de reconstruir a história da filosofia a partir de uma tradição outra. Uma herança que remonta de Empédocles e Demócrito, à Lucrécio, os epicuristas e, em tempos modernos, à Pascal, Montaigne e Nietzsche. Tudo isto para destacar que, não necessariamente, a leitura da história da filosofia enquanto busca pelo “imutável”, ideal tão bem expresso na República, de Platão, seja a única história da filosofia possível.

²⁶³ Referimo-nos aqui à *Le droit à la paresse*, escrito em 1980. Contudo, para efeito deste trabalho utilizamos uma tradução portuguesa da mesma obra.

“valor” do trabalho. Ou seja, continuam como os representantes do bom pensar e do bom fazer. Porém, vamos demonstrar que muito desta “confusa” relação entre ócio e trabalho vem de uma promíscua relação entre a admiração pelo esforço e o desejo pela preguiça – sendo o trabalho, ao decorrer da História, gradativamente representativo do esforço. *E estas tensões, como veremos, estão presentes já no mundo grego, pois o próprio ócio dos filósofos é uma “preguiça esforçada”*. Mas, em estudos recentes, como isto é representado?

Bem, Jean-Pierre Vernant é um pós-estruturalista no sentido estrito do termo: Deixa-nos a bailar na suave impressão de que faltaram apenas alguns pormenores para que pudéssemos atingir determinados “esquemas mentais” que permeiam as mais determinadas culturas. Portanto, ao retomar grande parte da metodologia de Lévi-Strauss, consultando mitos diversos a partir de um entre cruzamento de múltiplas fontes históricas e culturais, constrói um jogo comparativo de noções e conceitos. Vernant se pergunta: o que os gregos pensavam sobre o trabalho? Bem, Vernant faz tudo isto no intuito de tentar apurar a “reconstrução” do imaginário da Grécia Antiga para além das descrições dos filósofos – muito parecido com a postura de Jacques Le Goff e, até certo ponto, March Bloch – sendo excluído a este último a pretensão freudiana em desvelar dispositivos nebulosos que regulam a atividade humana. Dessa forma e, ao contrário do que afirmam demais autores, ele compreende que é impossível perceber o que pensavam os gregos acerca de qualquer tema consultando apenas uma única fonte, ou seja, a opinião dos filósofos²⁶⁴. E claro, veremos que, no geral, a opinião do filósofo é quase sempre deveras distante da opinião popular. Resta lembrar Todorov e sua troça ao afirmar que todo filósofo tem síndrome de conselheiro do rei²⁶⁵. Ademais, se levarmos em conta os estudos recentes de Andrea Nightingale, veremos que o “*theorus*” platônico nada tem de “popular”, inclusive, faz apelo a exercícios de intenso esoterismo. Não

²⁶⁴ A noção de que os gregos cultuavam a vida contemplativa deve ser observada com excessivo cuidado se basearmos-nos por excelência na opinião dos filósofos – então alardeadores de uma postura aristocrática. É à guisa desse gênero de postura que num artigo de Anna Lydia. Motto e John R Clark, o qual discorre sobre a impressão dos gregos em relação ao trabalho, encontramos a afirmação: “*We might paraphrase Socrates and assert that, while others lived to work, he worked to live. An, for Plato and Aristotle, the apex of living, of happiness itself, was not labor or employment, but an active contemplation. Aristotle again and again conceives of the Satate as a community that exists to encourage leisure and private freedom*” (1979: 376).

²⁶⁵ Com efeito, muito da *República* é uma ânsia de estratificações e classificações subjacentes a uma pergunta deveras pretensiosa: “Afim, o que nos faz diferente dos demais? O que faz dos filósofos seres especiais?”.

apenas isso, o próprio saber antigo, como apontava Pierre Hadot, sustentava-se, acima de tudo, por um exercício de cunho iniciático. Com efeito, o filósofo parece ser aquele que vê o que os demais não conseguem ver – ou, consegue ver com brilho diferenciado aquilo que os demais vêem de forma opaca²⁶⁶.

E Vernant, ao tentar compreender a forma como os gregos observavam o trabalho, aponta uma dicotomia entre trabalho e fecundidade – situação que fica expressa nos escritos de Hesíodo, o qual aponta Prometeu como responsável maior por retirar a bênção da fecundidade das mãos dos homens. Na interpretação de Hesíodo levada a cabo por Vernant, após os gracejos de Prometeu, Zeus castiga os homens impondo-lhes o trabalho na terra no intuito de garantir o necessário para o provimento das necessidades vitais. Ou seja, o “camponês” é filho de uma espécie de castigo irremediável – apenas o suor do trabalho, ou seja, o suor do esforço garante-lhe a possibilidade de viver e, ao mesmo tempo, ser visto pelos deuses com bons olhos. Porém, Vernant não aponta o “esforço”, pelo contrário, ele faz uma distinção entre fecundidade e trabalho sem especificar esse pormenor que, a nosso ver, nada tem de pormenor.

Dessa forma, para Vernant, os gregos viam com bons olhos o trabalho deliberado pelos deuses – àquele relativo a própria sobrevivência, o trabalho na terra – o qual Hannah Arendt aponta como *labor*, e não *trabalho* em si, como veremos adiante. Portanto, são os meandros dessa dicotomia que motivam Vernant a afirmar as razões que fazem com que o “povo” grego²⁶⁷ não valorize o trabalho técnico e, conseqüentemente, o trabalho do mercador. De qualquer forma, mesmo reconhecendo a impossibilidade de chegar a qualquer conclusão utilizando apenas a referência dos filósofos²⁶⁸. Vernant acaba afirmando que:

²⁶⁶ Porém, discutiremos no próximo capítulo os melindres da construção da figura do sábio.

²⁶⁷ Outro problema é falar “gregos” quando estávamos diante de uma pluralidade de culturas num mesmo território. Problema recorrente em obras clássicas da antropologia, como a *Interpretação das Culturas*, de Clifford Geertz, e *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Bronislaw Malinowski, pois ambos falam “balineses” e “polinésios” como se grupo homogêneos se tratassem. Se subentende que Vernant, assim como os demais, estão sempre a se referir aos gregos do período clássico.

²⁶⁸ “Essa maneira de delimitar e de julgar a técnica no homem é solidária, em Platão, de todo um sistema em que o filosófico, o moral e o político estão estreitamente intrincados. Desse mquadro àquele que foi o homem real nessa civilização, a distância pode ser bastante grande. Normalmente há uma diferença entre a realidade psicológica e sua expressão literária ou filosófica”. (321).

Frequentemente notou-se a diferença entre o nível técnico e a apreciação do trabalho na Grécia antiga: malgrado a posição já tomada pelas técnicas na vida dos homens, e a despeito das transformações mentais importantes que elas parecem lhes ter trazido, a atividade técnica e o trabalho só muito dificilmente têm acesso ao valor moral (324).

Ora, Vernant chega mesmo a despejar pequenos sinais da grande tensão entre o trabalho consumado com esforço e um realizado sob o véu da preguiça, porém, não o faz de forma explícita – ao fim, ficamos apenas com a idéia de que, dificilmente, o trabalho e a atividade técnica têm acesso ao valor moral²⁶⁹. De qualquer forma, Vernant segue a elencar distinções e pormenores que, para o autor, sugerem estratificações e sutilezas diversas na forma como os gregos observavam o “trabalho”. Contudo e, para além das particularidades do que seria considerado ou não trabalho “honroso” ou “ocioso”, ou seja, para além das indicações apontadas por Vernant, podemos afirmar que o ócio, em geral, era criticado pela população grega – com exceção da apontada aristocracia filosófica que idealizava uma espécie de “retorno” do mundo homérico “idealizado”, ou, dos ideais deste mundo. De fato, Homero e Hesíodo representavam o que devia ser honrado em duas instâncias distintas: a virtude do guerreiro, que golpeia a ameaça estrangeira; e a virtude do camponês, que doma a terra como bravo homem a

²⁶⁹ Questões relativas a mérito e desmérito a partir do esforço empregado em determinadas actividades podem ser pensadas como aspectos universais encontrados em muitas culturas. Com efeito, como atesta George Foster e, da mesma forma, o antropólogo galego Gozález Reboredo, em quase todas as histórias populares, por exemplo, os tesouros carregam a maldição de um vínculo não superado entre o espírito do falecido e as posses deixadas na terra – e, muito disso tem íntima relação com o “esforço empregado” para obtenção daquela riqueza conquistada em vida. Retomando um olhar à Gaston Bachelard, os objetos carregam a alma daqueles que a possuíam. A interpretação de Foster para esse género de “noção” arquetípica e universal é fomentada por um conceito o qual chamado “bom limitado”, ou melhor, há um “limite” do que pode se extrair da natureza, assim, quando extrapolamos esse limite, estamos desregulando uma sutil balança do cosmos – quase como num jogo taoista a clamar pela “pouca interferência” nas coisas. Bem, tudo isto nos faz lembrar uma passagem clássica na obra maior de Bronislaw Malinowski, os argonautas do pacífico ocidental, onde o antropólogo arranca de si um riso repentino ao perceber que, no momento em que os nativos confeccionavam uma canoa, dois ou três estavam encostados a fingir que trabalhavam. Neste momento, Malinowski se admira com o fato da preguiça e, a mania de fazer com que alguém trabalhe para o outro, se desvele como gesto universal. De fato, não poderíamos dizer que o dinheiro é amaldiçoado pelo “bom limitado” por Foster ou, tampouco pela noção de Mauss e, porque não de Bataille, de que os objetos carregam a alma de terceiros. Mas, partimos do pressuposto que o tesouro é o roubo do esforço alheio – daí a intrínseca maldição. Violar o recipiente sagrado suscita tormento por violarmos o que, supostamente, mais nos deveria honrar: nossa labuta contra as tormentas do mundo – labuta essa expressa materialmente nas moedas de ouro que dormem o sono dos “justos” nas profundezas da terra. É possível encontrar algumas lendas acerca das consequências de buscar e desenterrar tesouros na recolha de contos de Reboredo intitulada *Lendas Galegas: de tradición oral*. De qualquer forma, as histórias sobre as mouras encantadas são deveras comuns em quase todo território português. Nas cidades brasileiras, principalmente na região nordeste, chamam-se às mesmas “histórias de botija”. Quase todas passam pelo problema do excessivo vínculo que alma possuía com o dinheiro acumulado e, ao mesmo tempo, com as consequências desastrosas de se desenterrar o dinheiro – ou, no caso da presente interpretação, desenterrar o “esforço alheio”.

domar o touro. Certamente, Hesíodo situa-se sobremaneira mais próximo do “povo”, porém, mais próximo dos responsáveis pelo *oikos*²⁷⁰, ou, a casa patriarcal. Aqui, trata-se daquele que lavra a terra em sua própria posse, e não das figuras marginais que a circundam, como os *thetas* e, em menor medida, os próprios escravos²⁷¹.

É de se estranhar como a opinião dos filósofos, grupo bastante selecto, tenha sido generalizada como expressão maior de uma exaltação ao ócio – ainda que estejam se referindo a um tipo específico de ócio. No artigo de Anna Motto, *Hic Situs Est: Seneca on the deadliness of idleness*, a autora chega mesmo a afirmar que esse gênero de apreciação era grega por excelência, havendo, inclusive, ligeiras alusões do gosto pelo ócio, neste caso, por um tipo “refinado” de ócio²⁷², na obra de Sêneca²⁷³, em particular, nas cartas que escreve a Licílio, como uma expressão maior da influência grega – ou seja, mesmo em Sêneca, o apreço pelo ócio seria algo “naturalmente” grego:

Devido a certas mudanças no mundo mediterrânico e, também, por causa de uma tensão causada pela mentalidade pragmática de seus cidadãos, Roma não estava particularmente voltada para o lazer e a meditação. Como observou inicialmente Claudius: “Negotium populo Romano melius quam otium committi”. No entanto, um ideal primitivo, similar àquele encontrado anteriormente na Grécia, parece ter obtido, mais uma vez, a alcinha de “empreendimento” ou “ocupação” (negotium). Porém, tal associação era, de fato, uma mera negação da utilização da palavra “lazer” (otium). Todavia, a maior parte dos romanos não apresentavam qualquer interesse numa “filosofia do ócio”. Como percebeu um crítico: Em Roma, Seneca apresentou bastante preocupação com o ideal de “otium”, e ele, quase sozinho, tornou-se representante deste ideal grego. (1979: 209).

²⁷⁰ “A casa patriarcal, o *oikos*, era o centro à volta do qual a vida se organizava, donde provinham não somente a satisfação das necessidades materiais, incluindo a segurança, mas também as normas e os valores éticos, as ocupações, as obrigações e as responsabilidades, os vínculos sociais e as relações com os deuses. O *oikos* não era simplesmente a família; compreendia todas as pessoas da casa com os seus haveres; daí resulta que a “economia” (da forma latinizada, *oecus*, a arte de administrar um *oikos*, significava explorar um domínio e não conseguir manter a paz na família (...)) O *oikos* era antes de mais uma unidade de consumo. As suas actividades, na medida e quem visavam a satisfação das necessidades materiais, eram orientadas por um princípio, o de responder às necessidades de consumo do senhor e da sua gente, se possível graças aos produtos do domínio, completados pelo saque”(55-57).

²⁷¹ Para M. Finley, os *thetas*, por não pertencerem ao *oikos*, viviam como uma espécie de estrangeiros na própria terra. Dessa forma, padeciam de uma condição social ainda mais complicada que a dos escravos.

²⁷² A autora aponta a ressalva feita por Sêneca entre o ócio improdutivo e àquele relacionado às virtudes: “Nevertheless, none of these mad luxuries, these vapid posturings, these futile pursuits, Seneca insists, can ever provide men with true leisure of tranquility of mind.” (1979:212).

²⁷³ Alguns momentos específicos da obra de Sêneca: “O divino Augusto, a quem os deuses favoreceram mais do que a qualquer outro, nunca cessou de louvar o ócio de procurar uma suspensão dos negócios públicos” (2005:13). Mais adianta: “Tanto ansiava pelo ócio que só pensando nele encontrava alívio para os seus trabalhos: tal era a prece do homem que podia deferir as preces da humanidade” (idem: 14).

Ao contrário de Vernant, que procura os contornos sinuosos destas concepções, Motto é incisiva e direta. Para ela, definitivamente, “os gregos” eram um povo que sabiam cultivar o ócio. Da mesma forma, o trabalho era “mal visto”. Nesse sentido, ela corrobora com o clássico acerca da preguiça escrito por Paul Lafargue²⁷⁴:

Os gregos da época áurea desprezavam igualmente o trabalho: o homem livre só conhecia os exercícios corporais e os jogos de inteligência. Era também o tempo em que se caminhava e respirava num povo de Aristóteles, Fídias e Aristófanes; era o tempo em que um pequeno grupo de homens destemidos esmagava, em Maratona, as hordas da Ásia que Alexandre em breve iria conquistar. Os filósofos da Antiguidade ensinavam o desprezo pelo trabalho, essa degradação do homem livre; os poetas cantavam a preguiça, essa dádiva dos Deuses. (Lafargue, 1991: 19).

E Vernant, mesmo admitindo um sem número de nuances e elencando momentos em que a tradição cultuava a fecundidade em detrimento do labor, acaba por tomar a opinião dos filósofos como veredito final acerca das impressões gregas acerca do mesmo. Arendt faz algo semelhante quando distingue *labor* e *trabalho*, demonstrando que os gregos condenavam o “trabalho”, àquele mais relacionado à técnica, e não o *labor*, àquele responsável por nossa sobrevivência – ou seja, o trabalho permanece com uma valoração negativa. Ora, este exercício de alteridade temporal, em que a cultura grega irrompe enquanto redentora dos valores ideais, impossibilita uma apreensão mais segura da distinção proposta neste trabalho: preguiça e esforço; e não, ócio e trabalho – eis a problemática encontrada na obra de Cossery. O ócio é a preguiça depois da assepsia, ou seja, o ócio prescinde o esforço de uma lapidação gradual – um trabalho de escultura muito cauteloso e demorado. Ora, isto foi explicitado em diversos trabalhos, tais como alguns já citados. Contudo, a “tensão” que subjaz às entrelinhas dos mais diversos textos gregos, tensão entre um “esforço” real e uma reflexão vazia, sem o devido apelo ao “suor”, suscita-nos a releitura da própria valorização ao “ócio” – com quem estará Cossery? Com a “herança” de Aristófanes e do “povo” grego de que “*esforço vale mesmo à pena*”? ou o legado das reflexões platônicas a indicar que “*ócio depurado*” é salutar para a alma? Contudo, não cabe a nós precisar se este dilema está inscrito no cambaleio de nossa trajetória genética ou, se antes disso, é parte de um conjunto de fatores sociais agrupados ao acaso. Seja como for, amaldiçoado seja aquele que descansa enquanto os demais trabalham – inclusive e, para Thorsthen Verbeln,

²⁷⁴ Certamente, é necessário fazer ressalvas com o texto de Lafargue, principalmente por seu carácter ensaístico que objetivamente, acima de tudo, um deboche à exaltação ao trabalho de sua época.

consiste exatamente nisso a condição sobre-humana dos aristocratas. Os homens que são deuses não trabalham.

Bem, para além das opiniões de Vernant (2002), Motto (1979), Arendt (2001), Detienne (1989), Lafargue (2007) e, em certa medida, a própria Simone Weil (2004)²⁷⁵, dentre outros, aos quais costumam apoiar-se deveras em Platão – e sua respectiva idealização da cidade na República que compõe, juntamente com as Leis, as duas grandes sobras sob o ideal da “boa urbis” com as respectivas “saudáveis” e sábias divisões do trabalho que devem estar nela presentes – o que nos parece e, isto pode ser encontrado inúmeros textos antigos, é que o ócio só é mesmo exaltado pelos aristocratas, sábios e, certamente, pelos filósofos. O legítimo absurdo de tudo isto incide no seguinte: é possível encontrar sinais desse constrangimento na obra do próprio Platão – ou seja, antes de adentrarmos nos grandes nomes da troça antiga, como Aristófanes, no caso grego e, Plauto, no mundo latino, é possível destacar algumas “estranhas” passagens dentro do próprio texto platônico que faz-nos pensar até que ponto o exercício da filosofia não se trata de uma ociosidade vergonhosa para os próprios “gregos” – no sentido de uma perda de tempo – a ser constantemente justificada. E aqui, não estamos a nos referir exatamente à condenação à preguiça²⁷⁶, outrossim, constrangimentos do próprio fazer filosófico suscitados pela “forma” como o mesmo era observado. E, ao mesmo tempo, percebemos como Cossery não defende o mesmo “ócio” defendido pelos filósofos. Há dois célebres exemplos que podemos retirar da própria obra de Platão. No Teeteto, Terpsion finalmente encontra um momento adequado para ouvir um diálogo compilado por Euclides. De fato, o que nos parece é que Terpsion está quase sempre ocupado no campo e, num “raro” dia, encontra a oportunidade de, com muito gosto, ouvir as palavras do amigo. Afinal:

²⁷⁵ Estamos aqui a nos basear numa afirmação da Weil: “O próprio Platão não é mais do que um precursor. Os gregos conheciam a arte, o desporto, mas o trabalho não” (2004: 176) que condiz com uma noção geral que, apesar das sutilezas, sustenta a ideia de que o ócio era bem visto entre os gregos, ao menos, um tipo específico de ócio. Com efeito, o pensamento de Weil sugere uma intensidade bem maior que os demais acima citados, intensidade essa que veremos adiante e que, para além de tudo, acaba por transformar a própria “preguiça” de Cossery num conjunto de ligeiras ingenuidades.

²⁷⁶ Num determinado momento da República, Sócrates explica porque a pobreza e a riqueza são prejudiciais. A primeira pode despertar a preguiça, ou seja, um ócio não depurado, não “purificado” para que sirva de exercício para a alma: “Uma, porque dá origem ao luxo, à preguiça e ao gosto pelas novidades; e outra, à baixeza e à maldade, além do gosto pela novidade” (422a). Ou ainda, nos momentos em que discute a necessidade de que cada cidadão se dedique apenas à uma única tarefa no intuito de constituir artífices mais eficientes: “É que, creio eu, a obra não espera pelo lazer do obreiro, mas força é que o obreiro acompanhe o seu trabalho, sem ser à maneira de passatempo” (370c).

- Já me tinhas contado isso anteriormente e sempre tive a intenção de te pedir que me deixasses ler, mas fui adiando até hoje. Que no impede de fazermos agora essa leitura? Aliás, estou a precisar bastante de repouso, dado que cheguei do campo.

- Também eu acabo de acompanhar Teeteto a Eriéon e de boa vontade descansaria um pouco. Vamos, então, para minha casa e, enquanto descansamos, o meu escravo far-nos-á a leitura do que escrevi.

Outro momento curioso na obra de Platão se dá num determinado momento do Fedro, quando Gláucón interpela Apolodoro acerca do “convívio” o qual participara Sócrates. Apolodoro começa a justificar-se, afinal, ele não quer ser visto como um “vagabundo” por estar a perder tempo com discussões filosóficas. Bem ao começo da obra, tal atividade precisa ser devidamente justificativa, ou seja, não se trata de atividade sem esforço e, ou, ócio vazio de significado – outrossim, um ócio esforçado:

Antes, vogava por aí ao sabor da corrente, convicto, como estava, de me ocupar de coisas úteis – e era mais digno de compaixão do que ninguém! Precisamente como tu agora, que achas toda e qualquer actividade preferível à filosofia (173a).

E, com ligeiro ressentimento aos “ocupados”, justifica-se e afirma mais uma vez:

Sempre que proporciona ocasião para conversar sobre filosofia, seja eu ou outro qualquer a falar, ninguém imagina a alegria que sinto, para além do proveito que delas espero tirar! Trata-se porém, de outro género de conversas – sobretudo essas que vocês, homens ricos e negociantes, costumam ter – e eis-me invadido por um mal-estar profundo. Mais: tenho pena de vocês e dos vossos amigos, convictos, como estão, de se ocuparem de algo que valha a pena quando as vossas ocupações nada valem! De mim podem também vocês achar que nasci sob uma má estrela...e acho que julgam certo. Mas eu a vosso respeito não acho, tenho certeza! (173d).

Ora, parece-nos que a idéia da exaltação ao ócio é, não somente restrita aos filósofos, como uma forma de exercitar um espírito aristocrático, uma vez que é uma analogia direta ao comportamento das elites, com a ressalva de ser associada ao pensar, como também, trata-se de uma atividade mal vista pela maior parte do povo grego. E, se Platão e Aristóteles sugerem algo diferente, é apenas o travestir de uma metáfora em que o ócio aristocrático e a “liberdade” de “nada fazer” ornamentam a reflexão e a liberdade filosóficas. Isto fica claro na releitura recente de Andrea Nightingale acerca do exercício de contemplação levado a cabo por Platão:

Como veremos, este tipo de retórica apresenta-nos liberdade em oposição ao labor servil e produtivo. A estratégia era tradicionalmente utilizada por aristocratas para assegurar sua superioridade em relação às pessoas que trabalhavam para viver, mas Platão retoma isto com um propósito diferente (118).

Em suma, os gregos, tal como pensa Veblen em relação às demais sociedades, veneram o odor subtraído do “suor do trabalho” na confiança que há um grupo de “escolhidos” para não praticar este exercício. Porém, o grupo de “escolhidos” também está a se esforçar – com a ressalva de se constituir um esforço celestial!

Com efeito, Maurice Balme, num artigo escrito em 1984 acerca da concepção de trabalho e ócio na Grécia Antiga, principalmente a partir de uma “releitura” da obra M. Finley²⁷⁷, talvez dos primeiros nomes a se dedicar de forma visceral à economia grega, desafia o leitor a pensar se a ética puritana, de exaltação ao trabalho, ou seja, essa “ética” a qual Weber punha o crédito do desenvolvimento do capitalismo na Europa – mais especificamente na Alemanha, não? Não seria uma universalidade a desafiar alteridades temporais e espaciais. Para tanto, debruça-se sobre aquela sociedade que carrega o emblema da defesa do “ócio”. Ao analisar inúmeros textos, não apenas filosóficos como demais materiais, acaba por concluir que:

A maior parte dos atenienses pode ter sido seduzida pelo discurso da ética puritana, pois acreditavam que o trabalho era virtuoso e necessário, ou melhor, que o trabalho era virtuoso mesmo que desnecessário – ‘Não fique desocupado, mesmo que seja rico’ (Thales); a ‘ociosidade’ era observada como vício sob quaisquer circunstâncias.

O artigo de Balme torna-se uma voz dissonante na multidão de idealizações e ensaios acerca da conduta destilada dos gregos. Porém, os exemplos da condenação ao ócio, fora e, mesmo dentro da filosofia, são inúmeros. Na peça de Menandro, o Díscolo, o misantropo Cnémon, que vive do estritamente necessário²⁷⁸, tal como ideava Platão na República, apresenta-se como um célebre exemplo de como o “homem de confiança” é

²⁷⁷ Aqui é mister apontar uma série de críticas feitas por Finley sobre a forma como a noção de trabalho foi observada. A princípio, afirma Finley: “Na antiguidade a maioria dos homens livres, mesmo dos cidadãos livres, trabalhavam para ganhar a vida. O próprio Cícero o admitia” (1980:90). Com efeito, Finley segue com uma certa indignação a afirmar que essa reinterpretação de um “mundo econômico e social”, feita à luz do que nos foi herdado pela idade, não nos permite enxergar certas diferenças que, no fundo, permite-nos pensar que o mundo grego não se tratava de uma sociedade tão “alienígena” no sentido de uma alteridade radical: “Nós somos herdeiros do direito romano filtrado através da Idade Média, e encontramos-nos hipnotizados pela ideia de que na parte inferior da escola social, na força de trabalho, há três categorias possíveis e apenas três: escravos, servos e assalariados livres. Assim os hilotas tornavam-se servos e os escravos com peculium são analisados, em primeira instância, como escravos, quando, economicamente e em termos de estrutura e funcionamento da sociedade, eles eram sobretudo artífices autônomos, penhoristas, prestamistas e comerciantes” (idem:85). Finley demonstra que nos foi herdada uma carga conceptual de veras rígida que nos impossibilita de perceber um conjunto de nuances a embaraçar aquele que pretende apontar: Quem sofre com o suor do trabalho? Ou pior: quem não trabalha?

²⁷⁸ Cnémon só possui um único alvião. Quando este cai no poço, já não há outro. Além disso, o velho faz todo o serviço doméstico e não paga nada a terceiros (v.580).

o trabalhador, e não o ocioso. Na peça, o personagem Górgias, ao apresentar ao padraсто misantropo um sujeito para casar com sua filha, tem a imediata resposta de Cnémon:

- É aquele que te ajudou a salvar-te.

- Qual?

- Este aqui (a Sóstrato, para que se aproxime) anda cá.

Cnémon, fixando o jovem com mais atenção.

- Está queimado do sol. É lavrador?

- Com certeza, pai! Não é um nenhum galã, nem desses ociosos que se passeiam todo o dia. (p. 100 - V. 750-755).

Na verdade, o próprio Górgias, em alguns momentos, dá razão ao padraсто em sua desconfiança com o ocioso. Assim, ao conversar com Sóstrato afirma:

Puxa o assunto do casamento da moça. Eu próprio ficaria contente se isso acontecesse. Ele protesta logo com todos, irritado com o tipo de vida que levam. Se te achar dado ao ócio e à moleza, nem se digna olhar para ti (p.76 - V.355).

Porém, em Aristófanes tudo isto surge de forma bastante explícita. Estrepsíates, personagem de *As Nuvens*, está sempre a lamentar a preguiça do filho. Certamente, a idealização do trabalho e da cidade, na República, tem em vista uma urbis impossível – cidade em que cada um vai se dedicar apenas a uma singela atividade para que todos possam usufruir o “tempo livre” necessário à reflexão. E, curiosamente, tudo toma contornos explícitos nas *Nuvens*, pois Sócrates é profícuo motivo de troça e, portanto, o ócio também. O trabalho é honrado e as riquezas são sempre cobiçadas. E, mesmo sem recorrer às críticas de Aristófanes, atendo-se exclusivamente às obras de Platão, encontramos, na República, Sócrates a afirmar que é “graças às guloseimas” de Glauco, que os homens se danam a trabalhar e fazem guerras. Os homens bajulam os ricos e correm atrás da riqueza – trabalham para isso e pensam tanto nisto que Apolodro reclama do hábito de todos de apenas se falar de negócios: “Trata-se de outro género de conversas – sobretudo essas que vocês, homens ricos e negociantes, costumam ter” (d).

Certamente, Platão não “desgosta” do homem que Hesíodo enaltece, ou seja, o lavrador que “luta” contra/com a terra e, da mesma forma, o homem enaltecido por Homero, o guerreiro que busca lapidar a Arete. Mesmo porque, ambos os autores, Homero e Hesíodo, fazem parte do panteão cultural a ser honrado por Platão. Como

bem demonstra Hénnaf, os filósofos queriam mesmo pôr os “comerciantes”, ou seja, esses sujeitos que nada fazem a não ser “revender” debaixo das sombras das praças o esforço alheio, para fora da cidade. Entretanto e, mediante ao que vemos nas peças – que tinham objetivo de “agradar” o povo na busca desenfreada de arrancar emoções, o preguiçoso é àquele que vive da “luxúria da cidade” - ou seja, que vive a desfrutar de uma vida lúdica e, ou, o retórico que divaga debaixo das sombras. Na obra de Terêncio²⁷⁹, *Os Dois Irmãos*, observamos com isso se torna claro: o filho problemático é aquele criado na ociosidade da luxúria da vida cidadina. O homem sério é o trabalhador do campo.

Portanto e, se Vernant tem razão em dizer que o trabalho artesanal e comercial não é bem visto pelos gregos, pergunto-me o que são essas passagens e exemplos dados por Aristófanes que escorrem de forma sutil pela própria obra de Platão, nomeadamente nas constrangedoras justificativas de Apolodoro à Gláucon. Exemplos que desvelam a correria dos demais na obtenção de riquezas e a insistente justificativa da importância do trabalho filosófico enquanto tarefa útil. Mas, o que veremos adiante e, o que Cossery vai criticar, não era uma prática comum, ou seja, o “simulacro do trabalho”. Entretanto, é mister perceber os germes dessa exaltação para atingirmos o ponto apresentado no princípio – a exaltação do esforço por parte dos covardes como exercício de obter os louros sem dar o peito à espada, eis a impostura que Cossery pretende denunciar a partir da exaltação a um tipo específico de preguiça.

Dessa forma, concordamos com Vernant quando ele acusa a impossibilidade de isolar a opinião dos filósofos para compreensão do imaginário grego em relação ao trabalho. Porém, discordamos quando ele afirma que não há valor moral no mesmo: “a atividade técnica e o trabalho só muito dificilmente têm acesso ao valor moral” (2002: 324). Ou seja, não é possível saber se, aos olhos do “povo”, os comerciantes a que se referia Apolodoro no Banquete fossem mais ou menos preguiçosos e esforçados que os filósofos – ou ainda mais grave! Não é possível saber com exatidão como os comerciantes e artesões eram vistos para além dos olhos dos filósofos. Entretanto, pelo teor das peças de Aristófanes e Menandro, torna-se claro que a estranheza incide em não se “correr atrás da vida” – reforçando a opinião de Balme o qual acredita que a ética

²⁷⁹ Com efeito, sabemos que Terêncio é um autor latino. Entretanto, a maior parte de seus argumentos são adaptações à textos gregos, como é o caso da peça explicitada.

puritana de ascese e a busca à riqueza não era tão estranha entre os gregos. Assim e, como vimos, na concepção de Vernant, o valor moral do trabalho é reservado àquele ligado ao campo, equiparado a uma “luta”, tal como o trabalho do guerreiro. Portanto e, de acordo com o autor, há apenas um tipo de trabalho é reverenciado: àquele do agricultor estritamente dependente e absorvido pelo campo e ligado a uma pequena propriedade²⁸⁰. E, dessa forma, o trabalho que provoca “suor” não seria mal visto, ao contrário do trabalho do “artesão” e, claro, do comerciante²⁸¹. Há, para Vernant, uma oposição entre trabalho agrícola e trabalho do artesão, assim como, uma dicotomia entre cultura arbustiva e a cultura cerealíca, portanto, o trabalho com valor moral seria este último, o qual é descrito por excelência na grande obra de Hesíodo, *Os Trabalhos e Os Dias*. E, como dito anteriormente, para os gregos, Hesíodo e Homero representavam dois vitrais a serem contemplados aos quais pedras de arruaceiros não podiam ameaçar atingir. Ademais, a influência marxista sobre a obra de Vernant pode tê-lo feito pensar que não havia a “noção hegeliana” de um trabalho como expressão maior do que é humano por excelência: negar e transformar o que lhe é dado²⁸². A questão é que Vernant parece se esquecer que, por vezes, o texto de Hesíodo é um texto religioso. Ora, e o que isto implica? Ele faz uma recolha de dados em Platão, Xenofonte e Hesíodo no intuito de construir uma análise “pós-estruturalista” que cruze o contexto social com os elementos de uma “estrutura inconsciente” à Lévi-Strauss. Porém e, ironicamente, Vernant esquece que as sagradas estruturas estão lá, também, para serem “caçoadas”, discutidas e postas à prova constantemente pelo seio da “gnosis popular” – e isto, está bem explicitado na própria obra de Platão: Tal como afirmava Martin Gore num dos

²⁸⁰ “Trabalhando, os homens tornam-se mil vezes mais caros aos imortais. A vida campesina de Hesíodo descreve um regime de pequena propriedade que um lavrador, curvado sobre a terra, explora diretamente” (Vernant, idem: 330).

²⁸¹ “Não há virtude que não seja prática. Assim se define, em contraste com a vida de moleza, de preguiça, de negligência, uma forma de virtude ativa feita de energia, de iniciativa, de ocupação. Mas, para se compreender sob que plano psicológico se situa esse “ardor ao trabalho”, é preciso notar que ele aparece em oposição com a atividade artesanal, que, constringendo os trabalhadores a uma vida caseira, sentados à sombra da oficina ou ao lado do fogo durante todo o dia, amolece os corpos e torna os espíritos mais frouxos. Em antítese com o trabalho do artesão, a agricultura vem agora associar-se à atividade guerreira para definir o domínio das ocupações viris, dos trabalhos em que não se teme nem a fadiga nem o esforço” (idem:331).

²⁸² Tudo se complica no momento em que lembramos as afirmações de Aristóteles acerca do “escravo” ser tal como um animal – afinal, as bestas, tal como os escravos, não podem se esquivar ao trabalho diário, pois precisam garantir a sobrevivência. O homem que desfruta o ócio, bem pelo contrário, poderia dispor do próprio tempo para além da estrita preocupação de se preocupar com a sempre urgente sobrevivência.

grandes clássicos da música eletrônica: “*vows are spoken to be broken*”. Entre a lei e o bom senso da vida de todos os dias, o caminho é longo e sinuoso!

Inclusive, é mesmo o próprio Hesíodo que afirma: “Apesar disso, os homens praticam-na, por ignorância de espírito” (V.685). Poderíamos traçar alguns paralelos com descompassos bem presentes entre as escrituras sagradas e as práticas religiosas contemporâneas. Por exemplo: hoje em dia é recomendada a caridade, mas, quem o faz? Trata-se de um livro religioso, a bíblia. Talvez, a “moral” do povo fosse outra, no sentido de que sempre há uma instância moral “oficial”, a qual Vernant se debruça, e uma de instância “moral” do povo, da esperteza, de Prometeu! De Hermes! De Êxu! De Loki! Do Saci-pererê! Do *trickster*! – Por onde e, de forma promíscua, os homens cultuam o esforço enquanto praticam a preguiça; tal como vimos nos célebres exemplos das justificativas de Gláucon e Terpsion.

Bem, e por que Prometeu? Ora, Prometeu, para proteger os homens da “indiferença de Zeus”, da arbitrariedade das recomendações divinas, promove artimanhas – e, nesse sentido, ele é um Deus da “técnica” porque se opõe à natureza “indiferente” e incontente a qual descreve Rosset. Mas, a interpretação recorrente, que se torna problemática, por exemplo, nos trabalhos de Gilbert Durand, é a de que Prometeu simboliza a técnica. Ora, Prometeu é expressão de uma tensão eterna: “aquilo que oficialmente se recomenda, e aquilo que, por vezes, o “bom senso” recomenda”. Porém, há nessas duas instâncias um drama axiológico! E, portanto, eis a grande dificuldade. Dessa forma, não sabemos se é possível afirmar que o trabalho com valor moral está estritamente ligado àquele da cultura cerialícola, como se o restante se tratasse de um “aperitivo” recomendado. Isso porque, mesmo em Hesíodo, o trabalho do artesão e do comércio marítimo é indicado (recomendado?!) de forma muito clara²⁸³. Inclusive, a própria discussão do lucro “A carga adequada, para que regresse a casa com lucro” (v.630) e do bom acabamento dos bens materiais: “Cinge os pés com sandálias de couro de boi abatido, bem ajustadas, revestidas por dentro com pêlo” (v.540). De certo, o livro exalta o trabalho do arado e, por carregar o teor de um manual de sobrevivência popular²⁸⁴, ou seja, dirigido para a “maioria”, faz verdadeira ode à luta

²⁸³ “E tu próprio espera que chega a estação navegável. Então arrasta a rápida nau para o mar e nela coloca *A carga adequada*, para que regresse a casa com lucro” (v.630).

²⁸⁴ Repleto de recomendações das mais diversas, quase um manual de sobrevivência, incluindo passagens do gênero: “Desposa uma donzela, para lhe ensinares bons costumes. E casa sobretudo com aquela que

com a terra. Contudo, isto não implica que os homens, tal como vemos em *O Banquete*²⁸⁵, não estejam preocupados com o enriquecimento, o lucro e, conseqüentemente, não erijam críticas àqueles que perdem o tempo a “divagar”. Como está bem exposto em Hesíodo: “pois a riqueza é a vida para os míseros mortais” (v.680). Portanto, muito além do “gênero de trabalho” que é criticado, o que percebemos é uma condenação geral à preguiça, ao ócio e, ao mesmo tempo, uma “tradição” que, mais do que preocupada em mal dizer o trabalho do artesão (pois Vernant utiliza como exemplo emblemático para tal argumento Platão) ou o comerciante, critica o espírito ocioso que perde tempo com inutilidades: “Trabalho não é vergonha, é o ócio que traz vergonha. Se trabalhares, em breve te inveja o homem ocioso, porque enriqueces; à riqueza, seguem-na o mérito e a glória” (v.310); ou, ainda: “Muito o homem ocioso, que se estriba em vãs esperanças, muito, ao faltarem recursos, se censura em seu coração” (v.495).

A exaltação ao trabalho²⁸⁶ não se dirige apenas ao trabalho agrícola, isto porque, no seio “prometeico”, ou seja, no *seio de uma moral que se esquivava à arbitrariedade de Zeus*, os homens compreendem que é possível “pular etapas” – como quando se arriscam no mar, atravessados por um espírito insolente que visa exclusivamente o lucro: “Quando volvendo para o comércio o teu espírito insensato, quiseses fugir às dívidas e à fome funesta, eu te indicarei as leis do mar marulhante” (V.645). Ora, o próprio Hesíodo, mesmo a criticar tal atitude, faz suas recomendações. Mas, o tão afamado ócio está fora! Tanto da instância de Zeus, como de Prometeu. Dessa forma,

vive na tua vizinhança, observando tudo bem, para não desposares a galhofa entre os vizinhos” (v.700). Tal gênero de minúcia suscita-nos questionar até que ponto Hesíodo não era o tom oficioso a ser muitas vezes contornado. Para além de se preocupar com o caráter da mulher a ser despozada, há particularidades e pormenores ainda mais específicos: “Nunca urines na foz dos rios que deslizam para o mar, nem nas fontes debes urinar, mas de todo evitar tal coisa; nem debes defecar nunca; *tal não é vantajoso para ti*. Nunca as águas dos rios de bela corrente e fluxo perene passes a pé, antes de dirigir preces virado para as belas correntes” (v.735-740). Há todo um esquema pedagógico, ligeiramente insistente e, por vezes “cerceador”, que denota a recorrência do gesto contrário. Esse tipo de discurso, pautado num rigor excessivo, talvez desvelasse uma sociedade onde a popularidade do texto se beneficia do seu exercício contrário. Neste sentido, difere deveras de Homero, embora alguns autores creditem uma ligeira noção de continuidade e, ou, complementariedade). Se, como vimos anteriormente e, como indica De Certeau, o “fraco” vive da tática, ou seja, o ato de manejar o que lhe é dado – em detrimento da estratégia, gesto do “forte” por excelência. E, ao mesmo tempo, se lidamos nos escritos de Hesíodo com outro “gênero” de guerreiro, não aquele a que se refere Homero, torna-se difícil pensar o enxame de transgressão a esse conjunto de normas apontado por Vernant.

²⁸⁵ Sabemos que se trata de outro momento histórico. Mas e, ao mesmo tempo, é impossível não reconhecer a recorrência constante de Platão a essa tradição. Ou, na pior das hipóteses e, como acreditava Hobsbawn, uma reinvenção desta mesma tradição.

²⁸⁶ Como veremos adiante, muitas vezes e, mesmo nesta época, a exaltação ao trabalho já é, po si só, uma forma de fazer ode ao esforço sem se esforçar.

seja nos meandros do que nos é oficial, seja nos meandros do que nos é “tático” e, por vezes, “marginal”, o ócio parece marginal aos homens “comuns”. Tudo isto, gira em torno de um problema singular: o trabalho, afora a vida dos heróis, se transforma na expressão maior do esforço. E o esforço, tal como vimos inicialmente, é uma instância etológica sagrada dos homens – grande é a injustiça num mundo em que os homens suam em troca de nada.

Entretanto, há incipientes, mas contundentes tentativas de desmonte que impulsionam e impulsionarão sobremaneira o questionar dessas impressões – tentativas que serão expressas das mais inúmeras formas, que vão de Aristófanes a Arthur Miller; de Eclesiastes a Jerry Seinfeld. Dessa forma, há um momento em que o ócio é defendido (o ócio que reconhece a necessidade de afugentar o trabalho irreal, sem esforço) – ainda que de forma sutil. Isto ocorre quando Aristófanes se pergunta se o trabalho realizado com esforço vale a pena. Ou seja, se ser honesto vale a pena. Surge aqui um “momento eclesiástico” quando o dramaturgo questiona: que proveito tem o homem do que faz debaixo do sol? Isto porque, a preguiça pura e simples ninguém defende, outrossim, critica-se. Mas, Aristófanes, como veremos, questiona: Vale a pena trabalhar? Ou melhor, vale a pena a instância arbitrária de Zeus? Devemos seguir os mandos absurdos de Zeus ou sermos prometéicos no sentido de fugir às arbitrariedades divinas? Esse panorama explicitado por Aristófanes, que irrompe com uma crítica profunda, vai se perpetuar ao decorrer da história. Mas afinal, onde se encontra essa crítica?

Apresentamos esta peça para centrar nos dilemas práticos suscitados pela obra de Aristófanes e que, ao mesmo tempo, são inerentes a muito do que foi aqui estudado. Ora, na peça, Chremylus, um humilde agricultor, se dirige até o templo de Apolo no intuito de consultar o oráculo. Chremylus deseja saber se o seu filho deve seguir a honestidade do pai, e, arriscar-se a permanecer num legítimo estado de miséria, ou, ao contrário, se deve modificar seu caráter e se tornar desonesto a fim de lograr êxito nas empreitadas da vida – se deve se encher do “espírito insensato” apontado por Hesíodo. O oráculo, como de costume, lançou um nobre enigma para Chremylus. Disse-lhe apenas que este deveria seguir a primeira pessoa que encontrasse ao se retirar do templo. Por ironia da *fortuna*, o agricultor acaba por se deparar com um pobre velho cego que, mais tarde descobrirá como sendo o próprio Pluto, Deus da fortuna. Com efeito, Chremylus pede a ajuda de Cario, seu escravo e fiel e companheiro, para

persuadir o velho a entrar nos aposentos do seu amo, e, finalmente desvelar o enigma do oráculo. A princípio, Plutus teme dizer quem de fato ele é, afinal, contempla Chremylus e Cairo a alardear injúrias acerca da injustiça mundana. Plutus, reconhecendo-se responsável por tal situação, entra num certo pavor. Porém, não vê saída além de contar a verdade.

Plutus, como as demais obras de Aristófanes, carrega a marca do escárnio que lhe é característica. Entretanto, é impossível não vislumbrar as evidências de uma excessiva maturidade nesta que é a última peça escrita pelo autor. Isto porque, a justificativa pela cegueira de Plutus e, ao mesmo tempo, o confronto com os personagens reais que por ela sofrem, é de uma imensa intensidade. Na verdade, Plutus está cego por desobedecer a Zeus, pois o mesmo pretendia conceder a fortuna apenas para os homens justos – ou seja, Plutus queria conceder a fortuna àqueles homens verdadeiramente esforçados. Plutus acusa Zeus por invejar os homens justos; e Zeus, acusa Plutus de não perceber a complexidade da engrenagem mundana. Tudo isto ficará muito claro quando, na peça, a deusa da pobreza surge a justificar a importância dessa “aparente” injustiça:

Agora, eis a questão que tanto esperei para apresentar-lhes; e, se eu provar que eu sou a fonte de todas as coisas boas para os homens, e, ao mesmo tempo, que é por minha causa que eles vivem? – de certo que, se eu falhar, então faça o que bem entenderem. (...) Ora, os homens perdem a cabeça e ficam loucos com a menor provocação. Homens velhos e barbudos, seguidores e tolos, o que o mundo ganharia se ele fosse governado por vocês e suas regras? Digamos que Pluto voltasse a enxergar e repartisse tudo por igual: ninguém mais se dedicaria à arte ou a sabedoria. E se a ciência e a sabedoria saíssem deste mundo? Quem construiria um barco ou coseria o couro? Quem construiria uma roda? Quem iria moldar tijolos? Lavrar a terra? Quem iria fazer essas coisas se fosse possível viver na ociosidade sem nada fazer? (idem: 480-481).

Pouco interessado nas justificativas da pobreza e, conseqüentemente, do próprio Zeus, Chremylus deseja reverter a cegueira de Plutus para que a riqueza possa cair nas mãos dos homens justos. Chremylus, assim como Plutus, carregam os germes heróicos da transgressão a partir da desobediência. Daí a imensa raiva da deusa da pobreza: “Darei a vocês uma morte miserável, afinal, vocês são duma ousadia insuperável a qual ninguém jamais superou nem Deus nem Homem algum! Agora, vocês terão de morrer!” (idem: 478). Além disso, mesmo reconhecendo um “destino” nebuloso, sabem que precisam continuar.

Ademais e, de forma bastante sagaz, Aristófanes espalha esse gênero de dilemas por todo lado, inclusive, na relação entre o senhor e escravo, uma vez que Cairo é, ao mesmo tempo, o servo mais desonesto e fiel de Plutus: “Eu te esconderei porque, de todos os meus servos, você é o mais confiável e o mais ladrão!” (1962:465). A leveza com que Aristófanes constrói o palco desses dilemas é não apenas uma imensa surpresa como, acima de tudo, suscita-nos uma série imensa de problemas. Antes do mais, a necessidade de “afrouxar” e, ou, “abrandar”, a rigidez dos policiamentos sociais – a qual fica expressa na amizade de Chremylus com seu escravo mais desonesto; instância esta tantas vezes esquecida por Vernant e que, de certa forma, permeia qualquer universo cultural. Em suma, a relação promíscua entre o dito e o não-dito; entre a estratégia e tática – para usar um termo caro a De Certeau; e, de uma forma mais ampla, a interminável relação entre ordem e desordem – descrita por uma série de autores que fizeram deste tema o baluarte de discursos pós-modernos. De qualquer forma, o ponto mais importante aqui é a preocupação de Aristófanes em questionar a utilidade do “trabalho real”, ou seja, do trabalho do homem esforçado – vale mesmo à pena se esforçar?

O que acontece na Grécia irrompe de maneira semelhante no universo latino – certamente, com sutis diferenças, a partir de tons que se acentuam num canto ou noutro. Portanto, ao passo que Séneca elogia a vida contemplativa e o ócio, Plauto apresenta muitas vezes em suas peças a figura de um personagem conhecido como o “parasita” e, da mesma forma, Petrónio apresenta a degradação moral romana a partir dos exercícios de vagabundagem presentes em *Satyricon* – e ainda assim, quer o parasita de Plauto quer os delinquentes de Petrónio, parecem exercer fascínio no público. O parasita e o fanfarrão de Plauto; assim como os ociosos aristocráticos e promíscuos de Petrónio, serão, então, heróis? Com efeito, Séneca define um tipo específico de ócio, mas, se consideramos Plauto e Petrónio representativos de uma “realidade” popular – termos deveras complicado de se utilizar – poderemos vislumbrar a sede pelo lucro e a condenação ao ocioso e ao fanfarrão na mesma proporção de um “elogio” ao esperto – àquele que, se esquivando ao esforço, vive como os que de fato se esforçam. Isto porque, é preciso pensar até que ponto figuras como os dois vagabundos, presentes no *Satyricon*, e, Artotogro, de Plauto, conhecem desfechos trágicos ou, se ao contrário, a “vagabundagem” é um sinal de esperteza e, ou, “sabedoria popular”. Isto porque, o que começa a ser questionado em Aristófanes, em *Plutus*, ou seja, se vale ou não a pena

trabalhar, parece aqui um problema já bem “conhecido”. Artotogro é um fingidor! Longe de este personagem pensar em trabalhar! Afinal, fingir que se trabalha parece bem mais fácil. Eis a saída insinuada por Plauto e Petrónio a partir de uma discussão já iniciada por Aristófanes: se a aristocracia finge realizar uma atividade importante e sacrificial enquanto nada faz, que finjam os homens da mesma maneira – aparentem profundo esforço e vivam como vagabundos.

São as figuras do “trickster” que se apresentam nessas obras, o justo arquétipo de maior identificação com o homem. É Prometeu a se arriscar por nós roubando o fogo divino; Hermes, o mensageiro que revela e confunde; Exu, Orixá “malandro” responsável pelo intercâmbio entre o mundo espiritual e o mundo terreno; o Arlequim, da *commedia dell’arte* e; também, figuras dos mais diversos folclores – como Bana, no caso romeno e o João Grilo, no caso brasileiro. Isto tudo para pensar que a recorrência da figura do “parasita” e do “escravo” na obra de Plauto talvez indicasse o eixo de identificação com o humano – o justo elemento por onde a peça enlaçava o espectador. Nesse sentido, Artotogro era o ideal a ser atingido? Ou melhor, Artotogro era o “humano” que nos comunica? Era o Exu? Ora, de todos os arquétipos da *Commedia Dell Arte*, o arlequim naturalmente se sobressai aos demais. Esperto é aquele que desfruta a vida enquanto os demais trabalham? Ora, no único escrito de Petrónio, os heróis são “vagabundos” e fanfarrões; em Plauto também; e em Ovídio, as recomendações não poderiam ser diferentes:

Porque tu és um puto e só gostas de brincar. Brinca à vontade! Fica bem à tua juventude um reino “sem rigores”. Deixa o teu sogro guerrear com a espada e a lança acerrada e voltar vencedor coberto do sangue derramado num múltiplo massacre. Quanto a ti, cultiva as artes da tua mãe, que só podem praticar sem riscos e cujos crimes encantadores nunca enlutaram os pais de ninguém. Usa os teus talentos, em coisas úteis, como por exemplo: leva alguém a arrombar uma porta (...). Tenta os rapzes e as raparigas a encontrarem-se às escondidas e, por toda a espécie de artimanha, a enche a cabeça de preocupações ginga qualquer desconfiado.

Entretanto, o caso específico de Plauto torna-se mesmo emblemático – quase uma herança direta das reflexões suscitadas em Aristófanes. O Escova, personagem “parasita” da peça de *Os Dois Menecmos*, que narra as desventuras de dois irmãos gémeos que vivem a ser confundidos, chega mesmo a declarar: “*Eu lá sou assim: um mestre das conveniências*”. Na peça, tal personagem afirma que os senhores não sabem cuidar dos escravos e servos, pois vivem a acorrentá-los e maltratá-los. O Escova gosta

de Menecmo por ele sempre proporcionar-lhe fartura: “*fácil é mantê-lo preso com cadeias desta casta. Oh, que admirável é a elasticidade destes laços alimentares*” (1989:19). Sem dúvida, é Escova o elemento de maior identificação com o público. Um gênero de “escravo esperto” que caminha entre a insolência e a troça. Porém e, acima de tudo, Escova reconhece que o esforço é inútil – mais vale os demais caminhos: a bajulação; a simpatia; a máscara de submisso a admirar o senhor. Porém, a ancestralidade dessa discussão, desse gênero de questionamento sustentado por uma “saída” aparentemente eficiente, ou seja, fingir que se esforça, será futuramente confrontada com a realidade do “mundo do trabalho”, que, tal como veremos adiante, se iniciará com a marcação do tempo presente no mundo medieval e, conseqüentemente, se “solidificará” com a irrupção devastadora da figura do trabalhador a render a humanidade sob o peso de sua imagem.

Com efeito, percebemos que sempre houve uma oscilação axiológica que caminha na tensão desse eterno questionar: trabalhar vale a pena? Ser honesto vale a pena? E, portanto, ser honesto trabalhando é se esforçar ao trabalhar, o justo contrário do *trabalho da performance*. É por este motivo que Hércules se irrita! Ora, num determinado momento de A Argonáutica, a tripulação de Argos percebe que o poderoso Hércules, candidato a entrar na mansão dos deuses, poderia dar conta de levar o barco sozinho: “Competiu a Hércules conduzir toda a exausta tripulação com ele, puxando com toda a sua força com os possantes braços e fazendo estremecer todo o madeiramento da nau.” (46). Porém, Hércules se questiona porque os demais o exaltam à proporção que soltam os remos: “Levantou-se, mudo e furioso. Não estava habituado a mãos ociosas” (idem).

Certamente, o método de inversão e intensificação cosserriniano não poderia deixar de promover uma exaltação à preguiça. Isto porque, a preguiça é a exacerbação de uma oposição ao fingimento – tanto do ócio “destilado” de Sêneca quanto do trabalho da performance apontado por Aristófanes. E eis neste momento um gesto “insolente” por natureza – pois o insolente mostra o “diferente” e o “injusto” no esbanjar de um mostrar excessivo do “parecer” que anseia desligar-se do “ser” (Meyer, 1999). O insolente apresenta um espelho tão límpido para seu opositor, que este último estranha à própria imagem. Não é a crença na inutilidade do trabalho, outrossim, a crença na inutilidade de um trabalho que não é trabalho – porque não transforma; não

transgride; não é dialético; é apenas a permanência da impostura a se perpetuar ao longo dos séculos.

5. Contributos de Marcel Hénaff para uma releitura do trabalho e do esforço na obra de Platão e Aristóteles

A valorização do ócio não surgia desacompanhada de um discurso a exaltar o esforço. Com efeito, camponeses, filósofos e aristocratas se “reencontravam” na idéia do esforço como elemento nobre por excelência – como se tratasse, enfim, duma disposição etológica própria do humano. Algumas evidências desta cumplicidade fomentada pela idéia de “esforço” podem ser encontradas nos estudos de Karl Kerényi (1998)²⁸⁷ e Paul Diel (1991)²⁸⁸ acerca da popularidade de Hércules entre os gregos. Kerényi, por exemplo, aponta que entre os tebanos não havia nenhum outro deus a quem fossem ofertadas tantas procissões e sacrifícios (idem: 109). Hércules foi o único entre os deuses e heróis a ser chamado de “glorioso vencedor”. E, além disso, era comum encontrar referências a seu respeito na porta das casas das gentes simples: “*Aqui mora o Glorioso Vencedor, Héracles, Filho de Zeus; que não entre nada de mal.*”. Certamente, este “mal” referia-se mais especificamente à morte, palavra pouco mencionada entre os gregos²⁸⁹ que, em suma, era considerada o pior de todos os males. Vencendo-se a morte, se vence todas as coisas. Para Diel, a causa da imensa popularidade de Hércules entre as gentes simples, filósofos e aristocratas, referia-se a certa imagem sustentada pela noção de esforço sob uma vasta perspectiva, não reduzida

²⁸⁷ Consultamos uma tradução brasileira da obra, *Die Mythologie der Griechen – Band II: Die Heroen-Geschichten*, publicada originalmente em 1958. A obra, traduzida por Octávio Mendes Cajado, foi intitulada “os deuses gregos” e publicado pela editora cultrix.

²⁸⁸ Consultamos uma tradução brasileira da obra, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, publicada originalmente em 1966. A obra, traduzida por Roberto Cacuro e Marcos Martinho dos Santos, foi intitulada, no Brasil, *O Simbolismo na Mitologia Grega* e publicada pela editora atta.

²⁸⁹ “Mal” significava, acima de tudo, a morte, que as pessoas preferiam não mencionar abertamente nem escrever sobre suas portas. Somente Héracles eracapaz de enxotar esse mal quando este já estavamacasa e ele chegava quase tarde demais e por acaso. A pobre e estúpida Morte, por seu turno, acreditava que o herói ali chegara antes”. (Kerényi, idem: 153).

à idéia de “força física”, mas sim, pautada num simbolismo da “força espiritual”²⁹⁰. As conclusões de Diel assemelham-se sobremaneira à certa concepção do herói presente no pensamento de filósofos “populares”, em parte por sua excentricidade, como Diógenes e Pitágoras. Aqui, Hércules é apontado enquanto excelência da “força” travestida em ascese, disciplina e bravura.

O cinismo, como toda vida teórica do mundo antigo, solicitava a vivência de suas premissas. Entretanto, as solicitações dessa doutrina exigiam, por si só, um grau de ascese mais elevado se comparado aos procedimentos presentes em outras escolas de filosofia. Certo esforço, sobretudo para alcançar certo desapego material, era exigência central entre aqueles que se professavam cínicos. Inclusive e, como apontou Luis E. Navia (2009), o cinismo fascinava a proporção que edificava uma escola de impossível adesão – afinal, para além de Diógenes, poucos conseguiram ser “cínicos” no sentido estrito do termo, ou seja, poucos conseguiam seguir à risca as determinações do “filósofo cão de Atenas”. Um discurso, pautado no excessivo esforço, a solicitar a imagem de Hércules como referência – o deus herói dos bons presságios. Diógenes consultou certa vez um oráculo apolíneo onde pediu conselho ao deus. Na ocasião, recebeu a mensagem “Procure em terras tráquias o jardim de Hércules”. Diógenes então interpretou que: “a sabedoria e a felicidade só podem ser encontradas pela imitação do exemplo de Hércules, ou seja, com disciplina, ascetismo, força de caráter e resignação no sofrimento.” (Navia, *idem*:40). Onfray também indica-nos, acerca do cinismo, a importância do “esforço” para obtenção das grandes virtudes humanas. E, da mesma forma, elenca a solicitação que Diógenes fazia à figura de Hércules. Em Pitágoras, o “esforço” de Hércules tange aspectos outros que, para além da urgência de uma necessária cisão com a sociedade, sugere a necessidade de um “esforço intelectual” entrelaçado intimamente com o corpo.

Importa observar a popularidade alcançada por Diógenes e Pitágoras. Para além do comportamento excêntrico de ambos que, tal como atesta os escritos de Luciano de Samósata, chamavam demasiada atenção, poderíamos sugerir, também, a automática aderência e fascínio da população às solicitações de “esforço” inerentes ao discurso de ambos – claro, tudo isto atestado pelo testemunho vivo de figuras de auto-superação.

²⁹⁰ “Ele é herdeiro da força do espírito, e, em relação a isso, o mito o representa dotado de uma força muito superior à dos outros mortais. Sua excepcional força física é símbolo da excepcional intensidade de seu impulso espiritual.” (*idem*: 193).

Como apontava Foucault (1997), os exercícios de ascese alardeados por Pitágoras encontram reminiscência nas futuras escolas filosóficas da Grécia e Roma. Estoicos e epicuristas, por exemplo, mantinham em ordem diversos exercícios que se coadunavam a diversos conselhos tipicamente pitagóricos ou cínicos. Porém, o “trabalho”, tal como conhecemos hoje, nem sempre significava “esforço”. Sendo assim, o ócio dos filósofos, sempre sedentos da imagem de “exercício espiritual” alardeada por Pitágoras, nem sempre significava um esforço, mas sim e, muitas vezes, uma “simulação de esforço”. Assim como, nem todo trabalho denotava sacrifício – tal como àquele realizado pelos mercadores.

E, mesmo após a legitimação do ócio a partir do esforço, não é possível afirmar que os gregos observassem o exercício do ócio como uma prática “bem vista” pela maioria. Pelo contrário, o ócio era muitas vezes contemplado como um exercício filosófico “pueril” e, ou, de fato, preguiçoso – isto porque, o próprio povo, observava o próprio “ócio contemplativo” como uma preguiça disfarçada; caso contrário, não haveria necessidade das justificativas de Gláucon e Trepision encontradas na obra de Platão. Ademais, deixamos claro até o momento que a própria interpretação de Prometeu como emissário da técnica e, por conseguinte, baluarte da evolução, impossibilitou uma interpretação desta figura como aquele que confunde os dois planos: o divino e o terreno – àquele que evita que as coisas divinas sejam tomadas ao pé da letra. Queríamos demonstrar que o *trickster* é aquele que, ao brincar com os homens, se aproxima dos mesmos – pois este jogo opera numa forma que identificamo-nos com estas potestades. No Candomblé, não é possível se comunicar com os deuses sem passarmos por Êxu – o brincalhão (emissário dos Orixás por excelência) ²⁹¹.

Porém, para além de apresentar os melindres acerca do “reconhecimento” da prática do ócio contemplativo dos filósofos e, da mesma forma, a maneira como, a partir do teatro grego e latino, tal prática era observada, o trabalho de reconstituição cultural das falas platônicas, levado a cabo por Marcel Hennáf, permite-nos clarear de forma

²⁹¹ Inclusive, no trabalho de James Hillman (2009), intitulado *Paranóia*, o psicanalista atribui a mãe de todas as patologias mentais à incapacidade de não conseguir ler o que dizem os tricksters de forma “não literal” – o louco é aquele que toma a sério os exercícios do *fou* para matar o tédio. É desta forma que, todos os profetas carregam os germes da loucura e todos os loucos carregam os germes da mais alta religiosidade.

específica todos os problemas até então discutidos sob a relação dos filósofos (ociosos) com os filósofos (não ociosos). Hénnaf, filósofo e antropólogo, realiza um trabalho bastante parecido ao de Vernant, Detienne e Nightingale, no sentido de buscar a reconstrução do imaginário antigo a partir do cruzamento de diversas fontes, estabelecendo quase uma “história cultural”. Sendo assim, acaba por observar que Platão condena os sofistas por parecerem com mercadores – essas figuras que a profilaxia da cidade deve afastar para fora das muralhas. Porém, Hénnaf toca um ponto interessante: Afinal, qual é o problema com os mercadores? Os mercadores não se esforçam. Portanto, o comerciante é o sujeito que se torna nefasto por sua própria debilidade e incapacidade de esforço. Encontramos assim na República:

Nas cidades bem administradas, são geralmente os mais débeis fisicamente, e inúteis para qualquer outro trabalho. De fato, têm de permanecer ali pela praça pública, para comprar, por dinheiro, aos que precisam de vender alguma coisa, e novamente para vender, por dinheiro, aos que necessitam fazer alguma compra (A República, 371d).

Para Platão, a tarefa dos comerciantes é repassar o esforço de terceiros na praça – nesse sentido, são observados como piratas²⁹², são como ladrões a furtar o esforço do suor alheio. E o sofista, tal como o mercador, também “repassa”, porém, repassa o esforço da ancestralidade. Com efeito, o trabalho de Hénnaf sugere diversas sutilezas que precisam ser apreendidas, isto porque, a doutrina platônica também exige do discípulo uma contrapartida pautada em honrarias e compromissos diversos, elementos que, duma forma ou de outra, caracterizam uma relação de troca. Porém e, de qualquer forma, o que Hénnaf acaba por deixar claro – ainda que não seja este seu objetivo – é que a exaltação ao ócio e, conseqüentemente a crítica a algumas formas de trabalho, nada tem a ver com a “degradação” da alma a partir de um desleixo com a atividade intelectual. Com efeito, parece-nos que os gregos condenavam o trabalho sem esforço – ou seja, a prática universal, presente em inúmeras lendas e mitos, de que o usurpar o esforço alheio é desonroso.

²⁹² A riqueza, quando obtida de maneira indevida, ou seja, sem o esforço da “labuta diária”, é, em muitas culturas, interpretado como uma espécie de maldição que fatalmente surgirá. Com isso, não estamos nos referindo a furtos, saques e pilhagens, mas sim, há qualquer tipo de quantia onde o “suor” do esforço cotidiano foi suplantado por outra forma qualquer de esforço. Vemos isso, por exemplo, nas histórias de piratas que carregam moedas amaldiçoadas, ou ainda, tal como as histórias das “mouras encantadas” na península ibérica e demais sem números de narrativas, como as “narrativas sobre botijas”, em território brasileiro, ou sobre demais tesouros enterrados que amaldiçoam quaisquer aventureiros que tentam obtê-los.

Hénaff corrobora a visão de que o mercador é mal quisto na Grécia Clássica, inclusive, Platão chama aos sofistas “mercadores” no intuito de rebaixá-los. Com efeito, poder-nos-íamos perguntar se, ao chamá-los dessa forma, Platão pretende rebaixar os primeiros ou os últimos, o que faz toda a diferença:

Sabemos que entre a Grécia arcaica e a Grécia clássica conhece uma desvalorização da figura do artesão. Ao mesmo tempo, um respeito incontestável surge pelos “savoir-faire” (este que, certamente, é Platão). (...) O mercador, portanto, passa a ser uma figura malquista. Quando determinado mercador é percebido como um sujeito dotado de virtude, isso apresenta-se como algo que não tem qualquer relação com sua profissão (...) De fato, o mercador é aquele que, por definição, relaciona-se ao dinheiro; e o dinheiro é sua ferramenta por excelência (2002:84).

Hénaff propõe que a crítica que os filósofos faziam aos “sofistas” era proveniente, por excelência, da recompensa em dinheiro. Na verdade, não se tratava de uma crítica em relação ao exercício da filosofia como “esforço” do trabalho! Antes, a exigência de um pagamento monetário. Para Hénaff, Platão reconhece a necessidade do “comerciante” para a passagem de bens, porém, observa no comércio uma atividade que exigiria – de sua cidade ideal – certa “profilaxia” para seu devido exercício. Com efeito, o gesto profilático é, para Hénaff, uma constante no discurso platônico:

Nós nos encontramos aqui ante uma situação paradoxal. Uma tensão semelhante a determinadas outras, tal como a escrita e a técnica e o poder e o desejo amoroso, onde a coisa pode ser considerada boa em si mesma, mas pode ser constantemente desvirtuada de sua finalidade e canalizada para fins perigosos. Como se uma natureza segunda se juntasse uma natureza primeira e necessitasse do surgimento de formas de disciplina, métodos de educação. A solução para o problema é sempre de ordem profilática: é necessário corrigir, conter e combater. A doença não é uma provação contra o organismo doente. Ela suscita a busca por um remédio, um “pharmakon” (2008:88).

Mas, no caso de Platão, o comércio parece-lhe tão nefasto que, o justo, seria colocá-lo fora dos muros da cidade. Tal como um ato de por um organismo infectado em quarentena: “Vejam: o vocabulário é sempre semelhante ao da doença e da contaminação. Tudo se passa como se, para Platão, o comerciante e o dinheiro se constituísse uma das piores ameaças que se pode conceber contra a cidade” (idem: 89). O radicalismo de Platão em relação aos comerciantes chega a tal ponto que lhe parece conveniente que uma cidade não tenha portos. E Aristóteles, mesmo defendendo a existência dos mesmos, concorda com Platão em relação aos comerciantes:

A solução? Não se diferente muito daquela preconizada pelo autor das Leis: garantir, através duma legislação apropriada, os mercadores longe do espaço dos cidadãos, em suma, lhes confiar por decreto dentro quarteirões particulares e interditar sua passagem nos espaços comuns da cidade. (idem: 91).

Com efeito, o que Hénaff destaca com demasiada precisão, é que a atividade do comerciante parece “suja”, mesmo para Platão e Aristóteles, por ser fruto de um tipo de “ócio”, de uma “preguiça parasitária” a se aproveitar dos demais. Na verdade, o mercador não se “arrisca”, como o guerreiro, e tampouco “sua”, como o camponês. Ao contrário, ele parasita o esforço de ambos – se alimenta do esforço de toda a polis. Claro, observamos anteriormente que o tipo de ócio enaltecido por Séneca e Platão é um ócio do “esforço”, ócio de uma reflexão que não é uma contemplação exatamente “preguiçosa”. Mas, ao desnudar os eixos que suscitam o aborrecimento de Platão em relação aos sofistas, Hénaff acaba por perceber não ser apenas o tipo de “dom” exigido que fá-lo criticar os sofistas, mas que, ironicamente, a crítica platónica em relação aos “trabalhadores filósofos” seja justamente o fato de não trabalharem – alimentarem-se de forma parasitária do esforço alheio assim como fazem os mercadores. E assim, podemos finalmente encontrar tudo que fora discutido no cerne da crítica platónica aos seus principais rivais:

O comércio é uma ‘tekhne’ e, como tal, deve ter em vista um fim determinado. O comerciante não é inteiramente condenado por Aristóteles, mas sim, considerado como um agente de uma ‘tekhne’ perigosa. Com efeito, Aristóteles distingue notadamente dois tipos de comércio: o comércio em estado bruto, quase uma troca, e o comércio para revenda. O comércio de troca é aquele que funciona entre cidadãos que desenvolvem atividades complementares (tal como entre o pedreiro e o sapateiro citado na *Ética à Nicomaco*). Nestes casos, há muito trabalho “arriscado” – tal como ocorria, por exemplo, com o comerciante importador, que corria o risco das viagens de transporte por terra ou por mar. Porém e, ao contrário, o simples intermediário, não o artesão que troca, mas o revendedor (kapelos) não produziam nada, se aproveitando de um lucro que ocorre pela circulação inerente às leis de reciprocidade. (idem: 91).

Para Hénaff este gênero de concepção atravessa também a Roma Antiga, na verdade, todo o mundo antigo²⁹³. Com efeito, o olhar negativo sobre o comércio faz

²⁹³ “*En somme, Cicéron retrouve ici le revendeur d’Aristote. Le marchand de détail apparaît comme un spéculateur. Il représente le type même d’activité que doit éviter l’homme libre*” (idem:92).

parte de uma ancestralidade indo-europeia²⁹⁴, ou seja, trata-se de um olhar vigilante para aquele que “lucra”, que “ganha”, sem se mexer. Da mesma forma, nas entrelinhas do tempo grego e romano, o “povo” identifica o preguiçoso com o filósofo. Ora, o filósofo denigre o comerciante, e o povo troça do filósofo (aristocrata) e do comerciante,... Bem, o comerciante estreia exemplo a ser cobiçado: Lucrar sem se mexer – exemplo que suscita o fanfarrão e o parasita tantas vezes descrito por Plauto. Seja como for, uma atividade só é aceita quando há ora o risco ora o esforço – lição que ao longo dos anos será aprendida. Isto porque, para Hánneff, todo gesto é tomado no seio do dom – no princípio da reciprocidade, portanto, Platão também espera “algo”. Contudo, o que não se pode é receber sem dar e, para Hánneff, os mercadores praticavam diariamente este gênero de “transgressão” – ao menos na concepção dos filósofos. Daí a gravidade da acusação platônica ao chamar os sofistas de “mercadores de palavras”. A questão aqui incide sempre sobre a necessidade de entrega, seja o suor (do camponês) ou a própria vida (o guerreiro) para recebimento de algo. Tanto que, em quase toda a idade média, o mercador será retirado do esquema “tripartido” do mundo indo-europeu: clérigos; aristocracia e camponeses. Certamente, a discussão de Hénnaff vai muito além do que até o momento foi especificado, afinal, interessa-lhe observar em que medida o “dom”, ou seja, a “retribuição” das lições socráticas era representada em termos de reverência e, ou, exercício de reciprocidade a discorrer no seio de uma complexidade cultural muito intensa.

6. O sino e a valsa de zumbis

No Velho Testamento não faltam passagens a condenarem a preguiça – claro, também podemos encontrá-las no Novo Testamento. Entretanto, diferentemente dos dilemas e sutilezas encontrados em Hesíodo e Homero, tais passagens apresentam-se objetivas e explícitas – sem espaço para demarcações e profilaxias platônicas²⁹⁵. E,

²⁹⁴ “*Il se agit d’une attitude qui a déjà une longue histoire, commune à la plus part des civilisations (...)* Le soupçon traverse tout le monde antique ; il confine souvent au mépris comme chez ‘Platon’” (idem:92).

²⁹⁵ “*Preguiçoso, aprenda uma lição com as formigas! Elas não têm líder, nem chefe, nem governador, mas guardam comida no verão, preparando-se para o inverno. Preguiçoso, até quando você vai ficar deitado? Quando vai se levantar? Então, o preguiçoso diz: “Eu vou dormir somente um pouquinho, vou cruzar os*

curiosamente a expansão do cristianismo, coincide com um gênero de reflexões que se edifica gradativamente no seio da mentalidade indo-europeia e que, através dum processo dialogico, antagônico e complementar, descambam na imagem apática, irritante, rígida, ranzinza e, acima de tudo, “vigilante”, do “sino” e, logo depois, do “relógio” – tal como uma fábula em que dois companheiros provenientes de sítios distintos compartilham o mesmo interesse. Ou seja, o cristianismo se expande à proporção que determinadas circunstâncias do mundo medieval surgem a exigir uma mensuração específica do tempo. Essa exigência, de um tempo controlado por um novo contexto econômico, coaduna-se com o discurso presente nas escrituras sagradas.

No mundo antigo, os filósofos, para justificarem o próprio ócio, avaliavam-no, também, a partir da noção de esforço - que, neste caso, era resultado de uma série de práticas de ascese e reflexão expressas no testemunho na concessão de uma filosofia encarnada. O camponês, consumido pela terra, obtinha a legitimação de seu esforço a partir da obriedade do sucesso ou insucesso da lavoura. O *aristoi*, sob a marca de músculos, terras e prestígio, adquiria a virtude do esforço a partir da escultura de si – tornando-se espécie de “referência” e, ou, emblema de cidadão. O comerciante carecia

braços e descansar mais um pouco.” Mas, enquanto ele dorme, a pobreza o atacará como um ladrão armado.” (Provérbios, 6.6-11). Certamente, o livro de provérbios constitui-se num texto repleto de condenações desse gênero, tais como: “O lavrador preguiçoso, que não ara as suas terras no tempo certo, não terá nada para colher” (Provérbios 20.4). Ou ainda: “O preguiçoso fica em casa e diz: Se eu sair, o leão me pega.”. O preguiçoso vira de um lado para outro na cama. Ele é como uma porta que gira nas dobradiças, mas, de fato, não sai do lugar. Existe gente que tem preguiça até de pôr a comida na própria boca. O preguiçoso acha que ele sozinho sabe mais que sete homens capazes de dar respostas certas” (Provérbios, 26.13-16). E, ao mesmo tempo, é possível vislumbrar a condenação àqueles que almejam pular etapas: “A riqueza que é ganha facilmente não faz bem à gente” (Provérbios, 20:21). De qualquer forma, devemos estar cientes que Eclesiastes, como de costume, constitui-se numa exceção à medida que, tal como Aristófanes em *Plutus*, questiona constantemente o proveito do trabalho – a recorrência desse questionamento perpassa todo o livro. Porém e, ao mesmo tempo, o livro fecha-se no reconhecimento da importância de preencher o tempo com o mesmo. É uma espécie de confissão de que não há saída para além do trabalho vão. Entretanto, os pormenores do próprio livro de Eclesiastes serão discutidos mais adiante quando a problemática do “nada me faltará” presente em Cossery; Carlo Michelstaedter e no próprio cristianismo primitivo, estiverem presentes. Ademais, demos exemplos do Velho Testamento, porém, há passagens no Novo Testamento que questionam aqueles que não reconhecem o valor do trabalho. No livro de Mateus, a parábola dos *Trabalhadores na Plantação de Uva* apresenta-se um nobre exemplo. Jesus conta que muitos homens aceitaram trabalhar numa plantação a mando de um emissário do proprietário. Porém, os que chegaram por último acabaram por receber o mesmo valor que os que foram contratados mais cedo – ou seja, os primeiros, que trabalharam mais horas, receberam a mesma quantia que os últimos, que trabalharam bem menos horas. Certamente, a intenção da parábola não é apresentar os dilemas de uma realidade social, outrossim, soa como uma metáfora para o necessário “desprendimento” e “naturalidade” necessários para aceitar o Reino dos Céus. Contudo, a história apresenta os anseios da mentalidade judaica à medida que os trabalhadores estão a contabilizar horas – ainda que isto signifique resultados produtivos. Porém, a exigência para que a contabilização do tempo é emblemática, tal como se segue: “Estes homens que foram contratados por último trabalharam somente uma hora, mas nós aguentamos o dia todo debaixo deste sol quente. No entanto, o pagamento deles foi igual ao nosso!” (Mateus, 20.9).

de virtude, pois, ao contrário dos demais, vendia o esforço alheio sob a sombra confortante duma praça – sugerem assim Platão e, duma outra forma, Hesíodo.

Entretanto, a partir da Idade Média, diversos elementos coadunam-se no sentido de traduzir a noção de esforço e, por conseguinte, de tempo, para uma situação diversa daquela encontrada no mundo grego e romano. “Adorar a Deus” significa dedicar horas do tempo a Deus – tal situação é bem diversa do “labor” do camponês, que, por sua vez, tem o suor de sua atividade respaldada pela materialização de um alimento gerado da sua “luta” com a terra. Mas as orações e preces dirigidas a Deus, ao contrário do trabalho agrícola, não materializam nada que possa comprovar o resultado do esforço. A única forma de apresentar o sacrifício para o Senhor é contar o tempo, marcar, enfim, as horas doadas para Deus. Com a expansão do catolicismo, esforçar-se significa doar um tempo necessariamente contabilizado. A medida do esforço é a justa prestação das horas marcadas pelo sino da igreja. Uma ruptura ocorre neste momento, pois o “esforço” dos mosteiros escapa claustro afora. Ora, a noção de “esforço” traduzida pela doação de um tempo contabilizado, difere enormemente daquela encontrada entre os gregos, que, embora valorizassem o esforço e condenassem a “preguiça”, tinham-no em conta de outro modo. Ou melhor, testificavam-no de outra maneira. Mais tarde, o universo monástico medieval obtinha a justificativa do próprio esforço a partir do dispensar de horas em orações, leituras e consagrações ao Senhor. Tudo isto era mensurado a partir da contagem marcada pelos sinos. Contagem essa que depois é laicizada sob a regência do “relógio” e, em seguida, arremessada no trabalho comum. As orações, exaustivamente repetidas e controladas a partir do tempo contabilizado pelo sino, reverberam-se pelo campo a partir da ressonância do sacro instrumento. Sino religioso, sino do gado demarcado, sino de um metal “esculpido” pelo trabalho do artesão.

Ora, a experiência de viver numa pequena cidade católica é suficiente para perceber a valsa comunitária que o sino suscita. Se em tempos hodiernos, o sino da Cidade de Évora, no coração do Alentejo português, irrompe demarcações a adstrar homens ditos ateus, imaginemos a força dos mesmos no ápice do catolicismo medieval! Certamente, o sino desvela, acima de tudo, uma ânsia de demarcação do tempo subjacente a toda construção mental do homem europeu. Essa demarcação, que ornamenta o andar dos zumbis²⁹⁶ nas velhas ficções científicas e no emblemático

²⁹⁶ Antes do mais, os zumbis são reconhecidos como tal por andarem fora da marcha; somente após este primeiro reconhecimento percebe-se que os mesmos são devoradores de cérebros. Para tanto, basta se debruçar sobre a extensa e repetitiva obra de George A. Romero, cineasta que dedicou quase toda a

thriller, vídeo mais famoso do cantor Michael Jackson, nada mais é do que a insistência “doentia” em perguntar: Quanto tempo faltará? E, no futuro, o exagero desta pergunta construirá uma sociedade a julgar gradativamente a “valsa” alheia.

Aqui, inaugura-se uma lógica a qual devemos estar bastante atentos para a compreensão da crítica de Cossery em relação à concepção de trabalho contemporâneo: não importa o que se faz, outrossim, o preenchimento de um tempo agora demarcado, calculado e controlado. Este preenchimento, gritando mais alto que os brutos resultados de um “labor”, constituem-se, ironicamente, no próprio labor, confirmando a exaltação à força enquanto arquétipo cultural maior – muito embora, *todos estejam sempre à espera de deixar Hércules remar sozinho*. Contudo, urge questionar como o sino e, posteriormente, o próprio relógio, situado abaixo do sino das igrejas, materializam-se enquanto arauto desta vida. Posto que o tempo da oração seja “contabilizado” para expressar o esforço do trabalho monástico, ainda carecemos de um fundamento mítico-religioso que sustente a disseminação de uma nova compreensão acerca do “tempo”. Certamente, é sob a prática religiosa monástica que uma nova noção de esforço, agora expresso sob o peso das horas, surge no horizonte humano. Entretanto, há também uma nova dimensão do tempo, sustentada por novos esquemas míticos, que permitem toda uma reelaboração da própria dedicação monástica, possibilitando, afinal, uma forma de mensurar a própria dedicação ao trabalho direcionado a Deus. E, além disso, toda uma nova reconstrução de valores mítico-religiosos, ofertada pela igreja católica, que permitiram a recepção de uma nova forma de compreensão do tempo que, aos poucos, imiscuí-se à noção de esforço.

Ora, o judaísmo e o cristianismo surgem acompanhados de outra concepção acerca do ócio e do trabalho. O Deus cristão trabalhou, descansou e, diferentemente dos deuses gregos, contou os dias para criação do mundo, preocupando-se demasiadamente com o tempo (Sissa: 1989:144)²⁹⁷. O que a mitologia hebraica demonstra é a

carreira sob os passos cambaleantes desses seres “não-seres” que andam foram da marcha do mundo. Romero estreou com um clássico filme que seria resignificado um sem número de vezes pelo próprio e pelos demais realizadores do gênero, a película *Night of Living Dead*, de 1968. Interessante imaginar que uma ideia aparentemente banal, filha de uma subprodução independente, se tornaria um gênero a ser desgastado pela indústria do cinema das mais variadas formas – os zumbis não saíram de um folclore filho do exótico, tal como a reinterpretação do príncipe romeno Vlad Tspas escrita por Bram Stoker, com efeito, os zumbis, ou, os “morto-vivos”, são seres a cambalear com ampla desorientação – é sob esta imagem que a figura é tantas vezes reinterpretada.

²⁹⁷ Marcel Detienne e Giulia Sissa, assim, como os demais nomes de um chamado “pós-estruturalismo”, observaram a mitologia em íntima relação com as questões quotidianas “identificadas” a partir de dados sociológicos e etnográficos – se é que possível falar nesses termos a partir do ponto de vista de uma

importância da sucessão dos dias, do trabalho, do descanso e, por conseguinte, a condenação da preguiça de uma forma objetiva: “O início das escrituras consagra para nós a idéia de que o tempo qual o mundo se inaugura é originalmente o tempo de um desejo de fazer, de um trabalho causador da fadiga e acompanhado de preocupação” (Idem: 145). Giulia Sissa e Marcel Detienne, ao acreditarem que a representação da quotidianidade dos deuses simbolizam os anseios cotidianos dos homens, apontam que:

...os homens terão de imitar aquele que os criou, um dia. Serão laboriosos durante um período igual ao da criação, afastarão de si toda tarefa, no dia que, voltando ciclicamente, traz de volta o shâbbath, o repouso do senhor (idem).

Entretanto, como tal realidade se encarnou no espírito medieval? Ou melhor: como tais identificações reverberaram no coração dos camponeses (trabalhadores) medievais? Na tentativa de escrever uma história que contemplasse não apenas a alteridade no espaço, mas também no tempo, Jacques Le Goff experimentou o limite entre o fazer literário, típico dos trabalhos de Jules Michelet, e a inventariação de dados quase sempre presente nos meandros da historiografia. Sob a caução do saber etnográfico, Le Goff evitou uma descrição tipicamente evolucionista afastada de uma reconstrução da mentalidade e dos aspectos etnológicos de quaisquer descrições que se pretendam mais “justas” e “complexas”²⁹⁸. Com efeito, Le Goff se atém, acima de tudo, a uma mudança crucial a ocorrer na transição do mundo grego para o mundo latino e, posteriormente, para o mundo cristão: uma profunda alteração na noção de tempo²⁹⁹.

História do povo hebraico. Assim, para desvelar o que pretendem os discursos simbólicos do mito, é necessária ampla comparação com outras instâncias da sociedade.

²⁹⁸ Jacques Le Goff acredita num certo retrocesso suscitado pela influência de um viés evolucionista que se espalhou por todas as ciências. Com efeito, Heródoto não fazia apenas descrições fatuais, episódios emblemáticos e eventos memoráveis, outrossim, descrevia hábitos e costumes dos mais diversos. Ou seja, Heródoto não é apenas o pai da “História” como também da “Etnologia”. É a este gênero de trabalho, sem os exageros do exercício literário de Michelet, que Le Goff pretende retomar em suas reconstruções das diversas “mentalidades” do homem medieval. Diversas porque se alteram no tempo e no espaço: “História e etnologia só se separam em meados do século XIX, quando o evolucionismo já triunfante antes de Darwin desligou o estudo das sociedades evoluídas do estudo das sociedades ditas primitivas. (...) Heródoto, o ‘pai da história’, é, do mesmo modo, o pai da etnografia. O segundo livro das Histórias, o livro patrocinado por Euterpe, é dedicado ao Egito. A primeira metade é de um etnólogo que não se contenta em descrever hábitos e costumes; sublinha também contribuições dadas por Gregos e Egípcios, negando assim que um povo possa separar os Helenos das nações bárbaras” (1993:313). Mais adiante: “Após um divórcio de mais de dois séculos, historiadores e etnólogos mostram tendência a se aproximar. A história nova, após ter-sefeito sociológica, tende a tornar-se etnológica.” (idem: 315).

²⁹⁹ “O clero medieval, instruído nas Sagradas Escrituras, habituado a tomar a Bíblia como ponto de partida da sua reflexão, considerou o tempo a partir dos textos bíblicos e da tradição legada, além do Livro Santo, pelo cristianismo primitivo, os Pais e os exégetas da Alta Idade Média. O Tempo da Bíblia e do cristianismo primitivo é, antes de mais, um tempo teológico. “Começa com Deus” e é “Dominado por

Tal como Detienne, Le Goff acredita que o cristianismo propõe uma noção de diacronia inexistente no tempo dos gregos, ou seja, o nascimento de Cristo, enquanto episódio exemplar configura-se como uma ruptura ao “eterno retorno” – inserindo noções de continuidade e descontinuidades bastante demarcadas. Certamente, exemplo emblemático é o desfecho do próprio livro sagrado a culminar com o apocalipse do apóstolo João e seu teor de explícita depuração e finitude. Portanto, para Le Goff e Detienne, o cristianismo inaugura uma nova concepção do tempo diversa do mundo grego – o qual Nietzsche tenta recuperar ao exaltar às figuras de Apolo e Dionísio a partir de uma reconstrução de uma noção “trágica” do mundo, afastando-se de um discurso inserido numa metafísica da submissão à diacronia – uma história maior que nos impediria de dizer “sim” à vida.

Porém, Le Goff identifica uma relação dialética que suscitará, mais tarde, um casamento feliz entre um tempo divino que se laiciza, e, ao mesmo passo, o tempo mundano que se diviniza (o tempo do mercador). Ora, como esse movimento acontece? Entretanto, urge destacar: como duas concepções de tempo coincidem para induzir um “regime” específico de trabalho pautado no cumprimento quantitativo de parcelas abstractas ao invés do simples resultado da sua produção? Bem, antes do mais, Le Goff não acredita que a figura do mercador se tratasse de um elemento “apático” e sem grande poder de influência na dinâmica social. Pelo contrário, o mercador, ao alterar a concepção de tempo no seio de uma cultura laica, influenciará toda a estrutura social medieval à medida que funda as bases subjacentes à noção do que, hoje em dia, conhecemos por jornada de trabalho: “o mercador descobre o preço do tempo na mesma altura em que explora o espaço, pois para a duração essencial é a de um trajeto” (idem:53). Entretanto e, de qualquer maneira, os sinos, antes mesmo da revolução dos mercadores, já “regulavam” as horas a partir de uma organização de duras bases teológicas. Certamente, esse tempo religioso, oriundo da Antiguidade, também começava a laicizar-se à medida que os sinos regulavam mais o trabalho dos camponeses que a própria “reverência” aos cânones religiosos – as demarcações de orações e rituais imiscuem-se às medições do tempo de trabalho. Contudo e, ainda assim, os mercadores iniciam uma “contagem” muito mais precisa: “Mercadores e artífices substituem este tempo da Igreja pelo tempo mais exatamente medido, utilizável

Ele”. Por consequência, a ação divina, na sua totalidade, está tão naturalmente ligado ao tempo que este não poderia constituir um problema; é, pelo contrário, condição necessária e natural de todo o ato “divino”” (Le Goff: 1993:45).

para as tarefas profanas e laicas, o tempo dos relógios” (idem). Ainda assim, há uma descontinuidade e uma ligeira incompatibilidade e estranheza entre dois universos teleológicos: o mundo cronológico laico e o cosmos diacrónico religioso. Daí Le Goff questionar a emergência do eixo que promove essa junção:

E o tempo da Igreja? O mercador cristão sente-o como um outro horizonte de sua existência. O tempo no qual ele age profissionalmente não é o tempo em que vive religiosamente (...) Entre o tempo natural, o tempo profissional, o tempo sobrenatural, há, pois simultaneamente separação essencial e encontros contingentes (idem:55).

Sendo assim, o tempo que começa a ser medido pelo mercador é igualmente assimilado pela igreja sob a égide de uma perpétua simbiose – os sinos passam a marcar horas, vivenciando a lógica do mercador. Assim como, os mercadores tentam superar as diversas incompatibilidades entre seus negócios e as recomendações da Igreja, ou seja, os cuidados com o inevitável e crescente gosto pelo lucro e pela “usura”, a partir de uma negociação constante – uma verdadeira confissão:

Pela evolução da confissão, por uma coerência de comportamento, pelo desenvolvimento de uma legislação canónica e uma reflexão teológico-moral acerca da usura, a Igreja irá justamente abrir os caminhos para uma unificação da consciência a este mercador habituado a agir nos ‘tempos de certo modo empilados uns sobre os outros’. Tempos a que não está ainda acostumado, pela racionalização do seu comportamento e do seu pensamento por meio de uma análise introspectiva, para harmonizar, para se sentir ou se querer uno (idem:56).

Porém, a simbiose aqui apresentada não se efectiva de imediato. Tal processo se fortalece a partir do reconhecimento social gradativo da figura do mercador – no justo momento em que as rotas comerciais se abrem a solicitar a intermediação constante dos comerciantes. Portanto e, para Le Goff, muito embora o cristianismo tenha causado mudanças na concepção de tempo e trabalho, é somente a partir do século XV, com o fortalecimento dos centros urbanos, que os homens vão mergulhar numa noção de tempo mais distanciada do mundo antigo – e, nesse momento, a medição e o controle rígido dos instantes surgirá no horizonte. Curiosamente, por volta do século XIV, ocorreram diversas reivindicações populares em busca do direito de se trabalhar – uma vez que a igreja considerava o trabalho nocturno um sacrilégio (1993). Assim, muito embora o cristianismo tenha sido responsável por uma alteração inicial na concepção de tempo e trabalho, é salutar observar as contribuições que as transformações económicas ocorridas no período do Renascimento fornecem para intensificar uma nova imagética

da diacronia e, por conseguinte, da própria noção de trabalho. Isto porque, se o sino da Igreja impulsiona o adestramento e a performance, tal fator ainda não explica a exaltação ao trabalho que se seguirá – exaltação esta que recairá em todas as instâncias sociais e fundará uma realidade rendida sob a idéia supostamente heróica daquele que “deu a volta por cima” e, ou, “trabalhou duro e ainda trabalha para estar onde está”. Ou seja, como bem atesta Marc Bloch na sua extensa e profunda incursão à mentalidade do homem medieval:

Por muito camponês que fosse pelo alojamento, o nobre, contudo, nada tinha de agricultor. Pôr a mão na enxada ou na charrua seria para ele um sinal de decadência, como aconteceu ao pobre cavaleiro de que nos fala uma colecção de anedotas (1979:334).

Ainda assim, é necessário ressaltar a particularidade geográfica de tais processos – com efeito, não houve uma universalização imediata deste processo. Afinal, na Idade Média, a relação das pessoas com o trabalho, seja o camponês seja o artesão, variava enormemente de região para região, como bem indica Giovanni Cherubini em estudos sobre o camponês e o trabalho no campo. Contudo, para além de um “tempo a ser preenchido”, a Idade Média faz erigir algo particularmente importante para compreensão do trabalho performático que será criticado por Cossery. Ora, estamos diante de um tipo de sociedade em que o Senhor representa não apenas uma autoridade económica como, também, política e legal. Havia nos feudos um grande conjunto de pessoas a demonstrar que corroborava com os mandos do Senhor. Cherubini dá-nos um nobre exemplo:

Um dos rendimentos senhoriais mais ambicionados deriva do monopólio da utilização e exploração industrial das águas (a que se acrescentou, pelo menos em certas zonas, o monopólio do forro e da taberna da aldeia). Ao Senhor cabia o direito de instalar moinhos hidráulicos ou pisões e por esse direito recebia uma quantia em dinheiro ou uma quota-parte do produto moído (...) Algumas crónicas europeias descrevem a luta travada pelos senhores contra as comunidades que lhes estavam subordinadas, no sentido de obrigarem os camponeses a perder o hábito de moer o trigo à mão com as mãos domésticas e se servirem do moinho ‘*banal*’ (de ‘bano’ direito geral de mandar, obrigar, punir). (...) As relações entre o camponês e o senhor baseavam-se, de fato, não num mero condicionamento económico por parte de um proprietário fundiário a que fosse possível responder com o condicionamento da força de trabalho necessária para o cultivo da terra, por parte dos camponeses, mas num condicionamento de natureza política (...) Cada senhor julgava, localmente, os habitantes da aldeia, pelo menos no que respeitava à baixa justiça, ficando para os grandes senhores ou para monarquia o ‘direito de sangue’ ou ‘alta justiça’ (1989:89).

Na Idade Média, o preenchimento do tempo somava-se à atmosfera de vigilância e prestação de contas – as raízes de uma estrutura que se intensifica numa exigência de

um trabalho performativo, trabalho este que se amontoa numa memória prestes a inaugurar uma *era de cronogramas* – pois conta-se o tempo, planeja-se o trabalho e, em seguida, se demonstra o tempo gasto a partir de uma exposição viva desse mesmo planeamento. Isto acarretará a constante necessidade de demonstrar um eterno exercício de subserviência. E, o camponês será a primeira medida de referência para a percepção vigilante do senhor na sua constante necessidade de “mensurar” a própria autoridade a partir de rituais e procedimentos performáticos diversos. Assim, a imagem do trabalho na terra, centrada, sobretudo numa exposição constante do tempo gasto na lavoura, adentrará na intimidade das oficinas e dos trabalhos reservados. Serve melhor aquele que dispensa por completo o próprio tempo cuidando da propriedade alheia. E, fará ainda melhor, aquele que evita as pausas prolongadas passivas de condenação e, ao mesmo tempo, estabelece um regime de exposição constante da própria dedicação.

Entretanto e, mais uma vez, para além do discurso de submissão, tão tipicamente associado ao camponês/aldeão deste período, esquecemos o entremeio entre o oficioso e o bom senso, por onde a vida do *homem banal* parecia correr. Jean Meslier (1664 e 1729)³⁰⁰ seria um caso singular ou apenas um emblema a deixar rastros? Meslier, que fingia obedecer todo o sacramento, sendo extremamente pontual e um “excelente” pároco, mas e, na verdade, no espaço da própria intimidade, escrevia um imenso testamento de ódio e repulsa não só ao que fazia como à instituição a que estava associado, no caso, à Igreja Católica. De qualquer forma e, como aponta Cherubini, havia conflitos entre os senhores e os camponeses, ensaios de rebeliões que raramente ganhavam grande proporção. Urge perceber que uma das reivindicações mais recorrentes dos camponeses dizia respeito ao excesso de dias de trabalho obrigatório na casa (terras) do Senhor - aqui, não parece importar mais o “trabalho feito”, outrossim, os dias prestados e as horas marcadas pelo sino:

Outra reivindicação comum era uma liberdade crescente da pessoa, através do resgate ou cancelamento dos dias de trabalho obrigatório nas terras do senhor, a diminuição dos censos e das rendas, uma maior liberdade na escolha do cônjuge, etc. (1989:92).

³⁰⁰ Jean Meslier, um paroco francês bastante dedicado às suas atividades na igreja, passou a vida alimentando uma imensa indignação pela igreja, algo que, às escondidas, era posto num diário escrito ao longo de grande parte de sua atividade religiosa. Tal diário, publicado após sua morte, expunha uma revolta de anos e anos de impossível confissão. Entre as diversas passagens há uma bastante conhecida em que gostaria de ver a união dos oprimidos a partir do "estrangulamento do último rei com as tripas do último padre".

De qualquer forma e, como destaca o historiador, esses exercícios de mando de senhor também inauguravam uma noção de colectividade a reforçar a própria concepção de comunidade – ou, algo similar a esta idéia (idem:91). Noção que proporcionava a vigilância do cumprimento das horas alheias; horas marcadas pelo sino e “confirmadas” pelo estreitamento técnico deste instrumento. Ora, ao contrário do “labor”, que se expressa na substancialização do produto, encontramos o tempo da performance – o trabalho do ator. É necessário “demonstrar” que se está a perder tempo – é necessário se expor no campo de maneira sumptuosa. Com efeito, o que pode ter começado como uma incipiente “revolta” quotidiana, expresso em lapsos e as ausências diárias, transformou-se num fardo quando as mesmas passam a fomentar a exigência de um trabalho pautado na *performance*. Ou seja, talvez e, e algum momento, todos queriam ser *Barterblies*³⁰¹ e, quando conseguiam sê-lo, impulsionavam as tensões de uma constante suspeita. O fingir que se está trabalhando, que se inicia como reação à imposição ao trabalho, passa a sugerir o fardo do fingimento do trabalho.

Aqui, uma memória filogenética de nossa espécie começa a ser reforçada – começa-se a se perder a noção do “sentido” do trabalho ao passo que o mesmo é associado a uma espécie de obrigação que, embora tenha recebido como herança a “*representação do esforço*”, é substituído por um adestramento justificado por si mesmo – o sentido do trabalho se faz no próprio trabalho. E se, anteriormente, para Aristóteles, o homem é aquele que se ocupa da razão, agora, o homem começa a se diferenciar, enquanto “espécie exemplar”, pelo próprio trabalho. Como observamos em Platão, o mercador não representava algo “impróprio” para cidade por um motivo ordinário, mas sim, porque não se esforçava. Agora, o mercador, ao cumprir as horas e ao contabilizá-las, tal como os camponeses, transforma-se no baluarte de um novo tipo de condicionamento. Ao mesmo tempo, uma relação promíscua com a preguiça seduz o músculo cansado – e seduz porque, muitas vezes, é exaltada.

³⁰¹ Termo baseado no personagem Barterbly, romance de mesmo nome do escritor inglês de Herman Melville. Trata-se de um escriturário que ao ser interpelado pelo chefe em relação às suas obrigações responde constantemente: “*I would prefer not to*”. De fato, torna-se difícil arriscar se é uma ode a indiferença ou à preguiça – ou, nem um dos casos. O importante aqui é destacar o personagem enquanto emblema da recusa ao trabalho. Para além do trabalho, Barterbly responde a mesma frase para qualquer situação, ou seja, é uma recusa geral.

Como vimos anteriormente, para Finley, toda a releitura do mundo grego e, conseqüentemente, da noção de “trabalho”, é influenciada por uma carga conceptual lapidada por duas condições necessárias: a abstração do trabalho humana a partir da abstração do seu produto³⁰² – condições essas que surgem exatamente na Idade Média. Ou seja, é justamente neste momento específico, onde o tempo começa a ser “cronometrado” primeiro pela igreja e, depois, pelo comerciante, que poderá ser possível ver as raízes do trabalho performativo e a era dos cronogramas. Pois a necessidade dos camponeses em expor o próprio trabalho, coaduna-se com a contabilização pormenorizada das horas do sino e dos relógios – tudo isto, claro, sob as peias rígidas do Senhor. A conjunção gradativa desses dois elementos articula-se na criação de um padrão de trabalho a ser atendido. São essas duas condições que possibilitam o surgimento da noção de trabalho na idade moderna³⁰³. Ao mesmo tempo e, ainda para Finley, torna-se difícil perceber tudo isto sem empreender uma releitura cultural e social destas etapas. Na verdade, muito deste insucesso é causado por certos estreitamentos: como o hábito de isolar motivações económicas como eixo explicativo do desenvolvimento da noção de trabalho; ou, isolar motivações sociais ou episódios históricos. De qualquer forma, para o historiador, a instituição do trabalho, tal como a conhecemos hoje, só se torna possível após este momento.

Entretanto, além da articulação entre a exposição do trabalho do camponês e a contabilização das horas promovidas pela igreja e pelo comerciante, urge especificar detalhes outros que possibilitaram a reformulação da idéia do trabalho a partir da noção de performance. Portanto, torna-se interessante frisar que por detrás de todo esse cortejo de condições a impulsionar certas abstrações, havia os substratos sempre presentes de uma memória inconsolável da fome e das pestes. Ora, quando Tomás de Aquino reinterpreta Aristóteles à luz de uma cristandade a fazer odes ao trabalho, está justamente a falar num mundo medieval que tenta reagir a estas condições

³⁰² Neste caso, um produto “desligado” de quem produz e que lhe toma de assalto quando já nada tem com quem o produziu, pois os produtos servem ao desejo de terceiros.

³⁰³ Historicamente falando, a instituição do trabalho assalariado é tardia e sofisticada. A própria ideia de trabalho assalariado requer dois passos conceptuais difíceis. Requer, primeiro, a abstração do trabalho do homem tanto da sua pessoa como do produto do seu trabalho. Quando se compra um objeto a um artífice independente, seja ele homem livre ou escravo com *peculium*, o que se compra não é o trabalho mas o objeto que ele produziu no seu próprio tempo e nas suas próprias condições de trabalho (...) Segundo, o sistema de trabalho assalariado requer a instauração de um método para medir o trabalho comprado, para fins de pagamento, utilizando-se para isso vulgarmente uma segunda abstração, o tempo de trabalho (idem:85-86).

“passadas”³⁰⁴. Diz-se que a “Idade Média” inicia-se por volta do século IX e “concretiza-se” enquanto “sistema feudal”³⁰⁵ a partir do século XIII (Duby, 1978)³⁰⁶, justamente quando o filósofo peripatético inicia sua produção. Este mundo, o qual retiramos as condições acima descritas e, ou, aquelas que nos interessava realçar, está, acima de tudo, vigiado pelo receio de sem número de mazelas: fome, pestes e guerras. Em grande parte, o terror causado pela fome atravessava quase todo o continente europeu – fome que, certamente, era as causas maiores da peste³⁰⁷. Ao mesmo tempo, o trabalho no campo representava o justo embate a esta ambiência catastrófica. Trabalhar e guerrear, de certa maneira, confundem-se por se tratar de um embate direto contra a morte. Porém e, muito embora o “sistema feudal” tenha sido fundado a partir de propriedades nascidas de saque e pilhagem acompanhada das “lutas” e da figura do

³⁰⁴ Na Suma Teológica, o filósofo aponta a importância do trabalho em diversos momentos, inclusive, com condenações objetiva à preguiça. Por exemplo, a questão 63 da Suma Teológica discute os descaminhos que levam os anjos à maldade e ao distanciamento com Deus. Tomás de Aquino chega à conclusão que há pecados “espirituais” e, portanto, os mesmos podem atingir os anjos. Ironicamente, conclui que, também a preguiça, é um pecado espiritual: “*Más aún. Si la soberbia y la envidia son pecados espirituales, también lo son la pereza, la avaricia y la ira. Pero los pecados espirituales son propios del espíritu, como los carnales son propios de la carne. Por lo tanto, en los ángeles no solamente puede haber soberbia y envidia, sino también pereza y avaricia*”. Ademais, na Questão 73 há toda reconfiguração do paradigmático “descanso divino”. Tomás de Aquino propõe uma releitura na qual o “descanso” não está relacionado diretamente à obra, outrossim, a um descanso em si mesmo – só possível de ser realizado por Deus. Portanto, tal descanso não é para os homens, mas sim, reservado exclusivamente ao Criador. Ao mesmo tempo, uma desvinculação entre “descanso” e “felicidade” que se torna interessante destacar. Afirma o filósofo: “*De ahí que, después de la creación de todas las cosas, no se diga: Descansó en sus obras, como si las necesitara para su felicidad; sino que se dice: Descansó de sus obras, pero descansó en sí mismo, porque se basta a sí mismo y colma todos sus deseos. Y aun cuando descansara en sí mismo desde la eternidad, sin embargo, el hecho de descansar en sí mismo*”.

³⁰⁶ Para Duby, o marxismo impingiu o estigma de que a Idade Média, caracterizada pelo “modo de produção feudal”, surge nos meandros da decadência do império carolíngio: “O feudalismo caracterizava-se, em primeiro lugar, pela decadência da autoridade real e vimos já que a incapacidade dos Carolíngios para conter os ataques do exterior tinha acelerado a dispersão do seu poder no decurso do século IX. A defesa da terra – a função primeira da realeza – passou rápida e irreversivelmente para as mãos dos príncipes locais” (1973:178). Ora, a partir do séc. XII, o legado de Carlos Magno torna-se insustentável diante de tantas invasões e guerras. Tal situação suscita a conjuntura necessária para o isolamento de “pequenas áreas” sedentas por maior segurança. Certamente, a leitura marxista elevou este quadro como uma condição geral da Europa. Porém, há sutilezas e pormenores que são específicos de cada região, desvelando a impossibilidade de generalizar a história da econômica medieval desta forma.

³⁰⁷ Afirma Duby: “De vez em quando, a subnutrição crônica agravava-se, causando mortalidade catastrófica; daqui ‘a madição penitencial’ que, a acreditar em Raul Glaber, flagelou a Europa durante três anos cerca de 1033. Não existe, contudo, nada que nos impeça de ver verdadeiros sinais de expansão nesta fome permanente e nas crises periódicas que deixavam pilhas de cadáveres por enterrar nos cruzamentos das estradas e que levavam os homens e as mulheres a comer fosse o que fosse – terra e até carne humana (...) Elas por certo representavam um desequilíbrio temporário entre os níveis da produção, as deficiências técnicas numa agricultura de sobrevivência ainda muito vulnerável ao mau tempo (‘chuvas contínuas alagaram toda a terra a ponte de durante três anos ser impossível abrir regos capazes de receber semente’) e o número de consumidores que aumentava com a população” (idem:175).

“guerreiro” como elementos de suma importância para a sobrevivência das populações, uma nova realidade começa a provocar um ligeiro contraponto. Ora, quando as lutas arrefecem, o trabalho substitui-o em grau de importância. Assim, o “sistema feudal” substitui gradativamente a espada do guerreiro pelas inovações técnicas da agricultura³⁰⁸. Ao mesmo tempo, o comércio, que o ocaso da historiografia ocidental resolveu sustentar, não nos permitia ver a intrínseca importância da contagem de tempo e das horas – seja através do sino, seja através do relógio do comerciante – para perceber um novo gênero de “disciplina” a atravessar essas figuras a enfrentar a fome e as pestes.

7. Do trabalho do ator

Vimos as abissais diferenças encontradas entre as idéias de Platão e Aristófanes e, ao mesmo tempo, entre Séneca e Plauto. O discurso dramático, visando à aceitação de um público maior, solicitava certo grau de cumplicidade diferente daquele exigido no discurso filosófico – onde o universo de leitores era composto por poucos iniciados, como bem atestada Pierre Hadot, Andrea Nightingale e, também, Michel Foucault. As peças clamavam pela aceitação direta da população – inclusive, era bem isto que garantia seu reconhecimento. Com efeito, tal disparidade continua a ocorrer ao decorrer da Idade Média, onde as indicações típicas da escolástica não se coadunavam

³⁰⁸ DUBY destaca como a figura do guerreiro e sua conseqüente substituição como “sustentáculo” da economia é gradativamente alterado e substituído pelo ritmo menos frenético e mais constante do trabalho do campo. Inclusive, é esta alteração específica que permite a irrupção do que a historiografia em geral chama de feudalismo: “Já vimos que nas fronteiras da cristandade latina, e progressivamente para leste e para sul, a existência de guerras e a sua intensificação revitalizaram uma economia baseada na captura violenta e na pilhagem, facilitaram a transferência de riqueza e criaram assim condições favoráveis de crescimento. No entanto, ao mesmo tempo, e durante décadas antes e depois do ano 1000, podemos detectar no cerne da Europa sintomas de uma nova ordenação das relações humanas” (idem:173). É esta relação, associada à participação da Igreja enquanto elemento de “coesão”, que garantirá a formação dos três estados: clero; nobreza; e camponês; que irá sustentar toda ‘mitologia’ de funcionamento do sistema feudal: “Na primeira sociedade medieval, a luta era considerada uma actividade normal e aquela em que a liberdade legal atingia a sua expressão mais elevada. Nenhum ganho era considerado mais justo do que o conseguido pela guerra. De agora em diante, e de acordo com os preceitos dos concílios de paz, já não era permitido lutar (nem manipular dinheiro, ou ter relações sexuais) a não ser dentro de limites específicos (...) O roubo de riquezas pertencentes às igrejas e aos camponeses por meio da violência militar contra o povo de Deus era assim visto cada vez mais claramente pelos que tinham vocação para a luta como um perigo para a salvação da alma (...) Ao condenar a pilhagem pela violência, a ética da Apz de Deus, em compensação, legitimou a exploração senhorial. Esta era apresentada como o preço que tinha de ser pago pela segurança que o novo regime garantia aos trabalhadores” (idem:179-180).

com o discurso inerente aos personagens do teatro medieval e pós-medieval. Portanto, convém perceber certo imaginário popular expresso por excelência nessas formas teatrais e, em seguida, pensar o conjunto de arquétipos que animam a população.

Por volta do século XIV, nasce na Itália a *Commedia Dell'Arte*, uma forma de fazer teatro presente em algumas regiões da Europa até meados do século XVIII quando, finalmente, é gradativamente substituída por outros movimentos mais formais a solicitar apresentações em teatros e salões. O universo da *Commedia Dell'Arte* vai nos mostrar o mesmo distanciamento percebido entre o mundo oficioso, das recomendações objetivas contidas em Hesíodo, e o universo de referência das populações, tão bem expresso em *Plutus*, de Aristófanes. Assim, na Idade Média, a instância oficial recomendava o trabalho – e vemos isso nos escritos de Tomás de Aquino e em cartas oficiais da igreja – ao passo que os saques e as pilhagens eram deveras comuns. Com efeito, a própria nobreza era muitas vezes fundada sob essas vias de enriquecimento rápido. Aquilo que Aristófanes questiona em *Plutus* e, da mesma maneira, as entrelinhas de Hesíodo, está presente nas figuras do teatro italiano. É a figura do *trickster*, neste caso, o Arlequim, que fascina a população. A relação promíscua entre a exaltação a Hércules e o gozo de viver a sua sombra permanece uma constante que apenas reforça o *trabalho performativo* – esforçar-se para fingir que se trabalha. Sem esquecer, de certo, quão importante é a contagem do tempo inaugurada na Idade Média para este fim específico.

De qualquer forma, o fato curioso e que merece ser aqui destacado é o ímpeto subjacente ao fenômeno da *Commedia Dell'Arte*, ou melhor, da *commedia* em si – afinal, torna-se difícil precisar tais classificações³⁰⁹. É desta forma que, para além da arquetipologia que envolve a configuração da *Commedia Dell'Arte*, Carlo Mazzone-Clementi aponta a importância de decodificar o que caracteriza a “comédia” numa amplitude maior. Mazzone-Clementi, que acompanhou de perto os meandros do teatro europeu (principalmente italiano e francês) ao decorrer do séc. XX, destacava que a *commedia* surge com redescobrimto da *performance* – na verdade, a fascinação pela força de um gênero específico de performance:

³⁰⁹ “Although we can conjecture about *commedia* in a historical framework, we cannot know what it was like. There are no existing scripts, no photos. There are only a few paintings, a few sparse descriptions, and a horde of mostly untranslated scenarios. Yet, a great interest in *commedia* continues”. (1974:59)

O apelo magnético da commedia, para mim, tem redescobrido a magia do performer: como ele trabalhava, o que ele fazia e, até certo ponto, como ele fazia (conscientemente ou não). A única forma possível é o caminho indutivo. Nós temos de começar onde estávamos” (1974:59).

A *Commedia Dell'Arte* reaproveita elementos do teatro erudito (ao menos considerado assim neste momento) das obras Plauto e Terêncio, num constante diálogo com a *Fabulae Atellanae*³¹⁰, que em suma, tratava-se de momentos “menores” que ocorriam no teatro romano do séc. III a.C.³¹¹. Porém, fazem isto impelido por um interesse muito preciso: a obtenção de lucro a partir de um diálogo direto com o povo – diálogo este a ser efectuado a partir dos próprios elementos carnavalescos encontrados nas festas populares:

Lea acredita que as primeiras trupes permanentes de atores profissionais, motivadas tanto pelo lucro financeiro como pelo senso teatral, revestiram a commedia erudita e os entretenimentos carnavalescos de aspectos amadores das peças renascentistas, que por sua vez copiavam Plautus e Terencio e pilhavam outras fontes como Boccaccio. (Katritzky: 2006:34).

Ao mesmo tempo, urge precisar os meandros do falecimento deste gênero de teatro e a irrupção do que será mais tarde apontado como o “trabalho do ator”. Ora, a *Commedia Dell'Arte* não estrutura suas apresentações a partir de textos! Tratava-se uma forma bastante improvisada³¹² do fazer teatral – forma esta que se confrontava constantemente com as reacções diretas do público. A decadência desta forma teatral se dá quando determinados autores, tais como Carlo Goldoni³¹³ e Ruvante, começam a fazer textos “guias” a regular os roteiros e as performances. Mas e, ainda assim, por se tratar dum teatro mais popular, terminará por exercer certa influência (ainda que seja reativa) ao que será produzido posteriormente – e, da mesma forma, se transformará em dramaturgia quando da sua decadência. Por fim, a *Commedia Dell'Arte* deixa de ser um teatro de improviso, de rua, perdendo suas fundamentais características – porém,

³¹⁰ Em grande parte filha do declínio do teatro romano e da comédia romana.

³¹¹ “The whole history of the commedia-as Kathleen Lea has shown in her massive study of the subject-tended, from its origins in the Atellanae Fabulae of the third century B.C. to its emergence in full flower in sixteenthcentury Italy, to catch and to crystallize in formal patterns those basic situations and character types that lie at the heart of all theater, including the Shakespearean”.

³¹² Aqui há dois elementos interessantes: o *cannovacci* que era roteiro preestabelecido no qual todos os atores já conheciam previamente; e os *lazzi*, que eram pequenas cenas cómicas já prontas que entravam ou não nas apresentações. Às vezes os atores eram conhecidos não só pela personagem mas pela execução de *lazzis* famosos.

³¹³ A principal obra de Goldoni, *Arlequim Servidor de Dois Amos*, cujo título original é *Il servitore di due padroni*, é publicada em 1745. O sucesso da obra permite-nos ver, igualmente, o sucesso do “trickster”.

exercendo ainda forte influência sob as formas teatrais subsequentes (muito embora “influência” seja um termo muito forte para identificar a relação que gostaríamos de indicar). Assim, a explosão da *commedia* – nas palavras de Mazoonne-Clementi, a redescoberta da força expressiva da *performance* – influenciará o teatro clássico francês (ainda que de forma bastante pontual). Tudo isto estará bem expresso nos excessos do teatro de Molière, onde os personagens apresentam-se como semi-caricaturas a acusar, através do humor, nossos defeitos incorrigíveis. Em Molière a clareza com que os personagens são expostos, permite a imediata percepção do público acerca das diversas motivações dos mesmos. Trata-se, certamente, da mesma “clareza” sintomática tão presente nas apresentações da *Commedia Dell’Arte*, onde o caráter frenético das apresentações, ocorridas de forma sempre improvisada na caoticidade urbana, exigiam uma “transparência” absurda a anunciar cada personagem de forma emblemática.

Contudo, mais tarde, no auge do realismo/formalismo russo, no final do Séc. XIX, as incursões “naturalistas” de Anton Tchekhov e Maximo Gorki clamam por uma aproximação entre as letras e o mundo – pretensão a qual Émile Zola estava igualmente envolvido. E, certamente, tais ferramentas semi-caricaturais utilizadas para apresentação dos personagens passam a se tornar descompassadas com as exigências de uma literatura a buscar a transposição das sutilezas do real. Aqui, encontramos um momento de tensão: as expressões exageradas, típicas da “*commedia*”, precisam ser encarnadas no coração dos homens sob um exercício profundo. Dois universos aparentemente incontornáveis: a caricatura do real, tão explícita na *commedia* e, por outro lado, a “séria” e exata realidade desejada pelo formalismo russo – embriagar-se do real sob o peso da caricatura ou caricaturar o real sob o peso da *commedia*. Tal descompasso será resolvido sob um conjunto de exercícios propostos por Constantin Stanislávski – a exigência de sentir a “*commedia*” como real através do “trabalho do ator”. A *performance*, pela primeira vez, passa a se confundir oficialmente com “trabalho”.

Assim, para além dos “exageros” estéticos do teatro clássico francês; para além do reinado de Molière, surge essa figura emblemática para identificar os germes que iniciarão a *era dos cronogramas e das metas do absurdo*. É imerso nesta ambiência que, com imensa satisfação, destacamos a figura de Constantin Stanislávski a levantar-se contra o “teatro das divas” – o teatro francês clássico; o exagero da ação, mesmo porque, este último tampouco representava a “realidade”. Surge uma tentativa de expurgar toda “expressão exagerada” que, certamente, personifica a herança da *Commedia Dell’Arte*, mesmo porque, esta última fazia a comédia para rua e,

Stanislávski fazia para o “palco”. Ademais, a partir da influência de todo um cortejo da literatura russa (Tchekhov se transforma em seu principal parceiro), Stanislávski irrompe uma nova forma de “perceber” o real – ou e, ao menos, “compreender” a forma como o real é representado.

Primeiro e, antes do mais, Stanislávski surge a “inovar” a dramaturgia mundial por formular as premissas de um *teatro realista* a acompanhar a tendência da literatura da época. Dentre outros pormenores, começa a fazer uso da iluminação e, mais que isto, aproxima o gesto e o trabalhado do ator ao gesto cotidiano – que na verdade, é uma tentativa de aproximação (com efeito, se fosse uma simples imitação o palco não apareceria).

Ora, o que faz Stanislávski, afinal? Ele procura desenvolver um método no intuito de chegar a uma representação perfeita (genial). Porque e, para ele, os grandes atores proporcionavam momentos sublimes – momentos que ele gostaria de reproduzir de uma forma segura através de uma constante sistematização. Antes do mais, há dois momentos dentro do “sistema” de Stanislavski: Primeiro, ele dá ênfase à psicologia e às emoções; e, num segundo momento, ele dá ênfase às acções físicas, sobretudo ao final de sua carreira. Na verdade, a obsessão particular de Stanislavski incide na intensificação das emoções a partir da utilização de uma reprodução emotiva “disciplinada”. Acreditava numa “transposição” de emoções que fizesse reluzir uma atuação específica – uma “verdade” disciplinada:

Neste caso, disse o Diretor, procuremos resolver o problema indiretamente. Antes de mais nada, diga-me, na vida real, o que é que lhe fala mais à sensibilidade? O que desperta, com mais frequência do que qualquer outra coisa, os seus sentimentos – seu medo? Sua alegria? (...) Se eu lhe perguntar uma coisa perfeitamente simples: hoje faz frio? – antes de responder, mesmo com um “sim” ou “não faz frio”, vocês, nas suas imaginações, terão de voltar à rua e lembrar como vieram, a pé ou por algum transporte (Stanislavski, 1988: 95-97)

O objetivo é intensificar uma cena a partir dessa transposição de sensações num jogo de psicologia frenético. Assim, uma contribuição do “sistema” de Stanislavski, se consiste num método psicológico baseado em diversas componentes, tais como: *fé cénica; se mágico; circunstâncias dadas*; e etc. Sua ânsia de método, por vezes exagerada, tem a pretensão de, inclusive, construir um método para “imaginação”. E, num tom pedagógico de excessiva disciplina afirma o encenador: “*Hoje continuamos com os mesmos exercícios para desenvolvermos nossas imaginações*” (1988:93). A nossa arte é realizada, como diz Stanislávski: “*para o homem, pelo homem e sobre o*

homem” (Introdução, XIX). A partir da obsessão a uma espécie de “representação” metodologicamente acertada, o teatro confunde-se com o próprio trabalho. Agora, *o teatro é o trabalho do espírito humano de forma estética*.

Mais tarde, é Vsevolod Emilevich Meyerhold, aluno e discípulo de Stanislávski, que levará o formalismo russo às últimas consequências. Contudo, apesar de intensificar os postulados de Stanislavski, ele contraria alguma de suas principais idéias, pois Meyerhold, para obter a atuação exemplar, prioriza a ação física em detrimento do “estado mental”. Urge identificar tal inversão com um simples exemplo: Em Stanislávski o sujeito vê o urso, sente medo e, em seguida, corre. Em Meyerhold o sujeito vê o urso, corre e, em seguida, sente medo – sendo assim, é a ação física que suscita o estado mental, ou seja, ele abre mão do “método psicológico” preconizado por Stanislávski. Curiosamente, mais tarde, o próprio Stanislavski abraçará a “inversão” proposta por Meyerhold. Sendo assim, a própria “emoção”, esta que tenta erigir a interpretação perfeita, será estimulada por uma espécie de esforço físico e laboral que nos remete, de imediato, à própria valorização da figura do “trabalhador” apontada por Jünger.

O panorama dramaturgico apontado acima se coaduna com um mundo, tão bem descrito por Hegel e Jünger, que oficializa a figura do trabalhador enquanto grande arquétipo redentor da humanidade. É neste contexto que a expressão do encenador Stanislávski, “*o trabalho do actor*”³¹⁴, se torna tão interessante, pois é justamente o “trabalho encenado”, típico do mundo contemporâneo, que preocupará Cossery. Trata-se duma expressão a imiscuir trabalho e performance numa instância claustrofóbica: pois o fingimento do sentimento, que iria poupar o trabalho duma mecânica exaustiva, acaba por suscitar tanto ou mais trabalho que o próprio exercício mecânico-expressivo. Porque e, de fato, neste momento, atuar é um trabalho. Ou, trabalhar é uma atuação – ao menos, as coisas são estancadas desta forma.

O irônico é: atuar, anteriormente, também era um trabalho. E, ao nos debruçarmos sobre o “momento Stanislavski” desvelamos uma realidade que, a partir do século XX, tornar-se-á plena de significado. Ora, interessa nos aqui dois saltos: Primeiro, a possibilidade de *auto engano* a partir de um teatro que se pretende realista – quer dizer, extrair uma impressão “real” a partir de um vínculo esquisito de sensações: Minha encenação é grandiosa porque, a partir de uma transposição de emoções, consigo

³¹⁴ Работа Актера над Собой

“convencer” o público – e, quando convenço este último, convenço a mim próprio que senti o que senti. Entretanto, a pergunta subjacente à obsessão de Stanilavski é: “como pretende convencer-se?”. Na verdade, como pretende acreditar em si mesmo?! Bem, convencendo os demais, não?!

- É uma pena gastar seu tempo com uma finalidade tão triste. Como pretende convencer-se?
- Representarei, só para mim, algum papel trágico.
- Que papel? Otelo?
- Oh, não! Respondi. Não posso representar Otelo no meu quarto, cada canto está repleto de evocações e isso apenas me levaria a representar o que já fiz.

(Stanilavski, idem: 88).

Dessa forma, “A Preparação do Ator”, uma das principais obras de Stanislavski, apresenta-nos um manual sobre como livrar o ator do medo, manual para fazê-lo superar seus receios ao enfrentar o público. Na verdade, trata-se de um manual de sobrevivência do ator ao melhor estilo “a arte da guerra” do general Sun Tzu. Segundo, interessa aqui o vínculo entre o espírito e o trabalho a partir da performance – algo que é instaurado, por excelência, a partir das intensificações e releituras do método de Stanilavski por Meyerhold.

8. Canhões como fogos de artifício

Em nenhum momento da história do pensamento o “trabalho” ganhou proporções tão faraônicas como na obra de Hegel. Subjaz à obra de Hegel a eterna pergunta: é possível pensar o homem sem o trabalho? E, ao mesmo tempo, quais são os entraves para o exercício do “esforço”? A preguiça? O ócio? Diferentemente de Jünger, para quem o trabalho serve de mote para descrever um “momento” do espírito humano, em Hegel encontramos todo o legado da filosofia ocidental a resolver suas contradições na ação, no trabalho, e, também, na crítica a filosofia enquanto simples contemplação – salvo ser a contemplação um “ócio esforçado”, fruto do trabalho, e não àquilo que

Hegel chama de *tragheit* (preguiça em estado puro). Todo este empreendimento filosófico inicial, levado a cabo pelos gregos, não se constitui, ainda, numa atividade realmente filosófica, pois o “ócio”, mesmo esforçado, ainda se insere num estágio contemplativo da natureza. Em Hegel, importa justificar, a todo o momento, a importância da dimensão do trabalho na própria constituição do homem – tal exposição encontra-se, por excelência, em certos momentos emblemáticos da Fenomenologia do Espírito.

Através do suor de uma contemplação rigorosamente disciplinada, Hegel percebe-se revelado pelo próprio processo de criação de seu sistema: a Fenomenologia é, em suma, um corpus textual construído com imenso esforço. A revelação do absoluto a partir das inúmeras expressões típicas do *zeitgeist* de sua época parecem mesmo revelar que o trabalho se torna tudo a partir de sua própria revelação. *E, ironicamente, todo o empreendimento para construir seu sistema é a própria expressão do que ele procurou revelar.* Neste sentido, o faraônico empreendimento hegliano é somente e tão-somente um filho do seu tempo – uma grande peça a manifestar a força do trabalho. A própria leitura de sua obra exige uma dedicação específica – ler Hegel é um empreendimento que requer esforço³¹⁵. E, para Hegel, aqueles que se esquivam à revelação deste universo são ora infelizes não assumidos ora inefáveis incompletos. Só há trabalho. Só a mundo possível sob o fio incontornável do esforço.

Há um momento na obra de Alexander Kojève, *Introduction à La Lecture de Hegel* (2003), que o autor tenta recriar o impacto que o império da técnica, filho do “trabalho humano”, exerceu na mente de Hegel. Essas linhas são muito curiosas³¹⁶ – Kojève imagina Hegel trancado em seu quarto a tentar encontrar as palavras correctas. Embora

³¹⁵ Kojève insiste deveras na importância de reconhecer tal dificuldade: “*Or, au cours des années, j’ai lu trois fois cet écrit d’un bout à l’autre sans rien comprendre (car ne pas y comprendre tout, c’est n’y comprendre rien)*” (1990:32). Na mesma obra, mais adiante, reforça o autor: “*Mais en fait, en dépit de tous ces efforts, le texte de la Phénoménologie reste d’un accès extrêmement difficile*” (idem:72).

³¹⁶ “*Tout d’abord, c’est un homme en chair et en os, qui se sait être tel. Ensuite, cet homme ne plane pas dans le vide. Il est assis sur un chaise, devant une table, écrivant avec une plume sur du papier. Et il sait que tous ces objets ne sont pas tombés du ciel; il sait que ce sont là des produits de ce quelque chose qu’on appelle travail humain. Il sait aussi que ce travail s’effectue dans un Monde humain, au sein d’une Nature, dont il fait lui-même partie. Et ce Monde est présent dans son esprit au moment exemple, il entend des bruits venant de loin. Mais il n’entend pas seulement des bruits. Il sait encore que ces bruits sont des coups de canon, et il sait que les canon sont eux aussi des produits d’un Travail, fabriqués cette fois en vue d’une Lutte à mort entre les hommes. Mais il y a plus. Il sait que ce qu’il entend ce sont les coups tirés par les canons de Napoléon à la bataille d’Iéna. Il sait donc qu’il vit dans un Monde où agit Napoléon*” (2003:163).

não nos diga isto, temos a impressão que o filósofo está sentado num andar muito alto, num local onde pode vislumbrar todas as consequências do ancestral furto prometeico. Estarrecido com uma visão tão majestosa, Hegel não compreende ao certo como os demais não conseguem vislumbrar o ápice da história humana, como não conseguem, em suma, apreciar o espetáculo. Do momento em que se partiu a primeira árvore, ao momento em que se apertou o gatilho de sem número de canhões, o homem “talhou”, incansavelmente, o próprio espírito³¹⁷. E fê-lo pela vontade de superar a distância entre o mundo dado e a mente; fê-lo pela obsessão de compor um casamento genuíno entre nossa intromissão e o que nos foi ofertado. Nossa singularidade advém do desejo (*begierde*), porém, não um desejo qualquer – o qual os animais também possuem – mas sim, um desejo que possibilita o próprio distanciamento necessário para a auto contemplação. E Hegel, claro, parece apaixonado por essa epopéia onde o meditar e a espada dialoga sob a égide do trabalho.

De que forma isto ocorre no pensamento de Hegel? Bem, os animais têm fome e saciam seu desejo a partir do que lhes é dado. Um insecto rói uma folha – destrói o que lhe fora ofertado e vislumbra a própria diferença a partir deste confronto: *Insecto a devorar a folha*. Trata-se de um desejo biológico a “destruir” o dado natural. Portanto, no momento em que os animais saciam esse desejo, elevam-se acima do dado e contemplam a diferença sob o viés de um “sentimento-de-si” (*Selbst-gefühl*). Contudo, aquilo que os homens possuem, ou seja, a “consciência-de-si” (*Selbst-bewusstsein*), só é possível a partir de um movimento mais profundo. Primeiro, é preciso que desejemos, claro. Segundo, que o desejo se lance em direcção a um “não ser” – isto porque, ao se dirigir ao “não ser”, a superação não ocorre pela diferença, mas sim, faz com que “dois desejos” se entremochem. Eis o “salto” fundamental para compreensão do “ato” enquanto momento imprescindível do sistema de Hegel. O Ser (que está vazio de significado e deseja a autorealização, ou seja, que é negatividade), ao se dirigir a um “não Ser”, encontra o “mesmo” no “outro”. Ao encontrar o mesmo no outro, volta-se para a própria morada e vislumbra a si-mesmo através da “consciência-de-si” (*Selbst-bewusstsein*). Porém, por que um insecto não carrega a possibilidade de iniciar essa empreitada? Bem, os homens são os únicos que querem ser reconhecidos. E, tal reconhecimento, através consciência-de-si, só ocorre num campo onde esse entremochamento

³¹⁷ “*Évolution historique. Car ce qui change en fonction du Travail, ce n`est pas seulement le monde naturel; c`est – et même surtout – l`Homme lui-même*” (idem:179).

de desejos seja possível, ou seja, no seio do *volk* (o povo). A importância do “ato humano” se dá nos seguintes termos: Sinto-me vazio! Este vazio se depara com outro vazio – que não é diferença, e, como tal, não possibilita minha libertação pela singularidade; ou seja, não sou reconhecido enquanto “diferente”. Portanto e, diferentemente do insecto, que vislumbra a própria diferença ao destruir a folha, o homem não vislumbra a diferença no entrelaço entre “não seres”, mas, só vislumbra a diferença na destruição do “não ser” do outro, que, neste caso, é o próprio desejo de ser reconhecido. Mas, situado nesse entrelaço, vislumbro a mim próprio, tomo consciência de minha singularidade. Porém, para que esta última seja efectiva, preciso da fiança do reconhecimento alheio – fiança que pago com a concretude de minhas acções, fiança que pago com a destruição do desejo do outro, fiança que pago com a submissão do outro perante a transformação suscitada por minhas acções. Portanto, a História, para Hegel, não é mais que eterno jogo de reconhecimento, um jogo que a esquivava só acarreta infelicidade. Aqui, entramos num momento histórico em que o “ócio” está inteiramente fora de cena.

Este desfile de gestos, todos ao encontro desse objetivo comum, já era perceptível na ânsia estóica que se entediava ao não “agir”. Porque o homem carrega sua singularidade no ato de desejar (*begierde*) e concretizar o mesmo desejo pela ação. Afirma Hegel:

Mas essa igualdade-consigo-mesmo do pensar é apenas a pura forma na qual nada se determina. Por isso os termos universais do verdadeiro e do bem, da sabedoria e da virtude, onde o estoicismo tem de parar, de certa são geralmente edificantes; mas como de fato não pode chegar a nenhuma expansão do conteúdo, começam logo a produzir tédio (1988:137).

A mesma problemática é perceptível na ânsia cética que se frustrava ao escolher a indiferença – pois, a citada “expansão do conteúdo” só ocorre na ação; a inexistência desta última não implementa a “verdadeira vida”³¹⁸. Ação, ou melhor, movimento, é a única via de realização possível – aquele que permanece nas palavras está condenado a não se realizar. Mas, neste momento, tal como uma criança extremamente empolgado, Hegel escuta os tiros de canhões como se fossem fogos de artifício a confirmar seu

³¹⁸ “A liberdade no pensamento tem somente o puro pensamento por sua verdade; e verdade sem a implementação da vida. Por isso é ainda só o conceito de liberdade, não a própria liberdade viva” (1988:136).

“sistema”. Os canhões são como bonecos carnavalescos de um mundo sério. E os soldados, para Hegel, os brincantes que carregam o estandarte deste mesmo universo a ser vislumbrado. Quem é Hegel? Aquele que vai revelar tudo³¹⁹ a partir de um espanto com as expressões maiores do trabalho.

Através das ferramentas do trabalho Hegel indica a forma adequada de vislumbrar a sutura entre subjectividade e objetividade. A dissolução do “cogito” cartesiano, enquanto instância estanque e fundante a experimentar tudo aquilo que lhe interpela, é desfragmentada no seio de uma concepção de homem enquanto “ato”. Em suma, não existe realização, ou seja, não existe dissolução dessa dicotomia, sem a via do trabalho. É sob a égide de um fluxo incessante entre a negação e a construção, que o homem se identifica e se afirma. A única forma de superar o “espírito imediato”³²⁰, por sua vez fomentado pelo saber sensível, é a partir de uma sutura entre o Eu que nos é dado e o Eu “agregador” e “revelador” do saber sensível a partir de um imbricamento que se realizará no próprio Eu. Afirma Hegel na *Fenomenologia do Espírito*³²¹: “Eu sou Eu, no sentido de que o Eu para mim é objeto (...) é o objeto único, é toda a realidade e presença” (1988: 153). Entretanto, para que este “casamento”, fruto da negação de uma negação, possa ocorrer a fundar a realidade em comunhão com este Eu, deve haver, necessariamente, ação – uma ação de negação o que nos é dado. Esta última, não pode se limitar a palavras – aqui, ação tem um sentido “material”. Em Hegel, discurso é uma ação limitada. É por este motivo que, para o filósofo, falharam os estóicos, cétricos, cristãos, e, mais tarde, seus contemporâneos do idealismo alemão e as demais correntes da filosofia moderna. Estes últimos limitavam-se a apontar os equívocos humanos sem promover a atuação necessária. Portanto e, na contemporaneidade de Hegel, há três “grupos” ou “figuras” que, ao se limitarem ao discurso, mergulham na “consciência infeliz” – aquela que não se realiza jamais (Kojève, 1988). Tais atitudes existenciais, intrínsecas ao homem da *begierde* (desejo), são tentativas frustradas de saciar a fome

³¹⁹ Kojève, talvez animado por ligeira ironia, fala por Hegel sob uma indumentária pretensiosa: “*Je ne suis pas seulement un être pensant. Je suis porteur d’un Savoir absolu. Et ce Savoir est actuellement, au moment où je pense, incarné en moi, - Hegel. Donc: je ne suis pas seulement un être pensant; je suis encore – et avant tout – Hegel*” (Kojève, 2003:163).

³²⁰ “[*Dies Wedern*] O que esta “Fenomenologia do Espírito” apresenta é o vir-a-ser da ciência em geral ou do saber. O saber, como é inicialmente – ou o espírito imediato – é algo carente-de-espírito: a consciência sensível” (Hegel, 1988:35).

³²¹ Utilizamos a tradução brasileira da obra *Phänomenologie des Geistes* publicada originalmente em 1806.

humana de “transformação” – fome que o distingue enquanto criatura diferenciada das demais. Primeiro, há o *homem da razão*, que simplesmente se frustra por não se reconhecer no trabalho³²². Segundo, há o *homem do coração terno*, que se isola nas suas próprias críticas e não põe em práticas suas próprias palavras, limitando-se a viver na utopia³²³. Terceiro, há o “*homem da virtude*”, que embora atue, o faz de forma limitada³²⁴. Na verdade, para Hegel, quaisquer palavras arremessadas tornam-se rarefeitas e frustrantes se não se refletirem, de forma prática, no *Volk* (povo). Dessa forma, todas as expressões dos “tipos” que carregam a marca da “consciência infeliz” são perpassadas por este problema: Só realizam até um ponto muito determinado, àquele onde a ação negadora é esquecida, ou, para ser mais específico, é desprezada. Com efeito, esse desprezo promove a frustração tanto do *homem da razão*; quanto do *homem de coração terno* e do *homem da virtude*³²⁵.

Não é difícil perceber que, neste momento, não há espaço para o ócio; não há espaço para a “não ação”. E, ao mesmo tempo, deparamo-nos com um momento em que, de forma assumida, *meu trabalho só interessa enquanto reconhecimento*. Ora, neste ponto específico, não é difícil pensar que Hegel lança mão de uma atitude deveras teatral: O trabalho é expressão do reconhecimento do público (*volk* em Hegel) – meu esforço visa o reconhecimento do Outro; é neste (re)conhecimento que me singularizo. E, dessa forma, Stanislávski fala como Hegel quando vincula o “se convencer” a partir da fiança do público. Dessa forma, na obra de Hegel, entre o “reconhecimento” e a “transformação”, não sabemos qual é a instância que o trabalho mais interessa fomentar. Para além de um simples estreitamento entre as noções de “reconhecimento” que perpassam os princípios do “sistema” de Stanislávski e o “sistema” de Hegel, este último vê na ação mais que o emanar do “trabalho”. Aqui, é necessário ter em mente

³²² “L’Homme-de-la-Raison vit donc en société comme s’il était seul au monde, bien qu’il sache qu’il vive en société (...) Celui qui n’a pas ‘encore’ participé à la vie sociale” (Kojève, idem:84).

³²³ “L’Homme-au-‘coeur tendre’: chez lui il y a une critique de la Société; critique purement verbale, mais c’est déjà une ‘action’, puisque négation. Il est plus actif, donc plus conscient, ou plus ‘vrai’, que l’Homme-du-plaisir” (Kojève, idem:87).

³²⁴ “L’Homme-de-la-vertu donne toute valeur au particulier tel qu’il est dans sa lutte contre le Weltlauf; par conséquent, il ne veut pas change, au fond, la société donnée. Il ne veut pas être victorieux, car sa victoire supprimerait sa réalité en tant que lutteur, c’est-à-dire sa valeur. L’idéal reste irréel” (idem:89).

³²⁵ Ora, é mister lembrar que essas três figuras, apontadas por Hegel na sessão B da *Fenomenologia do Espírito*, tenham sido pouco abordadas em estudos subsequentes. Isto porque, se o discurso do trabalho parecia tão crucial na obra do autor, perguntamo-nos onde estaria o discurso de sua própria negação objetiva, ou seja, à esquiwa ao mesmo.

que, na obra de Hegel, há uma instância estética do “movimento” atravessada pela noção de belo e feio. Bem, onde queremos chegar com isto? Visto que, em Hegel, aquilo que se desvela no tempo histórico a partir da íntima relação com seu conceito é a própria manifestação do real, o que se pode considerar “feio” em termos de “ação” e movimento? Ora, em suas lições de estética Hegel destaca o “asqueroso” movimento das cobras como uma “emanação” do feio. As cobras causam-nos certa náusea por coisificarem a essente realidade da preguiça: o movimento feio, pavoroso:

Assim, por exemplo, o animal preguiçoso, que se arrasta de maneira fastidiosa e cujo comportamento inteiro representa a incapacidade de movimento e atividade rápida. A mobilidade anuncia precisamente a idealidade superior da vida. Portanto, não podemos encontrar belos anfíbios, algumas classes de peixes, os crocodilos, as rãs, diversas classes de insetos e etc. Em particular, certos seres híbridos que constituem a transição de uma determinada forma a outra, certamente chamaram a atenção, mas por nos parecerem feios, por exemplo, o ornitorrinco, que é uma mistura de pássaro e animal quadrúpede (Hegel, 1988:119).

Por conseguinte, o belo é o que se move com graça e ligeireza – como os animais mais ágeis. Neste sentido, não é difícil perceber o encanto de Hegel ao contemplar a marcha napoleónica e ouvir, com excessivo ânimo, os tiros de canhão da batalha de Iena: “Sabe-se ainda que esses barulhos são de tiros de canhão, e sabe-se que os canhões são também produtos de um Trabalho, fabricados, dessa vez, em vista de uma luta mortal entre os homens” (Kojève, 2003:163).

O movimento é ágil, é graça e, ao mesmo tempo, é “força”; o movimento lento, da preguiça, da esquiva ao trabalho, é a representação do feio – é asqueroso como uma cobra. Trabalho é ação de luta para o reconhecimento, noção que, como vimos, está presente no “sistema” de Stanislávski (o qual não cita Hegel). A preguiça (*tragheit*) deve ser extirpada como representação de um estágio já ultrapassado. Na verdade, certas nuances do atrelamento entre o belo e o gesto forte e gracioso, constituem um momento que desvela uma noção de “trabalho” quase dramaturgica na obra de Hegel – não é à toa que o filósofo encarregado de “revelar” o conhecimento absoluto aos homens tenha se dedicado exaustivamente à apreciação estética. Há, de certa forma, um acúmulo de uma “memória colectiva” a vazar por todo lado – uma ressonância sustentadas por sinais comuns a atravessar todo um período histórico; nas palavras do biólogo Rupert Sheldrake, uma espécie *ressonância mórfica*. De qualquer forma, em Hegel, o ócio³²⁶

³²⁶ Mas, na obra de Hegel, como tratar o problema do ócio? Afinal, o homem que não age é sempre condenado. Talvez, Hegel tenha substituído “ócio” por quietude – aquela que expressa as belas formas dos anjos e santos. Essa “quietude” já seria a expressão de todo um trabalho já realizado. Uma espécie de

não pode representar nada para além de irrealização e negação da “negatividade” necessária que põe o homem numa instância diversa dos demais animais. Afinal, ele é homem a proporção que nega o que lhe foi dado – nega pela alteração; altera pelo trabalho.

Certamente, para Hegel, posicionar de encontro a isto é experimentar os germes da desonra e da frustração. E, para além da expressão estética, a recusa ao trabalho é a própria ruína do homem, o falecimento da sociedade:

Quando um grande número de indivíduos desce além do mínimo de subsistência que por si mesmo se mostra como o que é normalmente necessário a um membro de uma sociedade, se esses indivíduos perdem, assim, o sentimento do direito, da legalidade e da honra de existirem graças à sua própria atividade e ao seu próprio trabalho, assiste-se então à formação de uma plebe e, ao mesmo tempo, a uma maior facilidade para concentrar em poucas mãos riquezas desproporcionadas. Se se impuser à classe rica o encargo de diretamente manter no nível vulgar de vida a classe reduzida à miséria, ou se, por uma forma qualquer de propriedade pública (ricos hospitais, fundações, mosteiros), diretamente se fornecerem os meios, a subsistência ficará assegurada aos miseráveis sem que tenham de recorrer ao trabalho, o que é contrário ao princípio da sociedade civil e ao sentimento individual de independência e honra. **Se, pelo contrário, o viver lhes for assegurado pelo trabalho, dando-lhes condições de o obter, a quantidade de produtos aumentará então num excesso que, à falta de consumidores correspondentes pois eles mesmos são os produtores, constitui precisamente o mal que assim cresce duplamente.** Deste modo se mostra que, apesar do seu excesso de riqueza, não é a sociedade civil suficientemente rica, isto é: na sua riqueza, não possui a sociedade civil bens suficientes para pagar o tributo ao excesso de miséria e à sua conseqüente plebe. *Nota* - Estes fenómenos podem ser estudados em larga escala no exemplo inglês, com os resultados que tiveram o imposto dos pobres, as inúmeras fundações, a beneficência privada e, enfim, como condição de tudo isso, a supressão das corporações. O meio que se revelou mais eficaz contra a pobreza, bem como contra o desaparecimento da honra e do pudor, bases subjetivas da sociedade, e contra a preguiça e a dissipação que originam a plebe, foi, sobretudo na Escócia, abandonar os pobres ao seu destino e entregá-los à mendicidade pública (1997: 208-209, grifo nosso – princípios de filosofia do direito, Martins fontes).

Antes de Nietzsche, Hegel havia profetizado a morte de Deus; e aqui, o profeta acerta mais uma vez. Ora, urge lembrar que, após os escritos proféticos de Hegel, o mundo é de fato abraçado pela figura do trabalhador. Esta última irrompe com tal força que, necessariamente, os homens farão uma reverência diária à mesma. Aqui, estamos num mundo onde Calvino não estaria a afirmar nada de novo ao promulgar uma edificação do espírito a partir do trabalho. Aqui, Weber já acusa com demasiada

direito ao descanso – uma realização espiritual já plena. Nesse sentido, nada tem a ver com um embate e um enfrentamento ao mundo (objetivo maior de Cossery). Diz Hegel sobre a quietude dos anjos e demais figuras do além mundo: “*Según lo que hay indicado antes, también aqui hemos de decir que la pureza suprema del ideal sólo podrá consistir en que los dioses; en que Cristo, los apóstoles, los santos, los penitentes, y devotos sean puestos ante nosotros quietud y satisfacción, en una quietud que no esta afectada por el terrestre, con la indignancia y el impulso de sus múltiples lazos, luchas y oposiciones*” (1988:158).

precisão quão importante foi para a noção de trabalho e, por conseguinte, para o próprio desenvolvimento do capitalismo, um vínculo inseparável entre o espírito e o trabalho a partir de um conjunto de noções resignificadas de ascese e auto-superação. A explosão do desenvolvimento técnico caminha pelas ruas como polícia a calar a boca dos descontentes. Impossível negar a desenfreada transformação.

Os impactos do avanço técnico e, ao mesmo tempo, a subsequente e crescente importância da figura do “trabalhador”, a saber, o baluarte e representante do mundo da técnica, foram percebidos, de uma maneira muito especial em 1932, quando Ernest Jünger publica *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*³²⁷. Na obra, Jünger aponta o surgimento de uma nova realidade. Uma realidade onde não existem contrários, realidade a qual existe apenas o *trabalho*. Tudo fora cooptado pela “figura”³²⁸ do trabalhador, uma espécie de arquétipo encarnado num jogo cosmológico que se situa para além da consciência humana (daí a imensa diferença com os arquétipos) ligeiramente tirânico. É importante ter em mente que o uso da palavra “tirania” não nos deve remeter a uma instância axiológica sustentada por uma figura ditatorial, outrossim, a percepção de que absolutamente tudo emana desta “força”. Ademais, convém perceber que se trata de uma “tirania libertária”, isto porque, a noção de “trabalho” indicada por Jünger está acima dos estados, acima da moral, ou acima de qualquer esquema dicotómico frágil ao movimento redentor do mesmo:

³²⁷ Utilizamos a tradução portuguesa intitulada: *O Trabalhador – Domínio e Figura* (2003).

³²⁸ Os arquétipos permanecem na consciência e são resignificados a partir dos diversos códigos culturais. Encontramos esta premissa geral em quase todos aqueles que participavam do Círculo de Eranus, aí, poderíamos incluir Mircea Eliade; Carl Gustav Jung; Joseph Campbell, Karl Kerényi, dentre outros (reconhecemos que Rudolf Otto e Gilbert Durand ‘encarnam’ o arquétipo; mas, sob uma instância humana). Ora, não é isto que acontece com a “figura” na obra de Junger. Para a devida compreensão do trabalhador que irrompe em sua obra é necessário apreender esta sutil diferença. A figura está em permanência no mundo dado, ou seja, não há diferença entre o real e a figura – neste momento, Junger parece-nos deveras hegliano, pois, em Hegel, também não há diferença entre tempo e conceito: “*En ce qui concerne le Temps, disait Hegel, il est le Concept lui-même qui existe-empiriquement*” (Kojève, 1990:173). A figura é real. Diz Junger num dos momentos em que tenta esclarecer este conceito em sua obra: “Em relação à figura, é preciso libertar-se do pensamento do desenvolvimento, o qual penetra completamente a nossa era em nada menos do que o seu modo de observação psicológico e moral. Uma figura é, e nenhum desenvolvimento a acrescenta ou diminui. A história do desenvolvimento não é por isso história da figura, mas, no máximo, o seu comentário dinâmico. O desenvolvimento conhece o início e o fim, o nascimento e a morte, dos quais a figura está privada. Do mesmo modo que a figura do homem era antes do nascimento e será do tempo e das mudanças das quais parece brotar. Os seus recursos são maiores, a sua fecundidade é imediata. A história não produz quaisquer figuras, mas muda-se com a figura. Ela é a tradição a si mesma se dá um poder vencedor. É assim que as famílias romanas retrocediam a sua origem até aos semideuses, e é assim também que se terá de escrever sobre a figura do trabalhador a partir de uma nova história” (idem:101).

Nos exércitos modernos, armados com os últimos meios técnicos, já não esgrima uma classe guerreira pertencente a um estado que se serve destes meios técnicos, mas estes exércitos são a expressão guerreira que a figura do trabalhador se concede (...) O camponês que, em vez de com cavalos, começa a trabalhar com forças de cavalos a vapor, já não pertence a nenhum estado. Ele é trabalhador sob condições particulares, e actua na destruição da ordem dos estados tanto como os seus antepassados que imediatamente se entregaram à indústria. O novo questionamento ao qual se vê submetido consiste para ele, não menos do que para o trabalhador industrial, em representar a figura do trabalhador ou em desaparecer” (idem:97).

Instaura-se uma realidade a qual “*as reivindicações do trabalhador ultrapassam todas as reivindicações dos estados*” (idem:98, grifo nosso). Assim, para Jünger, não há mais sentido em falar e ócio e preguiça, afinal, estamos imersos num universo onde todas as coisas são trabalho: “O contrário do trabalho não é o repouso ou o ócio, mas, sob este ponto de vista, *não há nenhum estado que não seja concebido como trabalho*” (2003:108, grifo nosso). Mas, esse “trabalhador” de Jünger, sujeito que se confunde com guerreiro, força à trair o mundo “pequeno burguês” que subjaz na covardia dos burgos fortificados, é arrebatado pelo consumo. Ora, é este pormenor que constitui o ponto fundante de uma realidade patética que, nas próximas páginas, iremos ilustrar. Aqui, torna-se importante apontar o despertar de uma irónica tragédia percebida por Kojève. Ora, o escravo, por estar ainda imerso no desejo de ser Senhor, não sente-se determinado – ele ainda trabalha. A figura do escravo ainda almeja superar o senhor. Porém, o senhor não tem onde promover sua negação – o senhor recai, também, num ócio que é o sinal de sua própria morte à medida que o escravo torna-se objeto e, como tal, não “deseja” o “não ser”, o vazio do Outro. Ou seja, o Senhor não pode desejar o desejo alheio (não Ser). Ao mesmo tempo, ambos tornam-se escravos do que produziram – de um universo de objetos a ser consumido. Ademais, o próprio Senhor torna-se escravo da própria produção do escravo. Portanto, esta produção transmuta a natureza no mundo da técnica e o mundo da técnica na natureza, fazendo irromper um horizonte onde a oposição entre Sujeito e Objeto se desfaz. Afinal, não há negação do dado, não há sujeito que transforma pelo trabalho, outrossim, o “Ser dado” passa a legitimar o discurso humano – ao invés de contradizê-lo³²⁹. Kojève observa nisto o “fim da história”; o fim da negação a partir do trabalho, afinal, o “Ser dado”, que servia para tornar falsa a *certeza imediata* em busca da construção da *consciência de si*, apenas reforça a primeira. Para explicar-nos isto, o autor nos dá um célebre exemplo:

³²⁹ Certamente, isto fica claro nos trabalhos de Bruno Latour, quando o autor opta por usar a palavra “colectivos” ao invés de “sociedade”, afinal, colectivos abrange humanos e não humano num regime de imbricamento absoluto.

Nós vimos anteriormente que a Natureza (ou o Ser simplesmente dado) talvez produza uma verdade humana ilusória (que o homem pode ainda insistir indefinidamente como um erro). E vemos agora que o homem pode transformar em verdade seu próprio erro – podemos dizer que ao inventar o avião, o homem corrige o erro: da Natureza que o criou sem asas. Mas, ao mesmo tempo, isto não seria nada além de uma metáfora para dizer que o homem antropoformizou a Natureza. E não erro e verdade além daquilo conhecido como linguagem (Logos). A ação que transforma o real posto a fim de tornar real um erro humano, que dizer, um discurso que estava em desacordo com aquilo que é posto, a saber, o trabalho: trabalhando o homem constrói um avião que transforma em verdade o erro (voluntário) do poeta” (2003:464).

Essa realidade do Ser dado a se confundir com o não Ser, é a própria condição subjacente a um mundo tomado pelo império da técnica, onde a posse dos objetos (ou a proximidade com os mesmos) é a própria expressão da realização pelo “reconhecimento”. Kojève vislumbra no *american way of life* a expressão maior deste estado de coisas: o fim da história (o fim do homem); e, ao mesmo tempo, o início de uma espécie de homem “naturalizada” pelo próprio universo que construiu. Nesse momento, Kojève esboça uma paisagem curiosa:

Devemos admitir que após o fim da História, os homens construíram seus edifícios e suas obras de arte como os pássaros constroem seus ninhos e as aranhas suas teias. E passa a executar seus concertos musicais da mesma forma como sapos e cigarras cantaram suas canções. Jogavam como jogam os jovens animais e se permitiria ao amor muitas vezes como animais adultos (idem: 436).

O problema posto por Kojève é que, na contemporaneidade, todos se transformaram em “*bestas de consumo*”. Na verdade, o resultado deste movimento dialético resplandece uma frustrante dissolução da história num resultado angustiante. Na verdade e, como tal, as “bestas de consumo” são cooptadas pela imagem do “trabalhador”, ou seja, trabalha-se para se consumir. E, se as pessoas trabalham para consumir, é preciso exaltar a figura do trabalhador – ainda que esta última tenha perdido completamente o sentido “*nobre*” e “*libertário*” apontado por Ernest Jünger. Ou seja, o exercício de uma falsa retórica do trabalho alimenta uma pueril figura do trabalhador que, acima de tudo, vai repelir com insistência a figura do ocioso e, como tal, do vagabundo. Afinal, o ócio seria o homem “pós-trabalho”, e, o “vagabundo”, seria o desistente que, ironicamente, nega sua própria condição de besta de consumo e mergulha num jogo dialético com o trabalhador.

9. Breve nota acerca da luta de classes em Marx e do *homo laborans* em Hannah Arendt

Hegel evidenciava a trajetória do humano sob a égide do trabalho enquanto contraponto a preguiça (*tragheit*). O trabalho como um esforço sempre a solicitar, tal como apontava Stanislávski, reconhecimento. Entretanto, Marx faz do reconhecimento pelo trabalho uma obviedade – o único que se esquivava ao trabalho é o burguês, percebido, em suma, tal como Platão percebia o mercador, como um preguiçoso a escamotear o valor da força de trabalho do proletário. Impingindo valor-de-troca num produto com valor-de-uso, o detentor do modo de produção, ou seja, o capitalista, não está se esforçando, pois só existe esforço no trabalhar – algo que, para Marx, o “burguês” não faz. Todo trabalho, independente de sua utilidade, é agora compreendido como “esforço”. Trabalhar é, necessariamente, se esforçar. Uma constelação de imagens a confundir ferramentas e armas, martelos e espadas, criam um simbolismo pautado em suor e disciplina – não existe trabalho sem esforço, uma vez que o “malfeitor”, nesse caso, o burguês, opera a roubar o esforço alheio. Marx se refere a momento específico onde a figura do trabalhador já é o herói e, como tal, passará por diversas provações até obter o reconhecimento necessário. O trabalhador é revestido numa epopeia heróica oficial: o grande drama humano é a história da luta de classes. Vencerá aquele que “dominar” o trabalho até a formação dum paraíso onde todos serão trabalhadores e, por isso mesmo, ninguém mais o será. No universo de Marx, o absoluto hegeliano encarnado na terra é o direito de todos serem aristoi – não existirão detentores do modo de produção numa sociedade “liberta” de uma dialética opressora. Nesse sentido, Marx é excessivamente platônico, pois considera nefasto todo aquele que, ao invés de trabalhar, posiciona-se de forma preguiçosa a ordenar que terceiros trabalhem – os mercadores de Platão são os burgueses de Marx. Com efeito, as observações de Hénnaff acerca da relação simbólica entre sofistas e mercadores percebida pelo autor cabem com exatidão no pensamento de Marx com o acréscimo de uma ausência de sutilezas: pois não existe outra forma possível de se realizar que não seja no trabalho. E, ademais, não existe trabalho que não realize – pois essa atividade, contemporânea a Marx, é um “trabalho deturpado” de seu sentido original, ou seja, não é trabalho, pois não permite a realização do humano pela transformação (única realização possível). Por isso, urge falar de Hannah Arendt por um motivo singular: Há certa discussão na sua principal

obra *The Human Condition*³³⁰, publicada originalmente em 1958, que poderia “reformular” a forma como a relação entre trabalho e esforço foi interpretada, assim como, recuperar um momento negligenciado por Marx: aquele que limita o trabalho a “um tipo específico de trabalho” (aquele que realiza). Feito isto, podemos imergir num plano seguro e consistente acerca do gênero de trabalho que Cossery parece criticar, pois e, a princípio, Cossery poderia soar marxista à proporção que critica o trabalho vazio de significado (alienado). Porém e, como veremos, Cossery está interessado em desconstruir o trabalho performático, aquele que abusa do “significado” e do “valor” do trabalho para se esquivar ao que importa. Ora, Arendt demonstra que muitos equívocos acerca do trabalho são causados por uma confusão relação de conceitos que não possibilita uma clara distinção entre trabalho e labor:

A distinção que proponho entre labor e trabalho é inusitada. A evidência fenomenológica a favor dessa distinção é demasiado marcante para que a ignoremos; e no entanto, é historicamente verdadeiro que à parte certas observações esporádicas – as quais por sinal nunca chegaram a ser desenvolvidas nas teorias dos seus autores –, quase nada existe para corroborá-la na tradição pré-moderna do pensamento político ou no vasto corpo das modernas teorias do trabalho. Contra essa carência de provas históricas, porém, há uma testemunha muito eloquente e obstinada: a simples circunstância de que todas as línguas europeias, antigas e modernas, possuem duas palavras de etimologia diferente para designar o que para nós, hoje, é a mesma actividade, e conservam ambas apesar de serem repetidamente usadas como sinónimas (2003:107, grifo nosso).

Para ela, o “suor” do trabalho, testificado, por exemplo, nas lamúrias do esforço presentes no livro de Gênesis e Eclesiastes, referem-se ao fardo do labor – pois tal gênero de atividade se constitui num movimento interminável para manutenção da própria sobrevivência. Certamente, a mesma apreciação cabe ao trabalho exaltado em Hesíodo, pois se trata, também, de um “trabalho sem fim”, ou seja, que não visa a construção de nada duradouro (tal como uma mesa). Tais problemas tornam-se soberanamente explícitos na obra de Marx, pois não encontramos em seus escritos uma tipologia clara acerca destas distinções, mas sim, uma classificação geral que não dá conta da ressalva exposta por Arendt: há o trabalho produtivo (o trabalho em si, na concepção de Arendt) e o trabalho improdutivo (labor)³³¹. Contudo, esclarece-nos

³³⁰ Utilizamos uma tradução portuguesa mesma, *A Condição Humana* (2001).

³³¹ “Noutras palavras, a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo contém, embora eivada de preconceito, a distinção mais fundamental entre trabalho e labor. Realmente, é próprio do labor nada deixar atrás de si: o resultado do seu esforço é consumido quase tão depressa como o esforço é

Arendt, o labor está bem longe de ser improdutivo! E aqui, é bom destacar, encontra-se um problema nas reflexões de Marx³³², pois o “proletariado” de Marx não está a trabalhar, outrossim, a laborar!³³³ Mas, importa neste momento perceber de onde surge tal embaraço de conceitos.

Ora, para Arendt, ao longo dos séculos e, a partir de um episódio específico, começa a surgir uma confusão entre trabalho e labor. E, ao mesmo tempo, uma gradativa exaltação deste último. E, isso acontece porque o “labor” se referia ao que era imposto e necessário para a sobrevivência (situação bem expressa na já analisada obra de Hesíodo e, também, em alguns livros presentes na Bíblia). Entretanto, que episódio é este que a autora se refere como um divisor de águas conceptuais? Ocorre o seguinte: Para ela, a esfera política, que deve ser “exaltada” pela sociedade grega, passa para a esfera do “necessário”³³⁴, deixando-nos como legado um discurso em que o “labor” é estimulado. À medida que é apreendido como exercício necessário, o que antes era honroso e referente ao *animal rationale*, tal como o exercício político, passa para a esfera do *animal laborans*. Entretanto, no que isto implica, afinal?! Bem, esse acontecimento (que na verdade é uma série de acontecimentos a causar um imenso contexto) faz com que o labor passe para a esfera “pública”, esfera a qual, para Arendt, acontece a ação: “Sem dúvida, a evolução histórica que retirou o labor do seu esconderijo e o guindou à esfera pública, onde pôde ser organizado e ‘dividido’, constituiu um poderoso argumento no desenvolvimento dessas teorias” (idem:113). Lembremos que, no pensamento de Arendt, a *condição humana*, ao contrário da *natureza humana*, é sustentada por uma relação entre ação/labor/trabalho. Porém, somente a ação prescinde de mais de um

desprendido. E, no entanto, esse esforço, apesar da sua futilidade, decorre de uma enorme premência; motiva um impulso mais poderoso que qualquer outro, pois a própria vida depende dele” (idem:112).

³³² A expressão “para variar” é apenas para reforçar a própria visão da autora de que alguns filósofos exercem essa nobre função: fomentar um sem número de discussões profícuas. Aqui, podemos citar outros exemplos não utilizados por ela, tais como: Descartes e o Jesus dos filósofos.

³³³ “Contudo, um fato mais importante neste particular, já pressentido pelos economistas clássicos e claramente descoberto e expresso por Karl Marx, é que a própria actividade do trabalho (labor), independente de circunstâncias históricas e da sua localização na esfera privada ou na esfera pública, possui realmente uma ‘produtividade’ própria, por mais fúteis ou pouco duráveis que sejam os seus produtos” (idem:113).

³³⁴ “À primeira vista, porém, é surpreendente que a era moderna – tendo invertido todas as tradições, tanto a posição tradicional da ação e da contemplação como a tradicional hierarquia dentro da própria vida activa, tendo glorificado o trabalho (labor) como fonte de todos os valores, e tendo promovido o *animal laborans*, à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale* – não tenha produzido uma única teoria que distinguísse claramente entre o *animal laborans* e o *homo faber*, entre o ‘labor do nosso corpo e o trabalho das nossas mãos’” (Arendt, 2003:111).

sujeito para sua emanção, ou seja, é na ação que se funda o “contrato social”, é nela que há o “reconhecimento” – é justo palco de Hegel e Stanislávski. Aqui, não é difícil captar uma íntima relação com Hegel (no tocante à consciência-de-si enquanto antítese pelo reconhecimento do outro) visto que a ação só acontece num espaço de alteridade. Para Arendt, isto funda um momento que governa o *animal laboreans*, esse animal que exalta o “esforço” – tal como irrompe, de forma totalizante, a figura do trabalhador. Bem, o esforço, que era necessário, começa a ser observado num outro âmbito quando a atividade política torna-se necessária. De uma forma ou doutra, Arendt está em ressonância com a emergência indubitável e reguladora do trabalhador. Inaugura-se uma era em que o esforço, e não o “resultado do mesmo”, torna-se glorioso – uma era que, até o momento, chamamos de “perfomática”: a performance do esforço. A *Commedia Dell'Arte* tinha como objetivo arrancar o riso (caso contrário os atores eram atingidos com uma chuva de tomates). Agora, com o “trabalho do ator”, podemos fazer o riso numa ação recíproca a ocorrer numa esfera pública de autoreconhecimento.

10. A era dos cronogramas

Num artigo de Bárbara J. Moose, publicado em 2004, inaugura-se toda uma discussão acerca da “procrastinação” enquanto patologia dos tempos atuais. Oficializa-se, de uma vez por todas, mais um problema específico: os que assinaram o compromisso e não conseguem cumpri-lo. Afirma a Dra. Moose acerca da procrastinação:

Procrastinação, no qual indica uma tentativa de se esquivar ao tempo, se confunde, no geral, com a idéia de se afastar das coisas e obrigações. Porém, não necessariamente roubando ou enganando, mas sim, através de caminhos mais subtis. **A procrastinação desvela desamparo, raiva, e chamre para seduzir aqueles que representam o “tempo”: pais, professores e patrões.** Aquela “semana extra” o assegurou de completar alguma obrigação que ele não dizia não ter tempo: o procrastinador encontrou uma forma de confundir a todos, ao menos, por alguns momentos. **Ele roubou o tempo para si mesmo e o utilizou de uma forma não imposta pelo outro. A partir do momento em que ganha essa concessão, ele se sente menos alienado e humilhado do que sentiria** (2004:646, grifo nosso).

Para psiquiatria procrastinar não é o simples desleixo com o que deve ser feito, outrossim, sentir imenso mal-estar com o mesmo e, ainda assim, insistir em não cumprir as obrigações – e, para além de tudo, *realizar pequenas tarefas ao invés das tarefas*

fundamentais. Procrastinar, enquanto “patologia” recentemente classificada, é a consciência e a insistência num profundo mal-estar causado pela recusa em cumprir o que fora “prometido”. O que pensar acerca da procrastinação? A simples relação que fizemos no começo entre a ode ao esforço e o apreço pela preguiça? Ou, ao contrário, uma crise da “figura do trabalhador”? Ora, é muito importante perceber o momento em que a procrastinação adquire o status de mais uma patologia mental. A procrastinação, tal como o TDAH (*transtorno de deficit de atenção e hiperactividade*) é fruto de uma relação promíscua com o tempo enquanto “*expressão de um compromisso a ser feito*” – assume-se que há um trabalho a ser feito, porém e, ao mesmo tempo, há uma velada indignação com o trabalho a ser feito; na verdade, há a constatação do mal querer e de uma rejeição constante. O mal-estar começa quando a abstração do tempo do trabalho, adquirido por uma memória cultural filogenética, passa a descompassar com a realidade da própria produção – que por vezes desperta de seu sono profundo e exige coisas para além da *performance*, para além de um trabalho cujo o esforço é o fingimento. O sujeito não entende bem o que deve cumprir: se é a performance ou a materialização do produto – a abstração coisifica-se no momento em que os cronogramas perdem o efeito desejado. Ademais, o sujeito não entende se “vale à pena” cumprir. Com efeito, é pior que isto: O sujeito se vê imerso no discurso da realização profissional quando, na verdade, é um príncipe do “trabalho alienado” – antes não lhe tivesse sido apresentada tal possibilidade de reconhecimento e enobrecimento através do trabalho! Antes o trabalho fosse apenas sobrevivência! Neste momento, em que o “trabalho” passa a ser tudo, o indivíduo é confrontado com o trabalho performático.

Bem, este gênero de reflexões, já apontados por Aristófanes na peça *Plutus*, será resignificada nas mãos de Arthur Miller num célebre momento da *literatura noir*: “*A Morte do Caixeiro Viajante*”, onde permeia por todo o enredo o questionar do esforço: vale a pena se esforçar? Afinal, não é o “crime que não compensa”, outrossim, o “suor que não compensa”³³⁵. Isto porque, num mundo repleto de aparências, onde os média impulsionam uma competitividade desmedida – e isto fica claro na relação dos personagens – vencerá aquele que melhor simular. Num mundo pós-marx, resultado da ideologia que atravessa os escritos de Hegel; o qual Arendt e Jünger tão bem desenham

³³⁵ Num determinado momento da peça um dos personagens declara ao irmão: “*Lembra-te do teu amigalhaço, pá. Fossou como uma besta para arranjar uma casa, e para quê? Para não conseguir ter descanso parar viver dentro dela, não é isso?*” (Miller, S/D: 37).

quando indicam a redenção e o domínio ilimitado do “*homo laboreans*” e da “figura do trabalhador”; o esforço é cada vez mais substituído por sua respectiva simulação, que, neste caso, é a “inútil correria” daqueles que buzina desesperadamente no trânsito para resolver o “quase-nada”. Certamente, a *redentora psiquiatria* surge a introduzir medicações que possibilitem as entranhas da negação do real permanecerem em livre circulação. Perceba que, o *transtorno do deficit da atenção*, nada mais é que uma dispersão a incomodar os demais – não interessa que o sujeito produza o necessário, outrossim, que sua performance não seja interrompida por uma dispersão e uma desatenção constante.

Se Arthur Miller demonstra isso numa peça excessivamente popular, mais tarde, nas margens da comédia, veremos isto por toda parte. Porém, há dois célebres exemplos que parecem-nos emblemáticos, mesmo porque, grande parte do argumento de suas obras é exclusivamente pautado nisto. Primeiro, é o desenhista de banda desenhada Scott Adams que, através de seu principal personagem, Dilbert, descreve o dia-a-dia das experiências de um engenheiro numa “empresa privada qualquer”. O segundo trata-se dum comediante de imenso sucesso na televisão americana e, porque não dizer, mundial, um sujeito que sai da marginalidade da *Stand-Up Comedy* para se tornar um dos astros mais bem pagos do planeta: Jerry Seinfeld. Antes do mais, analisaremos o caso de Scot Adams e, feito isto, o trabalho de Mr. Seinfeld.

Scott Adams é um americano “comum”, comum na acepção de um fatalismo quase grosseiro: Inicia a vida profissional numa empresa privada; inscreve-se em cursos de capacitação; cumpre horas-extras; conhece chefes aborrecidos; e, no mais, realiza tudo aquilo que um homem costumeiramente procura realizar. Porém, Adams começa a vislumbrar um profundo universo do *nonsense* à sua frente; e, aos poucos, desenvolve um sentido apurado acerca do absurdo das situações quotidianas em que vive e que viveu nas empresas em que trabalhou. Ao mesmo tempo, Adams é confrontado com todo um legado teórico acerca da “boa gestão” que parece-lhe estranhamente incompatível com a realidade do mundo do trabalho. Todos esses registos, captados por ele através de uma indumentária excessivamente frívola, não parecem nenhum pouco “demasiadamente humanos”. Pelo contrário, o cotidiano do mundo do trabalho apresentado por Scott Adams compõe de uma carga enorme daquele “ilógico” apontado por Verblen. Bem, para ser mais específico: um falso ilógico, pois trata-se de uma lógica pautada na frivolidade – ou, uma herança filogenética que se entrechoca com a

realidade do desenvolvimento tecnológico atual. Tudo isto será retratado a partir de uma série de bandas desenhadas compostas através de um traço muito sóbrio, quase minimalista. Os cenários, quase inexistentes, coabitam as rápidas “piadas” com sujeitos que assemelham-se ligeiramente a andróides. Após inúmeras publicações, Scott Adams sintetiza seu pensamento numa obra intitulada *The Dilbert Principle* (1996). Aqui, Adams sugere que, ao contrário do que fora indicado em *The Peter Principle* (1968)³³⁶, é a incompetência que suscita a promoção e a obtenção de cargos mais altos numa determinada instituição. Bem, neste momento, o autor lança mão de inúmeros estudos de caso, incluindo situações vividas por outras pessoas. Assim, embora não tenha sido sua intenção inicial, Scott Adams acaba por realizar uma série de desmontes ao discurso “pseudo-pragmático” da boa gestão que o leva a ser convidado a dar uma série de palestras ao redor do globo³³⁷.

Para Adams, atualmente, o “trabalho ideal” é sustentado por dois pólos: o trabalho aparente (*Appearance of Work*) e o trabalho de fato (*Real Work*). Na verdade, para o autor, é a partir de uma relação muito delicada entre ambos que a verdadeira figura do trabalhador irrompe nos dias de hoje. Antes do mais, é necessário esclarecer que o trabalho aparente é fruto do que o autor chama de “*Virtual Hourly Compensation*”. Este último surge nos momentos em que o empregador (diretor) aumenta a carga de trabalho para os funcionários. A natureza, que promove uma “balança” no universo, se encarrega de compensar o excesso de trabalho com a *Virtual*

³³⁶ A obra, escrita por Lawrence J. Peter e Raymond Hull (1969), transformou-se num clássico da gestão. Nela, os autores desenvolvem a ideia de que os funcionários mais competentes são promovidos gradativamente de acordo com sua competência até um patamar no qual, necessariamente, conhecerão a incompetência através da impossibilidade de ultrapassar seus próprios limites. Afirma Peter e Hull: “*Occupational incompetence is everywhere. Have you noticed it? Probably we all have noticed it*” (idem:20). Porém, ao contrário de Peter, Adams não acredita que esta incompetência seja fruto de gradativas promoções de pessoas competentes, outrossim, que os incompetentes chegaram onde chegaram por serem incompetentes por natureza.

³³⁷ Ao fim do livro *The Dilbert Principle*, Adams chega a indicar um método a ser utilizado nas empresas. Método intitulado “*The OA5 Model*”. A expressão “OA5” significa “*Out At Five*” – que nada mais é que assumir que trabalhar é um mal necessário, por isso, quanto mais rápido saímos do trabalho, mais rápido ficaremos felizes: “*Companies use a lot of energy trying to increase employee satisfaction. That's very nice of them, but let's face it—work sucks. If people liked work they'd do it for free. The reason we have to pay people to work is that work is inherently unpleasant compared to the alternatives. At OA5 we recognize that the best way to make employees satisfied about their work is to help them get away from it as much as possible*” (idem:319). Dessa forma, os empresários e chefes não devem tentar enganar os empregados com pequenos esquemas motivacionais, outrossim, criar uma forma de fazer com que eles se libertem o mais depressa possível dos seus afazeres: “*The goal of my hypothetical company is to get the best work out of the employees and make sure they leave work by five o'clock. Finishing by five o'clock is so central to everything that follows that I named the company OA5 (Out at Five) to reinforce the point. If you let this part of the concept slip, the rest of it falls apart.*” Idem: 318-319).

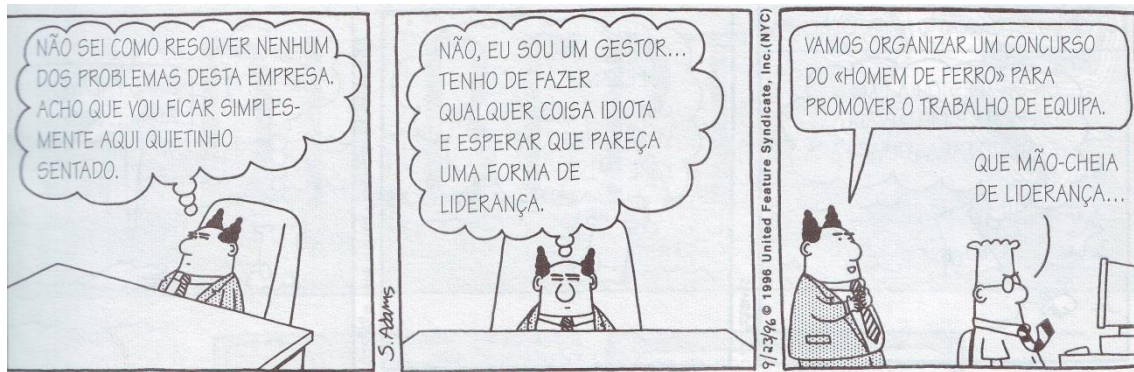
Hourly Compensation, que inclui desde o roubo de material de escritório; à pausa demorada para cafés e conversas de corredor.

O esquema proposta por Adams, embora travestido de uma indumentária supostamente frívola, tem uma motivação lógica e etológica que precisa ser delineada. Para o autor, em momentos de perigo – momentos em que as demissões e a concorrência aumentam – é necessário afastar de si a imagem de um funcionário “fraco” – assim como os animais muitas vezes fingem serem maiores ou mais fortes do que realmente o são³³⁸. Ou seja, é necessário fingir que se tem mais força e se trabalha mais do que realmente se trabalha. Este dispositivo, accionado com muita força no início da década de 90, acarreta numa espécie de trabalho que pode ser resumido na seguinte na *Total Work Equation* de Adams:

$$\textit{Real Work} + \textit{Appearance of Work} = \textit{Total Work}$$

Qualquer desequilíbrio nesta fórmula provoca “desconfiança” dos chefes e dos demais funcionários que trabalham com o indivíduo. Portanto e, nos muitos momentos da obra de Adams, o “trabalho” aparente (*Appearance of Work*) se transforma num fardo que exige tanto ou mais esforço que o próprio trabalho real (*Real Work*). A percepção deste fenómeno claustrofóbico, repetido de forma “instintiva” pelo homem, perpassa a obra de Adams como um todo. Dessa forma, veremos inúmeros momentos ao decorrer de suas publicações em que o autor denuncia, de forma fatalista, a necessidade de fingimento produtivo. E, infelizmente, o *Appearance of Work*, que deveria compensar o “trabalho real”, acaba por exigir o esforço da performance. Esta “estúpida” (para utilizar um termo comum à Adams) exigência atinge não somente funcionários como os próprios empregadores:

³³⁸ Fala Adams acerca da própria teoria: “*Adams's Law of Compensation Equilibrium states that an employee's Virtual Hourly Compensation stays constant over time. Whenever an employer finds a way to increase your workload, nature will adjust either your compensation or your perceived work hours to create equilibrium. For example, when companies went hog-wild on downsizing in the early nineties, the surviving employees began working longer hours to avoid identification as low performers. Salaries didn't increase much because the supply of employees was greater than the demand. On the surface, it looked as if average hourly wages were permanently lowered. Predictably, nature responded to the temporary imbalance by creating new activities that looked like work but weren't; for example, Internet access and telecommuting. This is the same process of deception and disguise that nature provides to other parts of the animal kingdom. For example, the Elbonian Puffer Bird can expand to twice its normal size when threatened. Similarly, employees puff up their perceived hours of work without increasing their real work. Equilibrium is maintained*” (1996:93).



Mas, como acredita o autor, tudo isto é resultado da incapacidade humana de admitir que “trabalhar é desagradável”: “*If people liked work they'd do it for free*” (1996:119). Adams nos deixa ver que o paradoxo ancestral, *de querer ser reverenciado como Hércules e querer dormir como o apóstolo Pedro*, sempre presente na história da humanidade, foi reforçado a tal ponto que encontramos-nos num eixo composto por uma frivolidade sufocante. Pedidos e mais pedidos de explicações se amontoam como num processo inquisitorial sempre manifesto: é necessário provar que se está a fazer algo e, conseqüentemente, que “alguém” não está a fazer o que precisa ser feito. É necessário, tal como os gatos, inflar a cauda e fingir ser um tigre quando se é apenas um assustado felino. E, ao mesmo tempo, é preciso ser duas vezes covarde: É preciso dizer que alguém não é tigre o suficiente.

Esse esquema mesquinho, repleto de pessoas inseguras a fugir constantemente, não apenas do “*Real Work*” como das responsabilidades reais, é deveras manifesto na série de comédia realizada por Jerry Seinfeld e Larry David. A série, cujo nome é igualmente *Seinfeld*, trata do cotidiano de quatro amigos: Elaine; George; Kramer; e Seinfeld – que interpreta a si mesmo. Aqui, vislumbramos o universo frívolo e supostamente “ilógico” de Adams elevado às últimas conseqüências. Elaine, filha de um renomado escritor, vive a saltar de trabalho a trabalho sem entender ao certo qual sua “real” função. Dessa forma, ora está a seguir mandos absurdos, tais como fatiar o chocolate do empregador, ora está a dirigir reuniões vazias de significado. George, certamente o caso mais gritante, não consegue entender as razões nem de suas demissões nem das próprias promoções. Em alguns momentos, George chega ao ponto de contratar um marceneiro para construir uma “mesa ideal” para que ele possa dormir no horário de trabalho – afinal, não há muito o que fazer lá dentro. Seinfeld, que é o único personagem com uma profissão e uma função específica, é um “comediante de

palco”. Kramer, por sua vez, vive de trabalhos ilusórios e projetos impraticáveis, tais como implementar táxis humanos em plena Nova Iorque ou escrever um livro sobre o essencial acerca de mesas de sala. Entretanto e, para além desta crítica ao trabalho vazio de significado, amplamente pautado na performance, nenhum dos personagens assume qualquer responsabilidade acerca de nada: Não assumem relacionamentos; não assumem as responsabilidades com os pais; e, mesmo entre eles, têm uma tendência imensa ao egoísmo. Porém, longe de estarem “satisfeitos” com suas vidas, todos parecem em busca do “trabalho perfeito”; do “relacionamento perfeito”; da “família perfeita”; e, afinal, em busca de retirar de si uma imensa insatisfação com o estado de coisas. No tocante ao trabalho, persistem em empregos sem significado, repleto de performances absurdas, enquanto procuram conquistar cargos onde seus verdadeiros potenciais sejam revelados – algo que, necessariamente, nunca ocorre³³⁹.

11. A cidade ideal de Albert Cossery

As críticas de Cossery são dirigidas ao mundo ocidental no pressuposto de um “oriente encantado”. Com efeito, ele insiste na idéia do Egito e, ou, do “oriente” em geral, como um receptáculo de sapiência. Cossery, portanto assume a posição de um emissário de “terras distantes”, ou, um “Voltaire do Nilo” num sentido inverso, pois se trata de um “Voltaire” renascido e depurado pelas águas do Nilo, e não um sujeito do Nilo depurado pelas idéias liberais de Voltaire. Por essa razão, centramo-nos nas implicações históricas da noção de esforço e ócio, atravessados, como vimos, pela idéia de tempo, a partir de uma historicidade bastante ocidental, ou seja, criamos um cerco histórico centrado numa diacronia estritamente ocidental. Afinal, Cossery assume uma postura de complacência com a maneira com as quais os homens veem o trabalho no oriente. A figura do próprio pai surge como uma espécie de “Senhor do Tempo” a traduzir, para o filho, as grandes orientações acerca do esforço, do ócio, do tempo, e do trabalho. O pai, portanto, não é uma peça iluminada, mas sim, um sujeito oriental por excelência – àquele que sabe como me disse o erudito Adel Sidarus, ver o tempo passar.

³³⁹ Interessa acrescentar o fascínio exercido por Seinfeld ao redor do mundo; fascínio a desvelar um processo de identificação óbvio. A série Seinfeld se tornou a série de comédia mais bem paga da história. Além disso, o último episódio exibido atingiu um recorde de 76 milhões de espectadores.

Sendo assim, urge destacar que grande parte das críticas de Cossery à noção de trabalho no ocidente incide sobre um contraponto de concepções bastante gerais sobre o tempo. Contraponto feito entre um “ocidente” imaginado e, claro, um “oriente” encantado. Voltaire está no Nilo para repensar as próprias idéias. O Voltaire de Cossery é um Voltaire, enfim, “renascido”.

Muito embora Cossery seja proveniente de uma família de cristãos ortodoxos, vivenciou certamente uma atmosfera assente na mitologia islâmica – a qual, diferentemente da judaica cristã, pressupõe uma noção de tempo bastante distinta, a qual se vê que Cossery utiliza para edificar as críticas ao “trabalho” no ocidente. Louis Massignon, numa obra intitulada *Le temps dans la pensée islamique* (1983)³⁴⁰, aponta uma diferença fundamental entre a concepção de tempo ocidental e àquela encontrada exaustivamente no Corão. Acredita Massignon que o pensamento islâmico tende a ignorar a duração contínua, centrando-se, ao contrário, numa espécie de demarcação pautada em “átomos de tempo”. Como se Alá reservasse espetáculos e, portanto, estivéssemos à mercê desses diversos acontecimentos que, em suma, “demarcam” o tempo. Percebe-se assim a noção de espera se abrandar e, ou, se diluir entre os acontecimentos “despertados” por Deus. Posto que no pensamento judaico-cristão, principalmente a partir da expressão do sacrifício monástico na idade média, tornou-se testificado pela contabilização das horas, acabamos por perceber uma diferença abissal entre o contabilizar ocidental e, por outro lado, o amontoar de “instantes” (átomos na concepção de Massignon) no pensamento islâmico. O esforço islâmico incide mais na espera da vontade de Deus. O esforço cristão, na permanência numa ação – na duração das marteladas exaustivamente repetidas para confecção de algo. Claro, nesse momento, falamos de “cristianismo” a partir das concepções surgidas na Idade Média pelos esquemas de trabalho e oração dos mosteiros que foram transmitidos à população em geral a partir da laicização do tempo religioso expresso no “relógio” do mercador. Sendo assim, o Voltaire que desce ao Nilo não encontra a figura do herói trabalhador disseminada por todo lado. E, voltando-se para a Europa, contrapõe noções percebidas nesse “Nilo sapiencial” com aquelas encontradas no grande centro do pensamento liberal planetário, ou seja, a França. Mas e, ao mesmo tempo, assume uma dívida com o herói trabalhador, pois é este que, ironicamente, constrói a “Nova Alexandria” chamada

³⁴⁰ Utilizamos uma tradução portuguesa da mesma obra (1997).

de Paris. É sob a caução da contabilidade que Alexandria ressurgue e reconstrói um contexto adequado para o nascimento de um novo Voltaire – fruto de uma inversão típica do “método” tantas vezes recorrido pelo autor. Como um monge católico que aprende com mestre um sufi, e não o contrário. Portanto, os personagens representam o devido enfrentamento a um tipo específico de trabalhador filho de um longo processo histórico já detalhado nesse capítulo. Nos romances, o embate ocorre entre àqueles “iluminados” pela sapiência oriental e, por outro lado, os trabalhadores performáticos do ocidente. No entanto, isso não significa que os heróis de Cossery exerçam o mesmo tipo de atividade. Mas e, pelo contrário, sobrevivem das mais diversas formas nos mais variados contextos – uns são mendigos, outros pequenos ladrões e, outros, tal como o próprio escritor, vive duma herança qualquer. Ainda podemos citar o caso dos letárgicos inveterados que “hibernam”, literalmente, ao longo de todo o romance – como o personagem Galal, o personagem primogênito do livro *Les fainéants dans la vallée fertile*. Essas atividades, como tal, exigem tipos de esforço bem distintos, se configurando em exercícios diversos de força e disciplina. Por vezes, esse esforço também é expresso em resignação – eis o caso Yéghen, que luta quotidianamente para encontrar um leito adequado para pernoitar. No entanto, todos eles vão de encontro ao trabalho inútil – ou, o trabalho que finge ser trabalho. E, para tanto, apregoam a urgência de uma “preguiça” que, enfim, só faz sentido enquanto contraposta ao tipo específico de trabalho que Cossery parece condenar.

Portanto, é necessário explicitar que, na obra de Cossery, a figura do “preguiçoso” não existe se não como uma antítese à figura deste “trabalhador patético” que irrompe na contemporaneidade. Ao contrário do conceito de preguiça na obra de Lévinas³⁴¹, a qual o personagem bíblico de Jonas seria exímio representante, a preguiça de Cossery é sustentada por uma imensa carga ideológica que, acima de tudo, é expressão de repúdio e resistência à figura do trabalhador preso às amarras do *Appearance of Work*. As críticas diretas a este universo do desnecessário (até certo ponto desnecessário) iniciam-se de forma emblemática numa passagem do romance *Les*

³⁴¹ Lévinas, por sua vez, suspeita que o fenómeno da preguiça e da lassidão têm muito a revelar acerca do Ser. Isto porque, no momento em que nascemos, assinamos um contrato irrevocável com a existência – o existente torna-se, necessariamente, um inquilino da existência. Portanto, o fenómeno da lassidão opera como uma “esquiva ontológica” inerente a este compromisso. Trata-se da manifestação de um profundo “não” a desvelar o fardo de uma obrigação. Portanto, Lévinas está preocupado com essa viscosidade insuperável entre ser o Ser e o Ente (ente que é o homem instituído de *dasein*) na qual a preguiça manifesta sinais de um profundo cansaço e da árdua tarefa que é a perenegrinação de todos nós.

fainéants dans la vallée fertile (2005b), quando Serag, o irmão mais novo da família de mandriões, observa a expressão de tristeza de alguns funcionários a descer do autocarro e retornar para as próprias casas. Serag, excessivamente curioso acerca do “mundo do trabalho”, fala daquelas expressões faciais sob um certo desprezo associado a uma ligeira cumplicidade. Serag observa nos homens o mesmo apreço pelo sono e pelo ócio que lhe é inerente, porém, ao contrário daqueles, Serag sente-se privilegiado por não precisar “fingir”; Serag, ao contrário daqueles rostos cansados, pode assumir a que veio:

Un autobus passa, s'arrêta à une station proche. Quelques hommes en descendirent, s'acheminèrent sans hâte vers leurs demeures. Ils revenaient sans doute du travail, mais quel genre de travail? Serag les observait avec un certain mépris. Ils n'avaient par l'air harassé, mais plutôt triste. Eux aussi devaient dormir dans leurs bureaux poussiéreux au fond de quelque ministère. Ce qui les tracassait surtout, c'était de ne pouvoir dormir chez eux. Il fallait qu'ils se déplacent pour aller dormir ailleurs, et donner ainsi l'impression qu'ils accomplissaient de hautes besognes. Serag les avait en piètre estime. Ils disparurent tous dans les portes cochères et l'autobus reprit sa course en crachant un grand jet de fumée bleue (2005b:32, grifo nosso).

O repúdio ao trabalho performático continuará a surgir em seus romances posteriores até se manifestar, de forma exemplar, nos seus dois últimos livros, justamente quando o universo performático descrito por Scott Adams experimenta seu ápice. Bem, à proporção que as idéias de Cossery tornam-se recorrentes sob uma espécie de “sistema coerente”, uma certa concepção da preguiça começa a servir de baluarte e fio condutor das obras que se seguem. Esta preguiça, como estamos a ver, faz referência direta a uma espécie de batalha ao trabalho “desnecessário”. Isto porque, na verdade, os personagens de Cossery trabalham e, mais que isto, esforçam-se sobremaneira. Após *Les fainéants dans la vallée fertile*, publicado em 1948, é publicado *Mendiants et orgueilleux* em 1955. Neste último, encontramos a recusa emblemática de Gohar a exercer uma profissão vazia de significado que apenas fomenta mentiras:

Mais ce qui était à cette époque tellement haïssable – tout ce côté académique de son personnage – n'avait plus ici sa raison d'être. Dans ce milieu où la vie se montrait à l'état brut, non dégénérée pas les conformismes et les conventions établies, Gohar ne trompait personne; il n'était pas tenu de débiter les éternels mensonges philosophiques auxquels, hélas! Il croyait lui-même en ce temps-là (2005f: 26).

Porém, há dois pontos a destacar aqui: Primeiro, Gohar não vive uma vida “tão fácil” quanto parece – logo ao início do romance o personagem se encontra a dormir

numa situação excessivamente desconfortável, não apenas isso, tem dentro de si um estado sempre alerta de resignação às vicissitudes do destino. Ademais, Gohar trabalha, certamente, um trabalho que lhe toma pouco tempo (ajudando na contabilidade de um pequeno prostíbulo), porém, um trabalho. Da mesma forma, Yéghen, seu companheiro e “discípulo”, trabalha a vender drogas e, ao contrário do que possa sugerir um olhar “apressado”, assumir o cotidiano de Yéghen exige bastante esforço. O desfecho do romance é justamente a descrição pormenorizado de Yéghen para obter uma pequena quantia que o possibilite pagar um quarto numa pensão e ter uma noite de sono e descanso. Ou seja, Yéghen, ao contrário dos homens que vão todos os dias ao escritório fingir que trabalham, incorre numa maratona olímpica para saborear o “sono dos justos”.

Assim, no romance subsequente, *La violence et la derision*, publicado em 1964, encontramos, da mesma forma, diversas alusões a constante dicotomia entre o trabalho necessário e suficiente, e, do outro lado, àquele associado ao fingimento e a performance. Neste romance, há um momento em que Cossery descreve o escritório do personagem Khaled Omar. Este último enriquecera de forma ilícita após aprender o cerne das práticas comerciais na prisão. A descrição do escritório é a justa descrição do mundo de trabalho a ser desmontado:

Son bureau était à l'image de son esprit frustra. Situé dans une ruelle du quartier du port, il étonnait par l'absence de toute paperasse, livres de comptes, et autres fadaises de ce genre, destinées à embrouiller les affaires et à leur donner une apparence de sérieux. On n'y voyait qu'une table sur laquelle trônait un appareil téléphonique d'un modèle ancien, deux fauteuils en osier et, dans un coin, contre le mur, quelques caisses de bois recouvertes de poussière (2005:197, grifo nosso).

Não apenas Omar, os demais personagem do romance citado trabalham – ainda que as profissões pareçam absurdas. E, diante de um mundo em farsa, acabam assumindo que de fato, se ir ao escritório dormir é trabalho, fabricar papagaios e vender nas ruas também o é:

- *De quoi vis-tu? Tu travailles?*
- *Mais certainement, dit Karim. Je suis constructeur.*
- *Constructeur de quoi?*
- *Je construis des cerfs-volants.*
- *Tu te moques de moi.*
- *Comment oserais-je, Excellence! Mais c'est la pure vérité. Il n'ya a là rien d'extraordinaire. Tu n'as qu'à te rendre compte toi-même. Je vais te montrer quelques spécimens de ma fabrication*

(Idem: 191).

Ora, *Les fainéants dans la vallée fertile* foi escrito 1948, como exposto anteriormente, parece-nos que o “dom profético” de Cossery mais uma vez se manifesta, dessa vez, a anunciar o quadro sistemático de fingimento que Scott Adams tão diretamente desenhará. Isto porque, ao decorrer das obras subsequentes, alusões cada vez mais diretas³⁴² a esta problemática são colocadas a tal ponto que, em *Une ambition dans le desert* (2005g), Cossery edificará uma espécie de “cidade ideal” aos moldes platônicos onde o trabalho performático é extirpado de forma objetiva. Essa cidade ideal, travestida em paraíso perdido dos mandriões, é composta de pessoas que trabalham no que é de fato fundamental à existência. Como vimos anteriormente, o principal personagem, Samantar, está disposto a descobrir a causa de alguns atentados ocorridos no pequeno emirado em que vive. As razões de sua preocupação, incidem na possibilidade que quaisquer expressões de violência possam abalar a tranquilidade profunda em que repousa o emirado. E, certamente, grande parte desta calma é fomentada por uma população ocupada exclusivamente com o trabalho “real” e, conseqüentemente, em desfrutar a indolência suscitada por uma sociedade a ser regida nesses termos. Ao decorrer do livro encontramos diversos momentos em que o autor descreve a ambiência suscitada pela paisagem deste paraíso, tal como:

Tout le paysage semblait pétrifié sous l'ardent soleil d'après-midi, d'une beauté statique et invulnérable, comme indifférent à la lente marche séculaire du temps. Partout ailleurs le despotisme industriel avait dégradé les espaces émouvants de la nature, et il s'en était fallu de peu pour que ce paysage lui-même ne devînt à son tour une aire méphitique renommée. Pour s'en convaincre, il lui suffisait de tourner la tête pour distinguer à travers la brume de chaleur – plantée dans le désert comme une statue de la dérision – l'armature métallique d'un derrick pourrissant au soleil. Dans les vibrations de l'air surchauffé, il ondoyait à la façon d'une danseuse aux déhanchements lascifs, sortie des sables par la grâce d'un magicien. Ce vestige d'anciennes prospections pétrolières qui s'étaient soldées par un échec servait à présent de point de rencontre aux enfants de la ville, lesquels s'y livraient à des jeux passionnants et dangereux (idem:346).

Mas, é de um trabalho “real”, fruto de um esforço objetivo, que surge este cenário. Neste paraíso de mandriões, não há esquiva ao trabalho, outrossim, esquiva ao trabalho que não “edifica o espírito”. Num determinado momento, em que Samantar

³⁴² É importante ressaltar que todas as ideias presentes na obra de Cossery passam por um processo gradativo de afirmação a partir de *La maison de la mort certaine*, publicado em 1944. Dessa forma, nos dois últimos romances, observamos sequências e sequências de ideias que soam como uma narrativa escrita em formato de aforismos. O autor, nos últimos momentos, torna-se cada vez mais relapso à responsabilidade de contar uma história. Portanto, é natural que essas ideias estejam presentes de forma mais viva e objetiva.

está sentado no alto de uma esplanada a contemplar o próprio paraíso, há uma cena curiosa que resume a obsessão do autor por dois eixos distintos que ele pretende associar. Eixos estes que, quando associados, fundam a cidade perfeita: “*Des pêcheurs reprisaient dans un silence sacré leurs filets déployés sur la plage, symbolisant par la sobriété de leurs gestes la prééminence de la paix sur la vaine agitation des hommes*” (idem). E, à guisa desta idealização, Cossery chega mesmo a talhar a cidade perfeita num gesto objetivamente platônico. O autor chega mesmo a elencar as funções que não levam o homem à ruína de uma vida imersa na ambição:

Mais tandis que se dévoyaient cês foules soumises aux normes d'une éthique barbare, ici, à Dofa, la pauvreté du pays avait laissé la vie s'écouler paresseusement et le peuple se consacrer sans efforts dégradants à des occupations bénéfiques, telles que la pêche, les cultures maraîchères, un artisanat façonné dans l'indolence et la dignité; il avait surtout marqué sa résistance aux modes decadentes, en continuant à s'exprimer dans un langage humain (idem:348).

Esta noção de “trabalho”, que, de certa forma, lembra a distinção de Arendt entre trabalho e “labor”, chega mesmo a ser explicitado num momento deste romance: “*Il n'y avait donc attaché aucune attention particulière, comptant sur la lassitude inhérent à toute forme de labeur, pour que cessât cette manifestation de violence, aussi inutile que dérisoire*” (2005d: 341). De qualquer forma, Cossery cita “artesãos” e, como tal, os mesmos não poderiam ser incluídos na categoria dos que laboram. Mas, permanece a idéia de um trabalho associado a uma produção que permita a fluência da “vida” – ou, o que o Monsieur Cossery entende por vida (em linhas breves: descompromisso com a ambição desenfreada). Até certo ponto, o trabalho precisa manifestar um resultado prático para manutenção da vida – isto porque, o trabalho “real”, em Cossery, parece-nos ser aquele relacionado à evolução espiritual (que se constitui a fundamental preocupação do autor). Na sua última obra, *Les couleurs de l'infamie*³⁴³, mesmo o ato de roubar pode se desvelar trabalho real caso seja atendido o sentido prático do mesmo: fazer o dinheiro circular. Pasmado com o excessivo cinismo do discípulo, Nimr, o mestre dos ladrões, escuta a legitimação do discípulo, Ossama, acerca da importância de sua profissão através de um “raciocínio realista”:

Je dirais même plus. J'ai le sentiment que par mon activité je contribue à la prospérité du pays, puisque je dépense l'argent subtilisé aux riches dans divers commerces qui sans moi et mès pareils iraient vers leur déclin (...) En déplaçant

³⁴³ Publicada em 1999, poucos anos depois da publicação de *The Dilbert Principle*.

l'argent d'une poche à l'autre, le vol permettait par ce transfert unilatéral de ranimer un marche en plein marasme. Arrivé aux confins de ce raisonnement réaliste, Nimr se sentit exténué et désireux de reposer sa pensée engourdie par plusieurs mois de prison. (2005a:573, grifo nosso).

Porém, há dois momentos emblemáticos, ambos perpassados pela tensão entre mestre e discípulo, que a “verdade” se manifesta de forma explícita. Primeiro, quando a discípula de Karamallah, um jornalista que, tal como Gohar decide abdicar de sua “inútil profissão”, declara ao mestre que está lhe incomodando e, por isso, decide ir embora. O mestre, revestido numa excessiva calma responde:

Ne te tourment pas pour ça. Je ne suis pas de ceux qui se livrent à des travaux souvent inutiles, en croyant remplir leur part d'un rite obligatoire. Le Seul temps précieux, ma chère Nahed, est celui que l'homme consacre à la réflexion. C'est une de cês vérités indécentes qu'abominent les marchands d'esclaves (idem:583).

Uma leitura ligeira pode levar-nos a pensar que Cossery está somente e tão-somente preocupado em alardear a importância do ócio como fomentador da reflexão, e, conseqüentemente, a fundamental importância deste último para se libertar da impostura do mundo. Porém, antes de anunciar o “tempo para reflexão”, Cossery anuncia o desmonte do trabalho enquanto “rito”; mesmo porque, ambos os personagens “trabalham” e vivem como pequenos Hércules a enfrentar uma realidade caótica que lhes exige a coragem de viver num eterno estado de confronto: “*la amasse contraignante d'une populace depuis longtemps rompue à la stratégie de la survie*” (idem:535). Se por um lado Cossery condena a estratégia do revolucionário, por outro, edifica uma “tática gnóstica” de total desprendimento e sarcasmo que, muitas vezes, exige um tipo específico de esforço – um esforço que está longe de ser ordinário – maior do que o simples “engajamento”.

Bem, um segundo exemplo emblemático de *Les couleurs de l'infamie*, se dá no reencontro entre Nimr e Ossama. O primeiro, havia lhe ensinado o ofício de ladrão. O Segundo, havia reformulado os ensinamentos do mestre a partir de uma reformulação estética. Ossama acreditava que, ao se travestir como um sujeito das elites, conseguiria circular pelos bairros ricos (na verdade, dos ladrões ricos) e furtar carteiras com maior quantidade de dinheiro – inclusive, foi este o motivo que causou a separação de ambos³⁴⁴. Entretanto, a postura de Ossama desagradava profundamente o mestre, Nimr!

³⁴⁴ “*Mais quand Ossama imagine de se vêtir en prince charmant pour pénétrer dans les sphères réservées aux grands voleurs, les occasions de se rencontrer devinrent de plus en plus rares*” (idem:571).

Isto porque, a estratégia criada pelo discípulo, embora eficaz, está isenta de “riscos” e esforços, ou seja, é uma estratégia que caminha lado a lado da atividade mundana, inclusive, lançando mão do disfarce (da performance). Assim, retruca Nimr com imensa decepção:

C'est ce que je te reproche. Il n'y a rien de plus immoral que de voler sans risqué. Le risqué, c'est ce qui nous différencie des banquiers et de leurs émules qui pratiquent le vol légalisé sous le patronage du gouvernement. Je ne t'ai pas inculqué mon art pour que tu deviennes un voleur de cinéma dont la seule préoccupation est de ne pas déplaire à son public (idem: 568).

Nimr não quer um trabalho sem esforço, não quer uma apresentação para o público. Mas e, ao mesmo tempo, a postura do mestre não funciona mais – Ossama é o emblema da farsa atual. Há duas coisas aqui: Primeiro, o vagabundo como resultado de um processo dialético – a antítese da figura do trabalhador pós-hegel e Jünger. Aqui, o vagabundo não é quem não trabalha, outrossim, quem não finge que trabalha. Isto porque e, como vimos, os personagens de Cossery “trabalham” e “esforçam-se” – sobretudo para acabar com a impostura que sustenta o mundo. A figura do ocioso na obra de Cossery afronta o fingimento com papagaios coloridos e cotidianos de imensa lassidão escancarados para que todos transeuntes possam ver. Claro que, diante disso, o autor desvela uma “dádiva” excessivamente preciosa que é preciso destacar com muito cuidado. Por detrás de *La logique du pire*, aqui expressa num trabalho sem o menor sentido, Cossery descobre a dádiva de uma marcha lúdica – fingimento por fingimento, estamos livres para nada fazer. E, um abençoado “nada fazer” que carrega o fardo e o emblema da resistência. Cossery, praticante de uma insolência que o Michel Meyer tão bem destaca, utiliza seu método de intensificação e inversão para mostrar um espelho excessivamente caricato. Do gênero: Bem, se é para não fazer nada, ou seja, se é para perpetuar esta impostura ancestral a sustentar o mundo, pois bem, não vou fazer nada mesmo. Com efeito e, aqui concordamos com Raymond Espinose, é esta “impostura” ancestral que Cossery deseja desvelar (nota de rodapé com a citação de Espinose).

Entretanto e, ironicamente, Cossery é hegeliano – isto porque, mais que qualquer um, esperava por uma “evolução espiritual”. Por isto e, nas entrevistas, está sempre a afirmar que nunca houve uma evolução de fato³⁴⁵; apenas uma evolução técnica. Este “trabalho”, que não proporciona a Vida, não é um “trabalho”, outrossim, um fingimento

³⁴⁵ “*Je suis contre le progrès soi-disant matériel. Quand j'étais jeune, j'allumais une bougie. Je n'allumais pas l'électricité pour écrire. Je préfère un fiacre à une voiture. Mais pour le progrès spirituel... l'humanité n'a pas évolué d'un pouce*”.

de trabalho – e de forma insolente, Cossery põe-se à frente dos seus rivais como uma caricatura. Quase todos os seus personagens são Hércules – afinal, não é fácil ter a força para viver como Yeghén e o próprio Gohar – porém, não simulam um exercício de trabalho que nada mais é do que preguiça travestida em esforço.

Afinal, de que serviu tanto trabalho? Para se intensificar as diferenças? Para edificar o esplendor de poucos? O que há abaixo do Cristo Redentor; da Estátua da Liberdade e da Torre Eiffel? O que há abaixo dessas três estruturas filhas do “trabalho”? O que há abaixo dessa técnica? Vendedores – também controladores – de pequenas bugigangas a turistas “dementes”? Casebres de lata, madeira e papelão? Expectativa de sucesso descontrolado e suas respectivas frustrações? Grandes nomes do jazz que, jamais serão grandes nomes do jazz, a encantarem os labirintos do *subway*? Balas perdidas? Acertos de conta despropositados? Gente insatisfeita com a própria produção? Promessas científicas de cunho religioso? O que há, afinal, abaixo desses faróis de Alexandria a personificar, sob uma monstruosa emblematicidade, o resultado da *performance do trabalho*? Há um mundo de promessas... Um universo regido nos seguintes termos: “Ele é Hércules, deixe-o ser, ele tem trabalhos a fazer – ele é forte como ninguém mais poderia sê-lo; quanto a mim, prefiro ser Zeus e deixar as coisas como bem estão”.

E uma dádiva cosseriniana é extraída neste momento: o fingimento deixa de ser um fardo quando se percebe ser, apenas, um fingimento. Portanto, livro-me do fingimento – que e, de certa forma, suscita tanto ou mais trabalho que o próprio trabalho. A percepção dessa história de “inutilidade” é recebida como um presente quando se realiza uma leitura reversa das engrenagens. Uma espécie de atitude gnóstica que nos diz que o mundo é ruim por se tratar duma oportunidade de nos fazer atingir o *Pleroma*. Gohar começa a se sentir inútil enquanto lecciona, assim, recusa perpetuar o fingimento. Entretanto, ao invés ressentir esta “impostura” que lhe é evidente e amarga, recebe-a como dádiva – afinal, por ter ouvidos para ouvir e olhos para ver, foi agraciado com a rescisão de um contrato mesquinho: este que nos diz que é preciso fingir até às últimas consequências. E, dessa forma, Gohar transforma-se numa espécie de sujeito intocável – situando-se acima do palco terreno.

Porém, o segundo e patético ponto é pensar que Cossery torna-se um hegeliano às avessas – conta com os resultados de um mundo que não virá, mas, ao mesmo tempo e, por saber que não virá, desdenha aquilo que temos em mãos – coisa que, como veremos, Cossery não faz nas instâncias reflexivas fomentadas por um mundo imerso na

retórica; afinal, a figura de Bayoumi, o domador de macacos, é aquele que se contenta com o fato de ser o irrisório que nos resta. Isto porque, a dialética da impostura, desenhada por Cossery e, já descrita neste trabalho, é uma repetição de um mal cumulativo; e o trabalho, claro, é o motor desta engrenagem. Ao mesmo tempo e, por mais que cultue uma revolução de caráter individual, perambula por uma Paris a atuar como um dândi aristocrata insolente – neste ponto, sua revolução nada tem de individual, pois e, como atesta Meyer (1995), não existe insolência cujo fim não seja social. Neste ponto específico, Cossery parece-nos uma figura hegeliana que nunca se realiza – tal como o “homem cordial” descrito na fenomenologia do espírito. Aborrece-se; declama; critica; acusa uma repetição a fomentar o mal no mundo; alerta para a possibilidade de uma revolução individual – com efeito, a única possível; e, ao mesmo tempo, age com insolência e troça – provoca a *urbis* tal como um Cristo ou um Sócrates tupiniquim a provocar sacerdotes e gregos. Tudo isto que Cossery faz, é justamente o contrário do que faz Simone Weil quando pensa numa “mística do trabalho”. Weil, tal como Hegel e Cossery, são sujeitos da “Ação” enquanto elemento de negação à natureza – Ação que “transforma”. Para Hegel aceitar a natureza é um exercício contemplativo que inaugura a filosofia no mundo grego, mas, ao mesmo tempo, frustra o filósofo pela falta de “embate”; em Cossery, o “aceitar a natureza” reside na aceitação da impostura mundial à medida que se contenta com uma revolução pessoal – também de caráter contemplativo. Bem, Weil, diz com muita clareza: “O segredo da condição humana reside no fato de não existir equilíbrio entre o homem as forças da natureza envolventes, as quais o ultrapassam infinitamente no que respeita à inação; apenas existe equilíbrio na Ação através da qual o homem recria a sua própria vida pelo trabalho. A grandeza do homem sempre foi a de recriar a sua vida. Recriar o que lhe é dado. Forjá-lo mesmo que sofra. Pelo trabalho, realiza a sua própria existência natural”. Contudo, Simone dá-nos a ver a importância do “desprezo”. Ao invés de “indiferença”, Weil acusa o peso que o desprezo tem em nossas vidas – é este último que possibilita o funcionamento da engrenagem da vida num ciclo aparentemente banal, mas repleto de dádivas. Dessa forma, ela supera a expectativa de Cossery – algo que subjaz pautado na *dialética da impostura* a partir de um desprezo que se torna necessário para qualquer atividade. Esse “trabalho inútil”, para além de sustentar a impostura, sustenta igualmente o mundo – eis o problema! E Cossery, tal como Hegel, está à espera de “mais mundo”, furtando-se sobremaneira aos limites impostos por uma revolução individual e pelo exercício do “nada me faltará”. Pois, ao condenar o trabalho, enquanto

máquina que fomenta a impostura, Cossery deixa-nos uma questão: Há um “tipo” de trabalho que ele pretende alardear – um esforço que culmina das entranhas de um processo subjectivo, de onde provém a liberdade no “palácio de si mesmo”. A revolução, sendo individual, cabe o trabalho e, conseqüentemente, o esforço. Porém o esforço, ao promover transformação, poderia reluzir, para os demais, a vontade de fazer o mesmo? Se Cossery pretende “falar para quem tem ouvidos”, pretende igualmente sair do estádio contemplativo dos germes da filosofia grega – aos moldes pensados por Hegel. Da mesma forma, pretende, certamente, edificar uma revolução.

Capítulo VI - Da liberdade e da realidade compartilhada como a única que nos resta

I stopped fighting the authorities. I stopped trying to change the system, or the world for that matter. I stopped trying to play the role of a saviour. I learned to change myself and to obey my soul/conscience. I came to the conclusion that true idessity is inherent to us all as individuals. The original vibration which created the universe is within each person. I called it Idessa.

Madame Ghis

Os personagens de Cossery não desejam a revolução, mas não são avessos a um profundo sentido de revolta e propõem a necessidade de certa "revolução interior". A princípio, tal postura parece promulgar um tipo de liberdade que se reverbera na intimidade, remetendo-nos, por um lado, a posicionamentos típicos da filosofia antiga, nomeadamente, a ataraxia dos estoicos, a troça dos cínicos e a fuga dos epicuristas, e, por outro lado, encontramos semelhanças com reflexões mais recentes, de certo teor hedonista, normalmente associadas às produções filosóficas e literárias dos libertinos e situacionistas. Todavia, Cossery vai mais além: ao optar por um riso compartilhado entre cúmplices, seus personagens concebem a liberdade como a aceitação do banal acontecimento da vida. Sob o domínio da impostura, manifesta-se o movimento interminável, ao mesmo tempo maravilhoso e patético, de todas as coisas, um acontecer que só pode ser vislumbrado no cansaço. Yéghen e Gohar, Heykal e Karim, Teymour e Medhat, são como Jesus e Pilatos no seu encontro em Jerusalém estão a compartilhar um "deixa estar" celestial.

1. O inconcluso maravilhoso

Em Cossery, o “suor” proveniente de uma revolta excessivamente reflectida parece fomentar o sentido de uma “liberdade” estimulada pelo cansaço de quem tudo já tentou. Portanto e, na impossibilidade de mudar qualquer coisa neste mundo, os personagens posicionam-se “livres” para experimentar, com alegria, uma existência contemplativa ante a dádiva de uma lassidão geral. Não basta se revoltar – mas sim, receber a revolta como uma oportunidade para experimentar a “desistência” mais profunda e reconciliatória: o reconhecimento da permanente impostura oferece a possibilidade de se reconciliar com o mundo a partir de suas próprias ruínas. Com efeito, tal

“reconciliação” ocorre da capacidade de se contentar com acontecimentos que nada alteram o rumo das coisas, mas que desvelam todo o restante como “patético”, pois a impostura é permanente e irreversível. Os personagens de Cossery, ao se acomodarem às “ruínas” deixadas pela impostura, estão livres para conceber a vida numa outra maneira.

Claro, tudo isto exige esforço e, por isso mesmo, um inevitável cansaço surgirá. E eis que a liberdade, na obra de Cossery, é a justa expressão desse cansaço – surge como a confissão de esgotamento de um escravo que se permite “não mais tentar”. Mas e, ao mesmo tempo, prostrar-se assim é posicionar-se como um espectador privilegiado: o sentido de uma unívoca harmonia permite experimentar ruínas e irrelevâncias como expressão da instância autêntica da vida. Portanto, os romances que se seguem à *La maison de la mort certaine* apresentam sempre o mesmo desfecho: a presença de um passo estancado (pelo cansaço?) e a vontade de garantir o espetáculo que sempre eclode na manifestação do eterno sob o véu do irrisório; o espetáculo que eclode dos momentos inesperados onde o infinito e o patético se entreolham. Certamente, há momentos mais emblemáticos para tatear estas impressões, principalmente em *Mendiant et orgueilleux*; *La violence et la dérision*; e, sob uma túnica ainda mais sumptuosa, na “pequenez” de *Un complot de saltimbanques*.

Dessa forma, Yéghen e Gohar; Heykal e Karim; Teymour e Medhat; representam sempre os dois pólos que sustentam a graça de um riso compartilhado. O contrário desta atitude é o convite para contribuir para o desespero niilista ou a construção de verdades últimas a serem cuspidas pelos fuzis dos revolucionários. Na verdade, tem-se a oportunidade de escolher entre o tatear do ingénuo, na mais patética e profunda coisificação do cosmos, e a retórica interminável dos que afugentam a vida com ilusões de absoluto, medidas últimas e, ou, gestos carrancudos de silêncio. O maior prazer de Yéghen é encontrar Gohar nas vielas do bairro pobre em que se aventuram para compartilhar das bizarrices e da impostura planetária que vislumbra:

Dans l'intimité de la boutique de coiffeur, le silence de Gohar prenait une indicible puissance d'éternité. Yéghen respectait ce silence, il savait que le mutisme de Gohar cachait de joies secrètes et incommunicables (2005f: 83).

Em contrapartida, Gohar, imerso na sua indiferença abissal, vê no amigo o único que pode despertá-lo do radicalismo inerente à própria apatia. Há uma passagem de

*Mendiant et orgueilleux*³⁴⁶ em que Gohar finalmente confessa ao amigo ter sido o responsável pelo assassinato da prostituta. Sem nenhum floreio, Gohar conta exatamente o que se passou, inclusive, apontando a gratuidade e a banalidade de seu gesto inconsequente. Yéghen, preocupado com o amigo, propõe-lhe que fuja de imediato e que de alguma forma iria ajudá-lo a conseguir a quantia necessária para tal feito. Gohar, com a inércia de sempre, afirma que não vai fugir. Porém, enquanto isto ocorre, ambos são agraciados por um espetáculo genuíno: o homem-tronco, cuja deformidade lhe garante um bom lucro como pedinte, está a fazer amor com a esposa. Inesperadamente, o homem-tronco faz a esposa delirar como nenhum outro. Gohar e Yéghen confortam-se e desfrutam da leveza do ridículo a arremessar num mesmo patamar o assassínio cometido por Gohar, e a cómica fornicção a ocorrer ao lado de ambos, pois trata-se de uma confissão realizada sob uma cumplicidade silenciosa que se insere num cenário milagroso: tudo é possível no mundo em que o homem-tronco faz-se fonte inesperada de prazer. E, imerso neste cenário, ambos se lembram da feliz existência da bomba atômica, tantas vezes citada por Yéghen e que testifica com precisão a realidade de nossa pequenez. Em meio a isto, não há culpa nem revolta – ainda mais quando a bacia de ferro em que se lavavam a mulher e o homem-tronco cai no chão após a explosão nupcial a provocar um inesperado barulho:

Ils se turent et demeurèrent immobiles, écoutant, médusés, les cris de plaisir qui se succédaient dans la chambre voisine. Au bout d'un moment, un objet de fer tinta : c'était la cuvette dans laquelle la femme de l'homme-tronc se lavait après l'amour (2005f: 143).

Bombas, assassinatos, bizarrices sexuais, perseguições policiais, num só compasso o mundo para ante um gemido absurdo, diante duma panela a limpar os fluidos deixados de uma relação aparentemente impossível. Não há motivo para duvidar que nessa desarmonia o céu desce a terra a nos dizer algo. Certamente, os personagens podem optar por contemplar tudo isto ou, pelo contrário, por renunciar ao espetáculo e me embeber-se na construção de verdades últimas. Entretanto, quaisquer conclusões últimas e discursos inflamados estarão fatalmente a bailar neste quadro patético. E, ao final do romance, a indiferença de Gohar, que já tomara conta do amigo, contamina o próprio policial que lhe persegue – também Nur El Dine, o perseguidor de Gohar e Yéghen, quer compartilhar da lassidão dos dois. Ambos experimentam o alívio perpétuo

³⁴⁶ *Mendiant et orgueilleux*, pp.142-143.

do sobrevivente: “*Nour El Dine pensa que Gohar était sans doute l’assassin. Mais que lui importait maintenant?*” (2005f: 204). Abaixar a cabeça e espreitar a irrupção de uma bomba a arrastar o mundo – *d’ailleurs, comme tu l’as dit toi-même, il y a la bombe*³⁴⁷ –, presenciá-la como uma oferta magistral. Porque afinal, a bomba é o ápice do espetáculo. Não há muito a ser feito além de olhar com aristocrática subserviência o movimento frenético das coisas a nos surpreender. Com efeito, tem-se a liberdade de optar por esta contemplação ou, por dois caminhos que se abrem na pela experiência do irremediável: explicá-lo ou mergulhar num niilismo profundo. É sob o fio desta ambiência, repleta de um mistério compartilhado e incomunicável, que a “liberdade” surge no horizonte do autor. Em certa medida, poderíamos recair numa leitura taoista filha duma indiferença contemplativa – associação feita diretamente por Raymond Espinose ao tentar uma abordagem filosófica do autor³⁴⁸, porém, aqui, o “não agir” é a própria reação de espanto ao assistir o borbulhar cotidiano de tanta mágica. É um estado de maravilhamento obtido concomitantemente a uma atitude depurativa a destilar a revolta. Porém e, no taoísmo³⁴⁹, há implicações morais distintas e bastantes práticas – pois o sábio taoísta anseia, acima de tudo, servir como exemplo para os demais.

De qualquer forma, o que ocorre em *La violence et la dérision* parece-nos ainda mais “didático” para compreensão deste jogo – muito embora os diálogos entre Medhat e Teymour, encontrados em *Un complot de saltimbanques*, apresentem tal esquema de uma forma mais visceral. Portanto, no primeiro destes dois livros, deparamo-nos com duas atitudes existências distintas que põe a problemática decisória de forma límpida. Como vimos anteriormente, Karim é um “ex-revolucionário” que decide abandonar o confronto direto como prática adequada. Mesmo antes de conhecer Heykal, Karim havia reconhecido que a resposta violenta apenas fortalecia as engrenagens que procurava desmontar. No entanto, no romance há uma eterna tensão suscitada pelo personagem de nome Taher, o qual manteve-se fiel ao ideal revolucionário e ao recurso da violência – aqui expressa na tentativa de planejar um atentado contra um prefeito corrupto. A

³⁴⁷ *Mendiant et orgueilleux*, pp.142-143.

³⁴⁸ “*De quoi s’agit-il exactement? D’atteindre la parfaite sérénité, le calme intérieur, en devenant ‘inaccessible à la frayeur et aux souffrances’ et même ‘étranger au monde réel’. But qui peut nous paraître, par certains aspects, étrange, voire excessif, mais qui l’est moins dès que l’on se familiarise un tant soi peu avec les écrits des grands taoïstes tels que Le Vrai classique du vide parfait, de Lieu-Tseu, ou L’œuvre complète de Tchouang-tseu.*” (2008: 66).

³⁴⁹ Consultar Apêndice A acerca da relação entre o taoísmo e o pensamento de Cossery.

insistência de Taher, por si só, também se constitui num gesto de violência – o qual não compreende a forma “passiva” de Karim estar no mundo. Entretanto, Karim também tenta convencer Taher, e, para isto, pede que o “elegante” Heykal teça alguns comentários sobre um gênero de vida distinto, onde os estragos revolucionários seriam desnecessários. Todas as tentativas de Karim e Heykal demonstram-se inúteis, era impossível convencer Taher – mesmo com toda a cordialidade e abertura. E, no último momento, Karim insiste para que Taher não tome nenhuma atitude infeliz. Curiosamente, após muita insistência e, logo ao fim do romance, Taher vai-se embora impulsionando pelo ímpeto de arranjar o mundo enquanto Karim volta ao seu quarto para descansar e fazer amor. A última página apresenta o seguinte desfecho: “*Il la prit par l'épaule et, tout en la serrant contre lui, il amena lar dans la chambre. Cette historie d'attentat lui avait donné l'envie de faire l'amour*” (2005e: 337).

Porém e, sobretudo, além de *Un complot de saltimbanques* se constituir numa fundamental e viciosa contemplação do “irrisório local” como manifestação do patético universal, encontramos seus personagens já calejados no que foi exposto nos romances anteriores. Medhat e Teymour representam dois fugitivos de um mundo em esplêndidas ruínas; despem-se de qualquer tentativa de convencimento para além do cruzar de pernas boçal nos cafés perdidos no fim do mundo da pequena cidade em que Teymour foi obrigado a retornar após sua frenética e glamurosa vida no estrangeiro. Os dois representam o olhar eclesiástico³⁵⁰ de quem, necessariamente, admite que os “olhos não se fartam de olhar e os ouvidos de ouvir”. E, a maestria com que lidam com essas poeiras cósmicas a cair num recôndito fim de mundo é tão intensa, que chegam mesmo a armar um espetáculo artificial com, Chawki, o grande “impostor” do romance. Ora, o que queremos dizer com “espetáculo artificial”? Como vimos anteriormente, Teymour e Medhatz contratam duas jovens prostitutas e a travestem de rapariguinhas burguesas e filhas da elite para que Chawki possa se deleitar com as jovens como quem saborear uma iguaria extremamente exótica e dispendiosa. A situação não tem outra razão de ser além de provocar risos gratuitos. Porém, para além deste episódio, o mais emblemático momento do romance para compreensão do que gostaríamos de expor é a reação de ambos os personagens ao descobrirem quem eram os verdadeiros responsáveis por uma série de assassinatos que andavam a ocorrer na cidade.

³⁵⁰ Aqui, nos referimos à postura do Pregador, do livro de Eclesiastes, que vê no homem uma vontade insaciável de buscar.

Sob um saudável espanto, pergunta Teymour ao amigo Medhatz o que vão fazer com tão precisa informação:

- *D'accord, dit Teymour. Mais qu'allons-nous faire?*

- *Si tu veux savoir, nous n'allons rien faire.*

- *Tu veux dire que nous allons garder cette histoire pour nous?*

- *Mais certainement. Cela ne nous concerne pas. Que des salopards tuent d'autres salopards, en quoi cela nous regardet-il? Tu te rends compte de notre chance! Nous allons assister tranquillement à une hécatombe de notables. Y a-t-il un spectacle plus réjouissant?*

(2005h: 597)

Ora, pensa Medhatz, o que podemos fazer para além de nada fazer? E afinal, quão boa é a oportunidade de vislumbrar tão gracioso espetáculo – a ocorrer de forma igualmente patética, afinal, ficaram a saber do ocorrido através de uma estúpida fatalidade. Pois Samarai, um amigo em comum, havia se apaixonado por uma prostituta e, após ser enxotado pela mesma, decidira compensar a dor dessa perda num prostíbulo. É justamente na noite desta infeliz compensação que o corpo do ingênuo Samarai desaparece, fazendo com que Medhatz e Teymour descobrissem a gruta onde se escondiam os assassinos.

Vê-se em *Un complot de saltimbanques* um fim de mundo onde o teor dos acontecimentos parece indicar a existência de um esquema de “exageros despropositados” só concebíveis pelas mãos de um Criador, contudo e, consciente da inexistência de um demiurgo, o “cenário” recebe o dom de uma banalidade que só consegue e, só pode, ser compartilhada. Aqui, nos referimos ao conjunto de situações insólitas e injustificáveis apresentadas ao decorrer do romance que não indicam lições nem tomam contornos morais, mas sim, que promulgam a existência de um espetáculo eterno e gracioso. Temos: a imensa e desgovernada brutalidade de Chawki – que sequer parece sentir prazer na própria ingloria, o sacrifício, sem qualquer propósito, do ingênuo e apaixonado estudante Samarai, um prostíbulo onde os comerciantes e corruptos são confrontados com um esquema de roubo ainda mais grotesco, e, além disso, as pequenas situações insólitas, tal como no momento em que uma cabra acompanha Teymour cidade abaixo a roçar-lhe as pernas como quem já se acostumou a ser seduzida e sodomizada. Um fim de mundo a desvelar as mesquinhas que encontramos por todo lado de uma maneira tão vulgar e exagerada, que soam como dispostas num cenário premeditado. Um espetáculo enviado para iniciados já conscientes que há, algures, um

regime de impostura a perpassar todas as coisas - espécie de olhar de revolta a permitir o revirar o cotidiano. Com efeito e, nesse sentido, Cossery realiza uma separação: há os que enxergam, através de uma consciência revoltada e, por outro lado, os que nada percebem. Em meio a tanta ignorância, Medhatz e Teymour também encontram-se, ao mesmo tempo, num deserto. A imagética de um deserto, de uma hecatombe, de um pequeno apocalipse compartilhado. E toda esta impostura reflecte o infinito em sua ingenuidade brutal; em sua pureza desgovernada. E, cada vez que estes episódios mesquinhos borbulham, é possível fecundar os germes dessas erupções na experiência contemplativa que, ao transbordar, promove a graça de compartilhar a piada. Partilhar o maravilhoso inconcluso. A impostura seria um “descaso” demiúrgico se não estivesse apta a prover uma ponte com toda a experiência do eterno manifestado. E, tal como nos outros dois romances, resta a Teymour e Medhatz a sacra lassidão e o desfrutar do crepúsculo de todos os dias – agora percebido como uma dádiva diária:

L'après-midi touchait à sa fin et le morne crépuscule d'hiver envahissait la ville, quand ils sortirent pour se rendre chez l'ancien acteur. En traversant le pont de fer, ils furent soudain saisis d'un rire inextinguible et se mirent à courir, à tourner sur eux-mêmes et à se poursuivre, émerveillés de leur liberté et comme enivrés par l'ampleur de leur terrible secret (2005h: 600).

Para além dos romances de Cossery elencados nesse momento, nomeadamente *Un complot de saltimbanques* e *La violence et la dérision*, encontramos nos demais a mesma procura por uma espécie de "sono dos justos" que desce dos céus a presentear, com desprendimento e aceitação, os excluídos e marginalizados deste mundo de impostura - ainda que possamos identificar, nos dois primeiros romances do autor, certo resquício de uma atitude "semi-revolucionária" comum aos discursos políticos e filosóficos da época, que se distanciam sobremaneira dos meandros éticos das obras subsequentes. Certamente, tal maneira de perceber o problema da exclusão encontra-se bastante presente no segundo momento da literatura francófona no Egito, no qual a amarga "realidade social" era retratada à luz da espera messiânica de uma revolta popular.

Mas eis que o mesmo Cossery, de *Un complot de saltimbanques* e *La violence et la dérision*, se faz presente, por exemplo, nos últimos momentos de *Mendiant et orgueilleux*, quando Yégghen, numa atitude à Epitecto, suporta o espancamento dos policiais que desejam arrancar-lhe uma confissão - enquanto é açoitado, Yégghen

imagina o ópio, o sono e o descanso (esforça-se para ser livre dentro de si). Vê-se também na insistência e no esforço de Heykal a tentar convencer Taher de que sua prática revolucionária apenas alimenta a impostura planetária, transformando tiranos em mártires. Assim como, no contemplar de Medhat e Teymour à ignorância monstruosa de Chawki e na conclusão de ambos acerca da inutilidade de denunciar os assassinos. Da mesma forma, o silêncio de Ossama ao perceber a inutilidade de informar à população que os prédios desmoronaram pela prática corrupta de Suleyman; e, acima de tudo, o “descanso” conquistado por todos esses personagens – expresso de forma “grosseira” na tão alardeada preguiça do autor, têm todos os elementos de um episódio que nos é extremamente conhecido: o momento em que Jesus e Pilatos se olham. O momento em que Jesus e Pilatos são arremessados num deserto estranho: o deserto de pessoas.

2. Pilatos e Cristo

A impostura não é para você reagir, é para você descansar. Em Cossery, perante à impostura, que por sua vez sustenta o mundo, tem-se a liberdade de escolher entre reagir ou cultivar a mais profunda lassidão. Reagindo, alimentamos a *dialética da impostura*; se ausentando e, realizando uma *revolução interior*, seremos um a menos para contribuir com as engrenagens nefastas do planeta. Contudo, esse gesto de ausência, quase uma demissão ontológica, corresponde de fato a uma ausência ou uma ação pelo não-agir típico do taoísmo? Mas, optando por abandonar a presente dicotomia, lançamos mão de outra hipótese: Tal gesto é a expressão da harmonia entre, o sujeito, e o instante no qual tudo se ajusta numa dança entre o banal e o fantástico. Como se, de alguma forma, a situação em que o sujeito se encontra se manifestasse pela evidência de um sentido enigmático e encantador. E aí, tem-se a oportunidade de acompanhar o fluxo da estranha valsa ou, pelo contrário, adoptar gestos estéreis e irremediáveis – gestos pretenciosos que se pretendem mais encantadores que os arranjos caóticos de uma espécie de falso demiurgo. Tal problemática, como veremos, torna-se evidente no paradigmático encontro entre Jesus e Pilatos.

Posto isto, urge pensar em que medida a postura de Cossery corresponde a uma estratégia original do pensamento: em que medida tal posicionamento se assemelha à

estratégia dos libertinos ou hedonistas contemporâneos? Seria apenas uma releitura estoíca com ares de dandismo? Bem, cabe situar esse instante de “liberdade” que permeia a obra de Cossery para compreender em que ponto encontramos sua possível originalidade e, conseqüentemente, mais uma de suas “dádivas”.

Cossery dar-se ao direito de libertar-se da vingança à proporção que desmonta a *dialética da impostura*, dar-se ao direito de lavar as mãos, dar-se ao direito de aceitar uma natureza decante que se desvela num olhar *gnóstico*. Abdicar a tudo com gratidão na promessa de uma farta preguiça a ser consumida, pois se a natureza apresenta-se num estado deficiente, coisificada no estado de impostura que sustenta o mundo, logo, nada há a ser feito além de desfrutar a passagem do tempo. A sacra lassidão de Cossery é, portanto, extraída após um desencanto abruptamente interrompido por uma promessa de “tranquilidade”. Espécie de preguiça a surgir após o cumprimento de um sem número de tarefas à Hércules – ainda que “o trabalho” feito pelo mesmo esteja aqui representado em séculos de reflexão pulverizados pela sapiência popular do povo egípcio. Como se a sapiência popular apresentasse os resultados de um conjunto de homens que se esforçaram, continuamente e, em vão, para “mudar” o curso dos acontecimentos e o estado de impostura em que o mundo está assente. Um exército de ancestrais oprimidos deixa o legado da idéia de uma “desistência profunda” como dádiva maior do homem nessa terra.

Esse conjunto de obstáculos, ou seja, opressões enfrentadas a custa de muito “esforço”, permite-nos uma “oportunidade” para melhor compreensão das coisas, pois o amargor da impostura é, também, uma chance para o desabrochar dum novo olhar. Logo, impelido pelos auspícios de ondas de desencanto, há uma faísca que, ao invés de se manifestar-se como oceano de imensa decepção é transformada, por Cossery e, também, outros “pensadores da divagação”, numa espécie de “entrega debochada”: lavar as mãos, se divorciar desse mundo, e deixar o convencimento dos engajados bem longe de si próprio. Certamente, ao abdicar desta insistência, surge uma liberdade deveras particular de sua obra.

Trata-se certo “ócio dos justos”, algo que ocorreu de maneira emblemática no encontro entre Jesus e Pilatos. Antes do mais, esta hesitação, que surge entre a decepção e o descanso, é o terreno fecundo da reflexão sobre a liberdade. Ademais, este entremeio se dá por uma via de excessiva solidão – sentimento este igualmente

experimentado por Pilatos. Ora, por que lançamos mão do episódio referente ao julgamento de Jesus e, conseqüentemente, o encontro entre ele e Pilatos? Por haver, neste encontro, um teor de entrega e cumplicidade intenso e libertador.

Assim que Jesus é entregue às autoridades, Pilatos se dá conta que está cercado por uma multidão de impostores e alienados sedentos por um espetáculo gratuito e sem sentido. Em seguida, por ser o único a perceber o teor ilógico daquelas idéias, Pilatos sente-se extremamente só. Então, esforça-se sobremaneira para convencer os demais que estão enganados. Porém, não consegue convencer um indivíduo sequer – nem mesmo a mulher, que aborrece-lhe para que deixe tudo de mão. Por fim, depois de muito se esforçar, aceita a própria solidão e a “cólera” do povo; nesse momento, Pilatos lava as mãos e se liberta. Feito isto, Pilatos está livre.

O percurso de Pilatos até que possa experimentar o “sono dos justos” encontra-se bem explícito nos quatro evangelhos, porém, com ligeiras diferenças³⁵¹. No livro de Mateus Pilatos se esforça para convencer a população acerca do absurdo de perceber Jesus como um “criminoso”. No livro de Marcos, Pilatos também se esforça. No livro de João, Pilatos se esforça ainda mais – sobretudo por tentar convencer o próprio Jesus do absurdo de “procurar” aquela situação. No livro de Lucas a burocracia solicitada por Pilatos é então expressa enquanto artimanha para o convencimento – artimanha fracassada; tudo lhe é negado como se a burocracia se travestisse em puro misticismo (como quase sempre parece ser). Pilatos se esforça para demonstrar à população que estão a raciocinar como ignorantes. Esforça-se para testificar que estão a ser enganados pela impostura dos sumos-sacerdotes. Esforça-se para que as pessoas abram os olhos e reajam. Mas, a esposa aborrece-o; os sacerdotes e seu coro histérico e covarde também o aborrecem; Herodes, inebriado na expectativa de ver o arruaceiro, dispensa Jesus assim que percebe a impossibilidade de vê-lo a realizar truques – queria um mágico, e não a expressão de uma loucura banal. O pobre Pilatos está no meio da multidão e, ao mesmo tempo, no deserto.

No livro de Mateus (27.19), Pilatos é interpelado pela mulher, que lho diz: “*Não te envolvas na questão desse justo, porque muito sofreu hoje em sonho por causa dele*”. Ainda assim, Pilatos decide levar a frente a questão e oferece a decisão ao povo na

³⁵¹ Consultar Apêndice B acerca da figura de Pôncio Pilatos.

esperança que perceba a impostura dos sacerdotes. Afinal: “*os principais sacerdotes e os anciãos persuadiram as multidões a que pedissem Barrabás e fizessem morrer Jesus*” (27.20). O povo, sem hesitar, declara que deseja a morte de Jesus. Entretanto, Pilatos insiste mais uma vez: “*Pilatos, porém, disse: Pois que mal fez ele? Mas eles clamavam ainda mais: Seja crucificado*” (27. 23). Depois de tantas idas e vindas, depois uma série de questionamentos ao próprio Jesus, Pilatos continua sem entender como algo tão patético não possa ser compreendido – e eis que o patético lhe seduz. Como dissemos, essa insistência de Pilatos, presente no livro de Mateus, também está presente no livro de Marcos. Porém, no evangelho de João, a presença de certos detalhes permitem visualizar um oceano de sentimentos a afligir Pilatos, desde uma indignação brutal com a ignorância do povo, ao fascínio de perceber um fenómeno humano por excelência: a recusa à liberdade que se faz filha do reconhecimento da verdade enquanto “aceitação” – aceitação do ínfimo; e não apenas do que parece infortúnio ou grandeza. Porém, essa aceitação exige esforço, um esforço do espírito – conquistada com imenso trabalho. E, após o esforço, os louros dessa jornada são expressos na sucessão de dias tranquilos ornamentados com o sono dos justos. Jesus e Pilatos estão no meio da multidão como se estivessem num deserto. A mulher de Pilatos não o escuta; os sacerdotes não o escutam; a população não o escuta; ninguém, para além de Jesus, parece o ouvir. Assim, permanecem Jesus e Pilatos, conduzidos por uma cumplicidade que lo toma de assalto. E, na estreita imersão dessa troca, o infinito desce a terra para entregar-lhes a contemplação da vida.

A intenção inicial de Pilatos é libertar Jesus. Em seguida, esforça-se para libertar o povo da ignorância. Depois, ao confrontar-se com Herodes, tenta libertar a administração do império romano da irresponsabilidade. Dentro de casa, a mulher lhe repreende. Tudo parece estúpido até o momento em que Pilatos aceita a estupidez – até o momento em que aceita o espetáculo divina que irá ocorrer em seguida. Ao fim de uma jornada que parece perda de tempo, a bela gratuidade do cosmos se manifesta no olhar de Cristo, quando Pilatos percebe não ser o único a estranhar a “demência” em torno daquilo tudo – sendo assim, Pilatos percebe-se numa espécie de deserto, repleto de ilogicidade, onde a figura de Jesus resplandece como o único amigo. Ambos estão prestes a descansar na percepção da graciosa repetição cósmica; no ballet incansável e negligente dos astros; numa justiça que não se efectiva se não na oportunidade de compartilhar toda a indignação que se sente. Pilatos vai descansar sob o manto da

demissão, Jesus sob a cruz do calvário. É nesta hora que o “sono dos justos” vem acalentá-los. Pilatos afirma não ter mais nada com o sangue dos justos; Jesus afirma que está consumado – ambos fecham os olhos num retorno ao berço da contemplação do *gracioso patético* a fundamentar todas coisas.

Este “sono”, que irrompe enquanto manifestação maior de uma liberdade conquistada após um esforço aparentemente inútil, assemelha-se sobremaneira a certos momentos de cansaço de inúmeros pensadores que se confrontam com o “retorno do mesmo”. Com efeito, isto está em Nietzsche; em Pareyson; e, bem antes, no próprio Heráclito. Entretanto, aqui estamos ante uma postura mais próxima à herança de Salomão – no qual o discurso de Eclesiastes só se torna significativo na exaltação ao vinho; na vida compartilhada com “a mulher” que ama e, acima de tudo, na banalidade dos dias iguais. Não se trata do reconhecimento de quem, tal como Nietzsche no ápice do desespero, se retira e apela a vacas; camelos e leões.

Pilatos, que inicialmente tenta libertar a todos da absurda decisão de contribuir para a impostura, acaba por se libertar apenas a si próprio. Depois dessa imensa labuta sem retorno, depois de tanto “trabalhar”, Pilatos lava as mãos para tirar, não apenas o sangue do justo, como também, o suor de seu trabalho inútil. No livro de Marcos (15:4-5), Pilatos parece se fascinar com o silêncio de Cristo; na verdade, parece que Pilatos é contaminado com esta ausência brutal de respostas: *“Tornou Pilatos a interrogá-lo, dizendo: Não respondes nada? Vê quantas acusações te fazem. Mas Jesus nada mais respondeu, de maneira que Pilatos se admirava”*. Pilatos vê no outro a perspectiva do seu deserto insípido se desmontar – Pilatos não está sozinho. Isto porque, a ignorância alheia dá-lhe a oportunidade de compartilhar o seu riso com Jesus. Claro, poder falar e ser compreendido não vai alterar o estado de coisas – mas, seria mesmo necessário? Há prazer maior que contemplar tudo num alpendre celestial? Não seria tal como experimentar da indiferença dos deuses?

É mister lembrar que a todo momento, os personagens de Cossery encontram-se ora aos pares ora numa “conjura de saltimbancos”. E, como tal, compartilham a impossibilidade de mexer no rumo das coisas. Isto poderia desvelar um mundo onde todo falar é patético – tudo seria gratuita divagação. E, sendo assim, mergulhariam todos no niilismo ou na lógica revolucionária de descobrir verdades absolutas. Mas, e se tudo for mesmo a gratuita divagação? Se forem apenas migalhas de felicidade a pular

goela afora nos momentos de riso em conjunto? Pode a liturgia da divagação fazer descer o céu abaixo numa sutura do eterno com a esplendorosa pequenez da vida?³⁵² Bem, antes de prosseguirmos na discussão, urge retomar e questionar a “efectivação” dos meandros desta liberdade e a graça deste “descanso”.

3. Situando o problema

Há todo um legado acerca dos limites em que se pode falar da liberdade interior enquanto única possível. E ao mesmo tempo, toda uma tradição a acusar de solipsistas àqueles que crêem na efectivação da liberdade independente do reconhecimento da aceitação alheia. Certamente, cínicos, estóicos, epicuristas e cristãos, foram dos que mais se preocuparam em formular possíveis ferramentas para se desvencilhar à opressão suscitada por uma sociedade injusta a partir de uma atitude profundamente solitária – ou, no caso dos epicuristas, na comunhão dos “retirados” para o jardim e, no caso dos cristãos, nas primeiras comunidades descritas com precisão por Luciano³⁵³. Diante de um quadro social caótico, pensava-se sobremaneira nas possíveis formas de se ver livre de uma série de situações excessivamente opressoras. No entanto, essa liberdade vigiada pelas instituições e que, ao mesmo tempo, pretende se edificar na intimidade da “pessoa”, apresenta um sem número de complicações que serão expostas por excelência na *Fenomenologia do Espírito*, sobretudo quando o autor acusa a atitude estóica de ser um mecanismo de impossível efectivação para além de gerar tédio. E, de fato, à guisa dos escritos de Hegel, não há liberdade – tampouco qualquer ação – que não se efective no seio do *volk*. E, a impossibilidade de ser livre na intimidade suscita toda uma discussão acerca do “sujeito”. Afinal, de que sujeito estamos a falar? Ora, convém delimitar e esclarecer este pormenor.

O recente “revirar” epistemológico de Michel Onfray pretende denunciar que a história da filosofia permaneceu alheia às marcas da experiência pessoal por acreditar e buscar, quase sempre, uma objetividade incontestável em detrimento do discurso experiencial. Porém e, ao longo dos séculos, vivenciou-se uma escrita onde o sujeito se

³⁵² Aspectos aprofundados de tal discussão estão presentes no capítulo seguinte.

³⁵³ Nos referimos aqui à “Morte de Um Peregrino”.

esconde, mas, ao mesmo tempo, “determina” e “controla” os meandros do texto. Tal problemática, discutida amplamente em certas obras de Derrida³⁵⁴, incide num ponto crucial para compreensão da noção de “liberdade” aqui exposta. O “ocaso” do sujeito, ou, a esquivia à pharresia, como apontava Foucault, identifica uma tradição que deseja “purificar” o texto da própria corporeidade do autor – atitude que, para Onfray, constitui-se num gesto excessivamente teológico³⁵⁵. De fato, ao recusar uma imensa ancestralidade que remonta de Demócrito à Pascal, ou seja, ao se esquivar de todo um cortejo que configura a materialidade em detrimento da metafísica, erigiu-se uma filosofia na qual o sujeito é um “fantasma” a rondar os textos como uma aberração sempre à espreita. Cossery, como tal, não parece inserido nesse percurso. Pelo contrário, além de alguns personagens serem representações diretas de sua pessoa³⁵⁶, o escritor egípcio parece interessado em dilemas bastante “concretos”. Ainda assim, o autor nos leva a pensar a que ponto a “liberdade” de seus personagens situa-se na “intimidade” da “pessoa”; num diálogo direto com as instituições e seus respectivos interlocutores; ou, além disto, numa atitude diversa a estas duas apontadas. Isto porque, há uma postura de “aceitação” evidente que pode ser confundida com um posicionamento estoíco; cínico; epicurista; gnóstico e, ou, taoista/budista ou mesmo cristã. Além dessas, encontramos na modernidade/contemporaneidade libertinos, situacionistas e hedonistas que parecem apresentar um gênero de discussão bem próxima daquela em que se situava as escolas

³⁵⁴ Certamente, é em *De la gramatologie*, publicado originalmente em 1967, que tal discussão é apresentada de forma sistemática e ampla, muito embora a preocupação de Derrida com o chamado “fonologocentrismo”, ou seja, a autoridade de uma voz subjacente ao texto como um centro metafísico a “frear” leituras possíveis, esteja presente em outros escritos, tal como em *L'écriture et la différence*, publicado, também, em 1967. Para efeito dessa pesquisa consultamos a tradução brasileira da primeira obra citada (2004).

³⁵⁵ Onfray aponta a existência de dois tipos de filósofos: os que assumem a própria corporeidade, fazendo de sua filosofia o próprio drama de sua experiência; e, do outro lado, àqueles que ao pleitearem uma razão capaz de destilar todos os assuntos sob uma bancada segura, travestem-se de sacerdotes acadêmicos detentores de palavras salvas da própria fragilidade das cordas vocais. Certamente que tudo isto desvela um medo de si mesmo imenso: “Podemos encontrar outras linhas de força que atravessam a história da filosofia. Existem outros pares que dão conta do que está em jogo e daquilo que funciona activamente na disciplina. Idealismo, materialismo – é certo – ideal ascético, ideal hedonista – também –, transcendência, imanência – seguramente –, mas também –, ódio de si mesmo e escrita do eu. Por um lado, os filósofos cuja narrativa parece não deixar qualquer lugar à confiança autobiográfica, ao pormenor tomado de uma experiência pessoal, ao fato extraído de uma aventura própria; por outro, aqueles que se apoiam na sua vida, alimentando nela as suas considerações e admitindo mesmo irem buscar aí as suas lições. **O arauto** que evita a sua própria pessoa para fazer com que se acredite que age como médium inspirado por um pensamento vindo de outra parte, de mais acima e mais longe que ele, caído do céu; ou o egotista que conta a sua vida, que se implica na sua narração e ensina que todo o pensamento procede de si mesmo e, em particular, do corpo próprio” (2006:61, grifo nosso).

³⁵⁶ Os exemplos mais gritantes seriam o de Heikal, personagem de *La Violence et La Dérision*; Teymour, personagem de *Un Conjure de Saltimbanques*; e, por fim, Samantar, o qual os emblemas associados à figura do próprio escritor manifestam-se ainda mais forte.

filosóficas citadas. Sendo assim, é preciso acrescentar este horizonte para captar a peculiaridade, se é que existe, da discussão sobre a liberdade em sua obra. Ou, o gesto de Cossery pode representar tão-somente um pedido de “demissão” ou uma “ausência” fútil e sem maiores explicações. De qualquer forma, partimos do pressuposto que por detrás da postura de seus personagens existe a sombra de quem “tudo tentou” – a expressão de um cansaço “informado” pela ancestralidade do imaginário popular. Se, como vimos anteriormente, os personagens de Cossery não são preguiçosos por se esquivarem ao esforço, sendo a preguiça, ao contrário, o resultado inevitável de um esforço excessivo, inferimos que, a liberdade, é a continuidade deste gesto. É essa expressão de cansaço, associada à experiência de liberdade, que possibilita a compreensão desta última em sua obra. De qualquer forma, parece-nos que a liberdade surge após o destilar da decepção com o mundo. Certamente, esta decepção é um lugar-comum entre cínicos, estóicos e epicuristas e, portanto, nada há que suscite na mesma um real contributo do autor. Porém, o trabalho de depuração a ocorrer após a experimentação da mesma, configura um eixo diferenciado de reflexão. E, neste caso, a situação ocorre de uma forma inversa aos libertinos, hedonistas e situacionistas, para os quais a decepção é tratada com um gesto de reação deveras objetivo.

4. Os meandros da intimidade

Tudo que fora dito até então só se torna possível à luz da noção de indivíduo – ou “pessoa”, nas palavras de Pareyson. Isto porque, estamos ante uma situação específica, um posicionamento “revolucionário” que se constitui no justo oposto do que a tradição literária e filosófica ocidental, tão bem representada, por exemplo, pelo personagem Michael Kohlhaas, protagonista do romance *O Rebelde* (2004)³⁵⁷, compreendem como revolução e, ou, revolta. Tal romance se torna emblemático por descrever os momentos típicos por onde se desfia e se constrói a revolução enquanto “evento”. Ora, esta obra de Kleist diz respeito a diversos impasses entre Michael Kohlhaas e o governo. Assim como, apresenta a tentativa do personagem – baseado

³⁵⁷ O nome original do romance é o próprio nome do personagem. Escrito pelo dramaturgo Heinrich Von Kleist e publicado, originalmente, em 1808.

numa figura real que viveu no século XVII – de reformular as instituições para atender com justiça os anseios do povo.

Com efeito, Kleist, em conjunto com Hegel, representam dois imprescindíveis ingredientes para aguçar os discursos revolucionários futuros – principalmente àqueles que se fundamentam no marxismo. Kohlhaas, personagem de Kleist, assim como o “Senhor”, na obra de Hegel, preferem a morte à subserviência. Kleist numa instância literária e Hegel numa instância filosófica, constroem àquilo que, Cossery, em *La violence et la dérision*, procurou desconstruir: pois o sacrifício do herói apenas confirma a manutenção da impostura. Em Hegel, o “senhor” é um escravo que aceita a morte da mesma forma como, em Kleist, o personagem Michael Kohlhaas termina decapitado. E, como tal, Kant, Kleist, Hegel, Marx, Sartre e, até certo ponto, os existencialistas mediáticos como Gabriel Marcel e, mesmo Albert Camus, pertencem ao mesmo legado discursivo. Entretanto, nada impede que a “revolução interior”, essa promulgada por Cossery, reverbere na sociedade das mais diversas formas – inclusive, influenciando, sutilmente, os próprios trabalhos dos autores acima citados. Urge destacar tais reminiscências nos discursos revolucionários contemporâneos.

Vimos que, com Albert Cossery, estamos perante uma tradição que apela para uma revolução interior – discurso que perpassa com demasiada clareza as escolas filosóficas do mediterrâneo antigo e, certamente, condiz com maior proximidade à postura do autor. E, conseqüentemente, estamos a tatear os limites destas implosões; sabotagens; contemplações; esquivas; entregas; graças; rebeliões; sempre a partir de um Eu fantasmático que irrompe necessariamente na intimidade. Portanto, convém consultar a própria historicidade desta “noção” a partir do que se considera o exercício necessário para destilar a gênese deste “Eu na intimidade”. Por isto, o trabalho de Louis Dumont se torna emblemático, pois se trata de um “resumo” com as teses típicas as quais a Filosofia infere a noção de Eu e da intimidade a partir de uma revisão histórica da noção de indivíduo. O empreendimento de Dumont se torna ainda mais importante por ter sido produzido num momento em que a psicanálise e a interpretação corrente do cogito cartesiano³⁵⁸ já se apresentarem como “mitos seguros”, no qual todo questionar

³⁵⁸ Falamos aqui na interpretação geral, e, acima de tudo, bastante vulgar e apressada, de que Descartes promoveu um corte entre mente e corpo. E, além disto, que tal procedimento produziu uma ciência gélida e repleta de dicotomias e polaridades excludentes.

efectua-se à caução dessas duas certezas: tanto do cogito, quanto do inconsciente da psicanálise.

Acima de tudo, Dumont pretende desconstruir a tese um tanto “provinciana”³⁵⁹ de que a noção de *indivíduo* surge a partir da dissolução da polis grega, e, portanto, pretende apresentar uma conjunção de fatores que promovem uma releitura da gênese deste conceito. Em termos gerais, a tese de Dumont baseia-se num embate entre dois conceitos sempre caros ao autor: sociedades holísticas e sociedades marcadas pelo individualismo. As primeiras tomam como valor supremo a sociedade; as segundas adoptam o *Indivíduo* como valor maior. Ironicamente, a sociedade europeia, a qual pertence Dumont, é fruto de uma espécie de “crise” do holismo que irrompe em algo que o autor esforça-se para não reconhecer como um singelo “*upgrade*”. Afinal, é a partir das sociedades holistas que se torna possível o surgimento de um novo tipo de sociedade³⁶⁰. As sociedades marcadas pelo holismo impõem aos indivíduos uma série de obrigações de impossível esquivar. Contudo, um “pequeno grupo” de indivíduos renunciando pleiteiam um gênero de distanciamento que os possibilita efectuar uma série de transformações sociais a partir de um profundo exercício de ascese. Posicionando-se de forma absurdamente distanciada, esses “indivíduos” encontram-se afinal “fora do mundo”, obtendo a posição privilegiada de tudo observar com demasiada precisão e riqueza³⁶¹. Ocorre que, esse universo de sociedades holistas onde se encontram renunciando é confrontado com um universo marcado pelo mesmo gênero de exercícios a serem praticados entre “seres normais”. Ou seja, os renunciando monásticos, através de sua popularização sob o amplo alcance do cristianismo, encontram-se com renunciando do mundo helênico: cínicos; estóicos; epicuristas; cétricos; pitagóricos e gnósticos, dentre outros.

³⁵⁹ Nas palavras do próprio autor: “Para alguns estudiosos da época clássica, a Grécia do ‘discurso coerente’ é obra de homens que se viam a si próprios como indivíduos: as névoas do pensamento confuso ter-se-iam dissipado ao sol de Atenas, com o mito a entregar as armas à razão, e tal acontecimento assinalaria o começo da história propriamente dita. Há, decerto, alguma verdade nesta afirmação, que toda é uma definição demasiado estreita, **tão estreita que ganha no mundo de hoje um ar provinciano**” (1992:34, grifo nosso).

³⁶⁰ “Em traços largos, o problema das origens do individualismo está em saber como, a partir do tipo geral das sociedades holistas, se pôde desenvolver um novo tipo contradizendo fundamentalmente a concepção comum. Como foi possível essa transição, como podemos nós conceder uma transição entre estes dois universos antitéticos, estas duas ideologias inconciliáveis?” (1992:35).

³⁶¹ “Além disso, enquanto o sábio permanece indiferente às coisas e às acções exteriores, pode contudo distinguir entre as primeiras e as segundas, segundo a sua maior ou menor conformidade à natureza ou à razão: certas acções são relativamente recomendáveis por comparação com outras” (idem:44).

Dessa forma, para Louis Dumont, a concepção de Indivíduo³⁶² e o campo de possíveis “revoluções interiores”, surgem da relação feliz entre o cristianismo e o mundo helênico – o qual já estava atravessado por um conjunto de concepções e dicotomias já encontradas no discurso cristão e suas manias renunciantes. Estes dois universos eram pautados na figura do sábio enquanto indivíduo que, ao se ausentar do mundo, consegue enxergá-lo com maior propriedade por estar posicionado com distanciamento. Portanto, o cristianismo foi assimilado por já existir a idéia de uma espécie de “*indivíduo-fora-do-mundo*” – termo cunhado pelo próprio Dumont – que perpassava o conjunto de propostas encontradas entre cínicos, epicuristas e estóicos. Estes grupos, como tal, se desvinculavam à influência de Sócrates, Platão e Aristóteles a partir de uma imersão ao corpus *pré-socrático*. Certamente, embebiam-se da ressonância mórfica de uma memória na qual reverberavam Heráclito e mais uma série de seus “quase contemporâneos”, tais como: Lao-Tse; Sidarta; Pitágoras e Zoroastro.

Para Dumont, a partir da reforma protestante as coisas se alteram de maneira profunda, provocando uma contundente transição: o “*indivíduo-fora-do-mundo*” mantém-se indivíduo, contudo, aloja-se no mundo, transita de uma relação isolada com a divindade para um exercício ascético em comunhão com a sociedade – aqui, não é difícil imaginar que Dumont tenha capturado *ipsis litteris* a discussão de Max Weber, o qual ele cita ligeiramente. Assim, surge para Dumont o chamado: “*indivíduo-no-mundo*”. Importa aqui perceber que o autor está a anunciar um momento de ruptura, no qual só foi possível com a pré-existência de elementos ascéticos, provenientes dos exercícios místicos e religiosos gregos e judaicos, que possibilitaram a dissolução gradativa da “heterogenidade do mundo”. Essa transição, ocorrida na reforma protestante, promove a junção de dois regimes aparentemente incompatíveis sob a aliança entre a renúncia – já praticada no mundo helênico – com um novo mundo a ser marcado por uma forte transição económica.

Há dois problemas cruciais no “individualismo” de Dumont. Primeiro: Não é possível precisar com exatidão se o direito de sentar-se aqui e acolá e, para além disto,

³⁶² Urge esclarecer a diferença entre o “indivíduo” contemporâneo, aquele que nasce numa sociedade “individualista”, e, aquele retomado por Dumont a partir do universo da Grécia Antiga. Em linhas gerais e de forma bastante resumida, Dumont acredita que o individualismo tal como conhecemos hoje, parte de uma transição realizada com a reforma protestante que promove uma sutura entre o “sábio” das sociedades holísticas e o “sujeito” que têm suas necessidades como prioritárias em relação às necessidades da sociedade em que faz parte.

os brasões familiares a ornamentarem a mais ínfima decoração das cidades europeias, não desvelam um valor karmico tão holista quanto àqueles símbolos e práticas encontradas nas supostas sociedades holistas indianas-hinduístas. Afinal, desde Platão que a Filosofia, assim como certos locais à mesa, pertence a grupos muito precisos que se reconhecem na ancestralidade do gesto. Mesmo a ciência, que depois de Watson e Crick se viciou no discurso da “genética”, desvela a mania kármica quando anseia em enfiar explicações cromossomicas por todo lado – ainda quando pareçam insatisfatórias.

Segundo e, à guisa do primeiro argumento, como falar de uma crise deste gênero se a prática destes grupos, aos quais Dumont acredita ser possível existir apenas na antiguidade, nunca deixou de existir? Como falar de uma ruptura diante da história dos libertinos e da literatura erótica na França? Como falar destes grupos diante do vício vanguardista dos situacionistas em criar “jogos confusos” a desnortear nossa inserção automática no planeta? Na verdade, apresentaremos alguns exemplos da impossibilidade de visualizar a “ruptura” de Dumont e, ao mesmo tempo, demonstraremos em que medida a postura de Cossery difere destes grupos – tanto na antiguidade, como na contemporaneidade.

Lembremos agora dos libertinos: aqui, é preciso remontar a história deste grupo para além do elenco alardeado por Alexandrian – o qual associa os libertinos quase que exclusivamente aos nomes de Sade; Restif de La Bretonne e Laclos. Além disso, Alexandrian acreditava que a libertinagem tinha como principal objetivo destilar o amor de suas amarras institucionais³⁶³. Ora, este grupo citado pelo autor, que utiliza a intimidade dos prazeres como campo por excelência da liberdade, é fruto de um confronto anterior que deve ser destacado. É à guisa desta idéia que trabalho de Claude Reichler acerca dos libertinos aponta a equivocada leitura que fora feita acerca destes últimos. Para Reichler (1987), os primeiros “libertinos” surgiram no séc. XVIII e agregavam-se em torno da influência de filósofos como Epicuro e Lucrecio no intuito de desmontar a forte influência que os mitos cristãos e demais crenças populares e políticas exerciam sobre o povo. Dentre eles o autor destaca as figuras de poetas e escritores como Théophile; Guy Patin; e os irmãos Dupuy. Entretanto, um fato específico traveste a libertinagem inicial num jogo de fingimento e insolência mais

³⁶³ “Têm todos em comum a convicção de que o amor é algo de perfectível e que cabe a cada um libertá-lo dos preconceitos restritivos e das convenções que o limitam, erguendo-o a um estado de ideal de plenitude” (1999:8).

grave e provocador. Com efeito, uma das peças de Théophile, intitulada *Les amours tragiques de pyrame et thisbé*, é interpretada como uma afronta política, fazendo-o responder juridicamente aos seus escritos. Graças a uma falsa confissão religiosa, Théophile escapa ao cadafalso e acaba por se tornar o baluarte de um gesto a ser repetido exaustivamente: Fingir que se cumpre as regras para garantir a liberdade na intimidade “*Eis uma frase latina, emprestada do italiano Cremonini, que resumia a atitude do libertino “disperso” à guisa do processo de Théophili: intus ut libet, foris ut moris est (No teu interior, faz o que te dá prazer, no exterior, faz segundo o costume)*” (Reichler, 1987:22).

É mister apontar que a peça de Théophile acima especificada não é censurada pela sensualidade inerente a seu texto. Na verdade, os personagens constituem-se em explícitas metáforas a desafiar o poder vigente. Sendo assim, o mote do erotismo acabou por se tornar *a safety place* para a escrita. É por uma irónica comodidade que a sexualidade se torna atrativo para a segunda e terceira geração de libertinos. Este “convite” às avessas, cria um homem dividido entre um “eu social” e um outro que exercita sua liberdade a partir da metáfora dos prazeres. Com efeito, o que começa como metáfora se transforma numa prática a qual seu próprio fundamento é seu exercício contínuo. As motivações primeiras se diluem e pulverizam-se num legado obliterado por um distanciamento estético profundo. Com isso queremos dizer que a “marca” da libertinagem é a própria ruptura apresentada em sua história. Sem dúvida, da mesma forma que podemos identificar similaridades diversas entre epicuristas, estóicos e cínicos, também podemos questionar a originalidade da postura libertina. De qualquer forma, surge outro gênero de experiência de liberdade que, apesar de apresentar semelhanças à postura estóica ou epicurista, faz despertar um ligeiro agravante: a liberdade na intimidade à custa de um exercício de obediência fantasioso.

Em grande parte, a postura dos libertinos apresenta a realidade do “jogo”. Afinal, eles estão a caçar das instituições como quem tem como hobby experimentar a vida como se de um baile de máscaras se tratasse. Esse gênero de atitude poderá ser observado mais tarde entre os dandys, para os quais a indumentária e o comportamento aristocrático importam pela grande “arma estética” que representam. Baudelaire é a própria figura do jogador a fazer do nobiliárquico o sagrado e do sagrado o prazer. Da mesma forma, situacionistas e hedonistas contemporâneos operam num constante “jogar” com as instituições. Em certa medida, há toda uma resignificação do hedonismo que

lembra deveras a segunda fase do pensamento dos libertinos apontado por Claude Reichler. Com efeito, Michel Onfray e Esperanza Guisán seriam fortes exemplos desta tendência³⁶⁴. Ademais, é necessário lembrar que muito do que é alardeado pelo “novo hedonismo” de ambos os autores já está imensamente expresso nos diversos escritos legados pelos nomes do situacionismo. Principalmente, na obra de Raoul Vaneigem *Traité du savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*. E, urge lembrar que os situacionistas já são o legado da carnificina libertária de Isidore Ducase: O Conde de Lautreamond.

É importante citar esta obra por inúmeros motivos. Primeiro, porque há toda uma desmesura a atropelar as instituições “opressoras” que se situam tanto dentro do texto quanto fora do texto. Segundo, por ser escrito por um jovem a viver no mundo dos tradicionais liceus católicos franceses. Terceiro, por se tratar de uma obra que alcança imensa admiração nos círculos literários franceses. E por fim, o mais grave, por ter sido escrita num regime de imensa intimidade, com total desconhecimento dos demais, e, confeccionado nas madrugadas catárticas do autor e publicado no anonimato.

³⁶⁴ Muito embora as influências de Onfray e Guisán sejam diversas. Antes do mais, ambos fazem releituras muito distintas de Nietzsche – filósofo que de uma forma ou de outra acaba por marcar as reflexões dos dois, ainda que, no caso de Guisán, sirva para apontar como um “mal exemplo”. Guisán enxergar a humanidade como algo cansado, envelhecido, que precisa ser revitalizado urgentemente. Certamente, Nietzsche seria uma emblemática expressão desse cansaço. Enquanto Onfray vê no pensador o ícone da ousadia e do desprendimento acadêmico. De qualquer forma, em muitos pontos o hedonismo de Onfray e Guisán se encontram, tal como nos momentos em que ambos postulam a importância de um “corpo empírico” em contraponto a um “eu puro da racionalidade”. Ou, nos momentos em que postulam a necessidade de uma disciplina rígida para obtenção da necessária fuga e reconstrução deste mundo “morto”. Onfray está sempre a citar os esforços homéricos do cinismo de Diógenes Laércio para enfrentar a impostura platônica a proporção que Guisán alardeia a necessidade de “limpar” o hedonismo de sua fama indisciplinar, demonstrando, pelo contrário, que a disciplina de um filósofo como Kant só não é hedonista por ser mais “comercial” que heróica: “Alguns queridos companheiros deontologistas surpreendem-se que uma hedonista se ocupe e coisas como ‘deveres’, ‘sentido moral’, etc. Sorriem e acusam-me amistosamente de ‘inconsistência’ hedônica. Há, no entanto, duas frases de Mill, no seu Utilitarismo, em que deviam reparar, quando afirma que vale mais ser um Sócrates insatisfeito que um porco satisfeito, ou um sábio satisfeito que um tolo (fool) insatisfeito (...) Por isso, nos hedonistas somos quixotescos, heróicos ou revolucionários. Entregamo-nos a “causas perdidas” mas não porque sejam “causas” e “perdidas”, não porque haja nelas algum elemento intrínseco que as faça necessariamente “boas”, mas simplesmente porque nos satisfaz fazê-lo, porque, dado o que o homem é, tal como nós o concebemos, ou pode ser, existe uma fonte imensa de satisfações nas lutas por causas perdidas, uma vez que não somos contabilistas, ou guarda-livros que somente apreciam os saldos positivos nos livros de contas. A aventura, a intriga, a heroicidade, estimulam-nos. Sacrificamo-nos pelos demais e o demais, sim é possível. Somos radicais, no sentido em que gostamos trabalhar de raiz a raiz e não ficamos na superfície (...) Aqueles que não vêem as ligações entre Kant e a teoria hedonista é porque perderam o fio da vida e das coisas, porque se deixam seduzir por palavras e pelos rótulos e não entendem nada (...) Kant, como tantos outros, foi educado por comerciantes guarda-livros e não concebia uma felicidade gratuita, que se nos entrega, que nos auto-entregamos. Para ele, o dever devia ser custoso, destroçador, compulsivo, fazendo-nos violência, causando quebras no nosso entusiasmo. Só mediante este tortuoso submeter-se do eu empírico ao eu puro da racionalidade nos fazíamos merecedores do prêmio” (2004:37-40).

Acrescenta-se a isto certas quebras textuais que sugerem ora perturbação ora humor negro. Um gesto cínico? Talvez. Acima de tudo, “*Les Chants de Maldoror*”³⁶⁵ talvez tenha sido o grande responsável por “inverter” a angústia de Nietzsche a partir de uma leitura renovada (e não declarada) dos ideais apolíneos e dionisiacos tão almejados pelo filósofo. Maldoror, ao contrário de Zaratrusta, diz “sim à vida” não a partir de resoluções dialéticas que configurem uma desconstrução da metafísica a partir da diluição do mito cristão, outrossim, operando em nome de um processo constante de extrair os prazeres deste mundo a partir de suas entranhas; enfrentando a opressão institucional com um espetáculo poético desconcertante. Os situacionistas, em geral, intensificam esse discurso e reforçam a importância de não perder de vista o prazer como referência última para a vida.

E, para além dos grupos citados, encontramos ainda “figuras” isoladas a praticar o que Dumont pensa ser apenas possível num quadro de alteridade temporal absurdo. Como rasgos de cinismos e iconoclastias abusadas e lúdicas de autores como Yann Dall`Aglío³⁶⁶ e Millôr Fernandes. Assim como, há toda uma discussão do desapego material e afectivo – ao menos em termos de relações conjugais e amorosas – que perpassa a obra de nomes como o próprio Cossery e Michelstaedter, a induzir a crença num indivíduo num divórcio com o mundo – completamente exterior a ele. Assim como, o discurso de Herder e, mais tarde, de Pareyson, postulam a necessidade de conformar os próprios desejos ao destino – ou melhor, saber desejar de acordo com a natureza das coisas. Portanto, o que nos parece estranha na tese de Dumont é a crença numa “ruptura”; uma vez que este género de proposta continuou a existir sempre. Além disso, é importante lembrar que estamos a nos referir a autores a circular quase exclusivamente em continente europeu. Assim, não podemos sequer alcançar os exercícios deste “desligamento” em outras regiões repletas de tradições distintas as quais Dumont, tal como no restante da filosofia eurocêntrica, esquece-se de apontar. Tudo funciona como se a história da humanidade discorresse sob um legado estranho que vai da Grécia até a Europa Ocidental contemporânea – sendo esta última limitada a uma espécie de círculo que utiliza as fronteiras (tais como Portugal, Roménia e Bulgária) como frutas exóticas para se degustar ao final do banquete. Da mesma forma,

³⁶⁵ Publicado originalmente em 1868.

³⁶⁶ Publicou recentemente: *Une rolex à 50 ans. A-t-on le droit de rater sa vie?* (2011).

como não se consegue reconhecer – ou ao menos se esforçar por isso – reminiscências, vestígios, traços alheios, e contributos novos, do próprio eixo mediterrânico onde todas estas escolas atuaram. Para dar um ligeiro e amargo exemplo, ainda hoje, os sufis influenciam diversas nações orientais. Não apenas isto, as escolas sufis perduram na contemporaneidade com todo um legado de alteração de suas próprias propostas e divergências entre os mais diversos grupos. E, sem nenhuma dúvida, os sufis e o culto aos “santos” a ocorrerem no Paquistão contemporâneo, seriam exemplos emblemáticos do “indivíduo-fora-do-mundo”.

Com efeito, concomitante a este quadro “marginal” (com excepção dos sufis e santos que, de “quadro marginal”, nada têm), coexiste toda uma tradição que remonta de Kant à Sartre e, conseqüentemente, deixa de legado reflexões que serão continuadas por nomes como Gabriel Marcel e Paul Ricœur. E, ao mesmo tempo, autores que dialogam com esferas diversas no qual coabitam problemáticas sociológicas, filosóficas e antropológicas, tal como Michel Foucault, Zygmund Bauman e Niklas Luhmann. Porém, no primeiro grupo, àquele que Cossery parece ter maior adesão “epistemológica”, irrompe um horizonte fortemente marcado por uma liberdade a “burlar” a instituição enquanto sustentáculo da mesma. Sendo assim, convém aproximá-lo destes, os quais constituem uma herança da filosofia antiga a ressoar, através dos veículos de um moralismo filosófico a contaminar a literatura, no intuito de sistematizar suas contribuições.

5. A liberdade como direito à intimidade

Para Hegel, o estóico se dá o direito de ser livre para si mesmo, no entanto, isto não lhe garante a real experiência da liberdade. Sua imposição só pode se manifestar como tal se a mesma se confrontar contra e no seio da comunidade. Ademais, o que Hegel fala sobre os estóicos, certamente com inúmeras diferenças, serve para os cínicos – os quais mal são referidos em sua obra – e, igualmente, para os cétricos e epicuristas. No entanto, é necessário observar que mesmo na atitude estóica e, principalmente, na cínica, há um “grau” de confronto evidente – que para Hegel é uma atitude incompleta, onde a liberdade não se efectiva. Os meandros desse confronto não são fáceis de situar, pois os cínicos consideram-se livres à proporção que são açoitados. Os estóicos não, os

estóicos são açoitados à proporção que compreendem as leis da natureza e, conseqüentemente, a importância de aceitá-las para experimentar uma espécie de “liberdade cósmica”. Os epicuristas fazem recurso da ausência. Os cristãos, comunidade excessivamente plural, parecem se agregar numa “entrega” total a fundamentar um “desligamento” com a sociedade bem próximo dos epicuristas. No entanto, para além do “*César ao que é de César*”, gesto de ausência emblemático que será reforçado pelos gnósticos, estes diversos grupos são a exaltação de um descontentamento evidente com o funcionamento das instituições.

Porém, até que ponto a revolução interior, ponde de lado a efectivação nos ditames de Hegel, se efectiva? Como vimos, a tese de Dumont não é muito diferente das críticas ao estoicismo e cepticismo expostas na *Fenomenologia do Espírito* – isto porque, o homem contemporâneo de Dumont, tal como em Hegel, é fruto de um desenlace histórico que culmina com a síntese entre o “indivíduo-fora-do-mundo” e o próprio mundo, fazendo nascer o “*indivíduo-no-mundo*”, mas que, ao contrário de Hegel, não se realiza. Isto porque, assim como as sociedades holísticas não realizam seus projetos, as sociedades individualistas também não – afinal, a liberdade do indivíduo em detrimento das necessidades do grupo nem sempre se efectiva. Claro, não é preciso consultar Dostoiévski ou Kafka para imaginar isto, outrossim, perceber que a efectivação lógica de qualquer uma das duas propostas – holísticas ou individualista – iria irromper um inevitável colapso.

Assim, se a “lógica do revolucionário” pode se revelar inútil, ou, na melhor das hipóteses, uma maléfica força a alimentar a *dialética da impostura*, para Clément Rosset, essa “liberdade na intimidade” também pode se revelar uma imensa falácia quando desconstruímos certos aspectos tradicionais da noção de “Eu”. Em sua obra, *Loin de Moi* (1999), Rosset aponta que a distância entre o “Eu” e o que “represento para todos” se sustenta sob uma falsa questão. Ao retomar uma discussão proposta por Hume e, ao mesmo tempo, lançar mão de uma série de exemplos que vão desde o cinema de Hitchcock à banda desenhada de Hergé, Rosset pretende por em cheque a distinção comum e tão segura entre o *Eu Interior* o *Eu Social* da seguinte forma: ninguém possui o distanciamento necessário para enxergar a si próprio de forma precisa. O mais grave dos exercícios monásticos escondem uma impossibilidade biológica – vejo os outros 24hrs numa condição telescópica absurdamente vantajosa em relação a mim mesmo. E, ao mesmo tempo, desenho o Outro a partir da repetição de suas acções. A escultura do

vizinho é puro divagar em seus *ritornellos* – por vezes banais – que alimentam minhas apreensões acerca de um gênero de “*eu fantasmático*”. Afirma Rosset: “*O desejo de ser percebido denota uma intenção de se conhecer*” (1999:81)³⁶⁷.

Se o Eu Interior e o Eu Social são uma mesma coisa – e os argumentos de Rosset parecem apontar seguramente para isto –, então, os lucros desses empreendimentos em busca da liberdade estariam postos num mesmo patamar. *Mas, os homens insistem na posse da liberdade como quem reivindica a forma exata de capturá-la*. E portanto, tornam-se ainda mais amarrados pela ânsia de convencer o Outro – seja pela via impositiva, destacada pelo legado do “eu empírico racional teológico”, seja pela via de um suposto “auto-conhecimento” exagerado, marcado pela via de um egotismo que se pretende sincero e confessional, bem aos moldes de Jean Meslier. E, se Hegel professa o tédio como único resultado do empreendimento estóico em busca da liberdade; os demais, como os libertinos e hedonistas, vêm na liberdade aos moldes de Hegel enquanto pura fraqueza totalitária e desrespeito da individualidade. Esta forma “exata” de capturar a liberdade para melhor manejá-la baseia-se no pressuposto de um “momento humano singular”, na verdade, um instante em que o homem é arrebatado pela razão e purificado de sua mundanidade. Kant; Espinosa; os estóicos; falam-nos de controle das paixões e adequações de nossos anseios aos anseios dos movimentos celestiais, das substâncias e das instituições que elas materializam. Todos exigem este momento humano por excelência, que, ao permitir uma separação com o mundo, dá-nos condição asséptica suficiente para encontrar este “eu fantasmático” que ninguém sabe exatamente onde se encontra. Mas, o olhar de Pilatos faz Cristo descer à terra assim como o olhar de Jesus faz Pilatos descer do trono. Não há esse momento em que destilome num mar de opções. Mas, há sim o instante em que decido compartilhar e professar a graça de estarmos vivos a repartir a realidade de nossa eterna inconclusão. E, como tal, este instante é um Acontecimento a borbulhar num repentino esclarecer quando decido abrir as mãos e receber sua dádiva. São nos singelos espetáculos do mundo nos

³⁶⁷ “*Le désir d'être vu se travestit en somme en intention de se connaître. Moins sincère en cela que le simple narcissisme, qui tend à attirer sur sa personne l'attention de l'autre et n'en fait pas mystère, l'introspection narcissique fait mine de ne s'observer que pour soi-même, par l'effet d'un aveuglement qui rend précisément agaçante cette forme inconsciente de narcissisme, pour une raison qu'à bien débrouillée Pascal (et qui vaut pour toute sorte d'aveuglement): 'D'où vient qu'un boiteux ne nous irrite pas, et un esprit boiteux nous irrite? A cause qu'un esprit reconnaît que nous allons droit, et qu'un esprit boiteux dit que c'est nous qui boitons'. De la même façon, l'introspection narcissique irrite parce qu'elle est une forme de narcissisme qu n'a pas conscience d'être narcissique, comme l'esprit boiteux évoqué par Pascal n'a pas conscience d'avoir l'esprit boiteux*” (idem: 81).

momentos de entrave em que vemos o retorno do mesmo na irrelevância dos dias. Certamente, tem-se a liberdade de descansar ou reagir. Cossery observa no cansaço de um olhar ancestral, que devemos ser amável ao relacionar-se com este mundo, pois, de forma alguma as coisas vão mudar. Por isso, em Cossery, assim como em Michelstaedter, Pareyson, Herder, Luciano, dentre outros, não está em jogo a mecânica adequada para capturar essa liberdade e utilizá-la a nosso favor. Estas impressões diretivas são ilusões pretensiosas de um homem a guiar-se por pseudo-piloto-espiritual. Este Eu que arrebenta em sua pureza na racionalidade a ser expresso ora em instituições ora no âmago do ser, prega peças a todos. Baseia-se naquilo que Midgley chama de “*spiritual pilot*” a nos seduzir para uma empreitada sem sentido rumo à crítica alheia.

Nesse sentido, os libertinos fingem socialmente tal como todos nós fazemos. O discurso de “liberdade” dos libertinos não é tão diverso do corrupto, com a imensa diferença que o primeiro se traveste de um justiceiro à *Zé do Telhado* ou *Robin dos Bosques*: “vivo a orgia para libertar os demais de uma moral sufocante!”. Ainda assim, os libertinos conhecem a fogueira e a prisão – que os consome profundamente. Isto está claro em Sade, Restif de La Bretonne e, por fim, no próprio Laclós. Mas, no caso de Cossery, não há sequer esse “mergulhar” nas entranhas dos castigos. Não há o confronto enquanto ode a uma liberdade interior nem um confronto para postar com exatidão o que se pensa. Pois, embora muitos de seus personagens sejam castigados, a prisão se apresenta bem menos penosa que a prisão em Sade: “*même l'éventualité de leur emprisonnement lui paraissait une expérience assez tentante (...) Même si nous devions aller en prison, ça ne me déplairai pas*” (2005h: 599) – afirma Medhat. A liberdade é um reconhecimento – que se dá pela revolta, claro, mas não deixa de ser o reconhecimento de uma série de instantes. É tudo isto já foi expresso, já foi informado, no cansaço de tanta gente – tantos risos compartilhados nas calçadas tumultuosas do Cairo e Alexandria; no caos de uma urbis enlouquecida; nas noites onde um cão late longe e uma prostituta espalha seu karma pelas vielas; o reconhecimento da vida a fluir em sua repetição incessante. Livre para desfrutar, em comunhão, de tudo isto que é o indizível patético – patético porque gratuito. É a liberdade que está intimamente relacionada à preguiça de quem percebe a ineficácia de qualquer esforço revolucionário. Liberdade de Hércules. É o descanso inevitável do esforço e o olhar de compaixão e amizade com o irrisório que se esconde por detrás mesmo do maior dos empreendimentos. Há em Heráclito um fragmento: “*a doença faz da saúde coisa*

agradável e boa, a fome da saciedade, a fadiga do repouso”³⁶⁸. É um “deixe-me cá”; é o fim do caminho.

Mas também, seria um equívoco inferir que a liberdade desejada por Cossery assemelha-se àquela descrita por Claude Reichler em relação à segunda fase do pensamento dos “libertinos” (ou mesmo de quaisquer reminiscências filosóficas das escolas da antiguidade). Poderíamos pensar isso por uma obviedade: além de conjurar uma atmosfera extravagante, incompatível com a própria realidade financeira em que vivia, Cossery embebia-se de referências estéticas que nos faz associá-lo rapidamente ao dandismo e ao movimento literário relativo ao mesmo. Entretanto, em Cossery, não há a intenção de criar um duplo a confundir os olhares vigilantes e repressores. Na verdade, o disfarce de Cossery faz parte do seu próprio personagem, ou seja, deixa de ser um disfarce – já que é sempre confesso; assim como Pilatos não se converte ao cristianismo, Jesus não deixa de ser o Rei dos Judeus – e o que Pilatos escreveu está escrito. Assuma quem é você! – Sou o Rei dos Judeus. Cumpra teu papel! – tenha o sangue frio para observar a ignorância do povo e a impostura do mundo, pensa Pilatos. Cossery é livre por insistir na fórmula constantemente presente nos evangelhos gnósticos: “*quem tem ouvidos que oiça*”. Mas, não é uma “natureza defeituosa” aos moldes gnósticos que Cossery contempla, mas sim, uma natureza a manifestar a graça do eterno desabrochar das coisas – das mentiras; das compaixões; dos risos colectivos. A liberdade de Cossery não está no exercício de uma intimidade segura, outrossim, na abertura para reconhecer o gigantesco no ínfimo; o luminoso no patético; está no ato de abrir as mãos para receber uma dádiva. É muito importante frisar que este tipo de prática difere daquela pautada numa “*intimidade predominantemente segura*” – estóica; libertina; epicurista; ou, numa outra baseada numa “*intimidade predominantemente reactiva*” – cínica; situacionista; vanguardista; hedonista.

³⁶⁸ O tradutor, Alexandre Costa, optou por utilizar a palavra “fadiga” ao invés de “pena”. Diz o tradutor: “no contexto do presente fragmento, preferi o vocábulo ‘fadiga’” (2002: 175).

6. Semelhanças e dissemelhanças

Gabriel Marcel acreditava que a liberdade está intimamente relacionada à verdade. Assim que reconhecemos o peso da verdade, a liberdade se manifesta, acusando a impossibilidade de existir liberdade com alienação. Portanto, liberdade seria um ato de “conscientização” – um olhar precioso e repleto de graça (para utilizar a expressão predilecta do autor). Trata-se de um discurso bem próximo ao de Sartre com a grande diferença que Marcel não acredita numa “*má consciência*” a possibilitar o exercício da mesma. Afinal, uma consciêcia má, uma “consciência alienada”, não tem capacidade para desvelar a verdade, e, sendo assim, tampouco a liberdade. Marcel nos dá alguns exemplos de episódios políticos que sugerem “atos livres” impulsionados pelo despertar repleto de conscientização daqueles que não aguentaram mais ver “tanta impostura”. Contudo, esta consciêcia é impotente. Pior que isto: Marcel está cansado. O grande manifesto do cansaço do último existencialista “oficialmente” cristão – salvo episódios “existencialistas” de Ricœur – incidem na obra *Les Hommes contre l'humain*³⁶⁹, onde Marcel declara a inutilidade de todo empreendimento estóico; epicurista; cético e demais escolas que postulavam a necessidade de agarrar a liberdade no âmago de nossa intimidade. Claro que, como os demais ocidentais – e aqui podemos incluir latino-americanos, Marcel lê a história da filosofia sob o fio de um oficialismo radical, no qual cínicos; sufistas; taoistas; jesuítas rebeldes; católicos comunistas latino-americanos; haiduchis romenos; e demais grupos inexistem por completo, aliás, sob as linhas de Marcel, a Europa constitui o “mundo inteiro”. Sendo para ele o próprio Jean Genet uma espécie de ápice da figura marginal que se tornou exaltada ao extremo por um “mundo” repleto de referências invertidas e maléficas.

Porém, Marcel escreve de uma forma bem diversa a esta ancestralidade que cita com insistência. Ele expõe na mesa todo seu arsenal de hipóteses com uma sinceridade rara. E, neste sentido, Marcel foge de veras à tradição que ele mesmo desacredita funcionar na contemporaneidade. Para ele, o mundo após os imensos exercícios totalitários, exercícios que estão muito além da tortura física alardeada pelos estóicos, desgastou por completo a possibilidade do homem encontrar dentro de si a própria

³⁶⁹ Publicada originalmente em 1951. Entretanto, Utilizamos uma tradução portuguesa feita pelo Prof. Dr. Vieira de Almeida.

intimidade. Os regimes loucos; as convenções cruéis de vigilância alardeadas num discurso pautado numa “abstração” sem sentido, não permitem mais ao homem a possibilidade de “encontrar-se”. Ao contrário de Epitecto, que é espancado enquanto vislumbra dentro de si seu próprio Eu, o sujeito do mundo contemporâneo é espancado por dentro antes de ser atingido com bofetadas de fora. Ao mesmo tempo, já não há mais jardins seguros à Epicuro e tampouco mosteiros gnósticos no meio do deserto. Já não há mais onde se esconder e como se encontrar. Sem dúvida, esta radiografia do mundo contemporâneo levada a cabo por Marcel é absurdamente preciosa.

Neste mundo, todas as soluções para garantia da liberdade encontram-se impotentes. Desde o estoicismo³⁷⁰ mais visceral ao materialismo mais objetivo³⁷¹. Então, Marcel apela para o retorno a uma “forma coerente de transcendência”, a qual, o autor chama de “graça”³⁷². Uma transcendência depurada de toda abstração esquizofrénica a nos arremessar para longe de nosso próprio Eu. E, ao mesmo tempo, uma abstração não vendida a negociações teleológicas fáceis: utopias de redenção ausentes de toda realidade; lógicas revolucionárias mesquinhas e totalmente alheias ao sentido do trágico. Ao final, essa “graça” de Marcel descamba para o exercício de uma “recusa”, utilizar o próprio poder, as mais ridículas funções que possamos exercer, para não sermos cúmplices robóticos deste universo tomado por espíritos fracos e alienados

³⁷⁰ “Não há estoicismo sem crença numa soberania interior inalienável, sem um autodomínio absoluto. Mas o carácter das referidas técnicas de aviltamento consiste precisamente em fazer o indivíduo perder contacto consigo mesmo, pô-lo literalmente fora de si, a ponto de poder renegar sinceramente actos a que se dera sem reserva, e até acusar-se sinceramente de outros que não cometeu” (s/d:19).

³⁷¹ “Devemos reconhecer que um pensamento materialista se mostra capaz, por meio das técnicas que monta e aperfeiçoa, de criar um mundo onde os seus postulados se verifiquem cada vez mais. Quero dizer que um homem modelado segundo certo tipo parece reduzir-se progressivamente a uma coisa, uma coisa psíquica, passível das teorias elaboradas por uma psicologia de essência materialista. Mas esta proposição é evidentemente ambígua; não pode de modo algum significar que essa psicologia materialista, por mais poderoso que seja o seu poder de transformação redutora, nos revele a realidade. Só nos mostra o fato, nada surpreendente para uma filosofia do ser circunstancial, de que o homem depende em larga parte da ideia que tem de si próprio, e esta ideia não pode ser degradada sem ser degradante. Mais uma razão, e talvez a mais grave e imperiosa, para condenar radicalmente esse pensamento materialista. Notarei a propósito que ele atingiu hoje uma coesão e virulência que estava longe de ter no século XIX, onde era corrente ver homens que se julgavam nutridos de princípios materialistas mostrar-se na vida tão escrupulosos como kanteanos” (idem:21).

³⁷² “Mas então, se temos consciência plena da situação que pode de um dia para outro ser a nossa por um acto de força ou de audácia, que nos resta? Com risco de descontentar ou escandalizar os que se mantêm na concepção positivista, direi sem hesitar que em tal caso todos os caminhos me parecem vedados. Só fica o recurso transcendente; mas há anos que esta palavra é singularmente mal usada. Quero dizer in concreto que a única possibilidade é apelar, não para uma potência mas para uma ordem do espírito que é também a da graça, e proclamar, enquanto é tempo antes da alienação temida, que repudiamos antecipadamente actos ou palavras que possam obter de nós por qualquer forma de pressão” (idem:22).

de si. Contudo e, aqui as coisas parecem se complicar, Marcel passa todo o tempo a descrever certos contextos que tornam impossível o homem não ser cúmplice; certas situações históricas que não nos permite outra saída a não ser o “acaso” redentor expresso na “graça”. É uma recusa! Diz Marcel, uma espécie de “não participação” – uma ausência quase taoista; um agir pelo *não-agir*. Porém, a ironia em tudo isto é que Pilatos participa. E sabe que tem que participar.

Porém, Pilatos e os personagens de Cossery, depois de insistirem, ou seja, depois de realizarem os doze trabalhos de Hércules, lavam a mão e desfrutam a dádiva da lassidão garantida após todo o esforço – isto porque, de qualquer maneira, a única saída seria esta. No final, sempre esteve tudo lá arremessado. Por isso Pilatos se vê em Jesus e Jesus se vê em Pilatos, pois percebem-se como componentes inevitáveis daquele espetáculo – daí a afirmação tão dura “o que escrevi, escrevi”. E, não se angustiam, porque vão descansar – porque cumpriram o projeto celestial: o primeiro, facilitando o plano de redenção da humanidade e lavando as mãos para se retirar; o segundo, aceitando ser imolado na certeza do descanso eterno. Tudo que faço já está feito – tudo que eu faço é liberdade, e nada disso tem a ver com “consciência”, outrossim, um reconhecimento a se desvelar nos olhos do Outro. Pois os escribas são escribas; o povo é como o povo; Herodes é como Herodes; minha mulher é como minha mulher; Eu sou como Jesus; Jesus é o Acontecer de tudo isto; e, o que *escrevi está escrito*. Desde o começo era tudo liberdade, independente de minha consciência. E tão livre é que acontece sempre. Contemplo as pessoas esgotadas – pessoas chicoteadas. Mas, devido a valoração dos acontecimentos, os homens questionam esses instantes e a própria gratuidade dos mesmos. Questionam a própria liberdade. Começam a se perguntar se foram livres após os “infortúnios” que se seguem – questionam após as chicotadas. Há no fundo do pensamento algo do gênero: “*Não fui livre porque algo deu errado*”. E na verdade, isto também é culpa; também é egocentrismo, é também carecer de um olhar apreciativo sobre os movimentos celestes – olhar que, ao pintar os astros com nossa pequenez, toma-os por coisa qualquer. Pilatos estava livre tal como todos aqueles que estavam presentes. E ele desvela isto ao compartilhar o instante com Jesus. Isto acontece há todo tempo entre os pares de Cossery. Mas, quando se “reage”, o sujeito mergulha na prisão, pois ele recomeça o discurso infantil (revolucionário/reacionário) pautado no: “algo deu errado”, “NÃO decidi BEM o suficiente”. Impingem com as próprias oscilações de felicidade e tristeza, a gratuidade patética do maravilhoso

Inconcluso. Mas, esquecem-se que fazemos o melhor que o Todo solicita em cada momento da vida.

Portanto, a liberdade de ambos está muito próxima desse “rito de passagem” manifestado pela catarse de um singelo espetáculo: a impossibilidade de retirar os sujeitos de suas jornadas pessoais. Ora, não é difícil imaginar que toda essa postura perpassa com imensa força os diversos grupos gnósticos e grande parte do cristianismo primitivo. Ao mesmo tempo, Cossery e Pilatos têm um gosto estético apurado o suficiente para vislumbrar nessas incomunicabilidades apresentações graciosas a desnudar o Todo em pequenos instantes. É necessário lembrar-se: Há em tudo isto a vontade de olhar; o esforço é, acima de tudo, um esforço apreciativo. É também uma atitude pautada na gradativa depuração estética. É o esforço do entendimento, ornamentado por indignação; celebração da vida; compaixão com as fraquezas alheias; auto-perdão; paciência; e, acima de tudo, humildade. No caso de Cossery, muito dessa postura faz parte da celebração à estética decadente tão cara ao dandysmo – postura tão vulgar numa época em que Baudelaire era a mais recente referência a ser consagrada no universo francófono. Esse esforço em vão é revertido numa liberdade a borbulhar em todo discurso de lassidão que perpassa sua obra. A preguiça é na verdade a maior dádiva encontrada pelo autor.

Originalidade? Como dissemos anteriormente, há outros momentos singulares em que este gênero de discurso acerca da liberdade se manifesta. Citamos Herder; Michelstaedter; Pareyson e, na antiguidade, como veremos adiante, poderíamos citar Luciano e seu *homo ludens* a afirmar a inútil utilidade de toda crença. Em Pareyson, o sofrimento se desvela como oportunidade para resignar-se num gesto de aceitação brutal, ou, pelo contrário, rebelar-se numa ação negativa. Ou seja, a liberdade situa-se entre esses dois eixos: aceitação/resignação e revoltar-se/negar. Em grande parte, muito do que aponta Cossery incide neste mesmo problema: após o esforço, aceita-se o porvir, porém, com uma espécie de “resignação oportunista” – o que, para variar, é mais um contrancenso e uma inversão típicas do autor. No momento em que se resigna, ou seja, no momento em que se aceita, uma dádiva surge no horizonte: o sono dos justos. Daí a revolta ser tão criticada ao decorrer de sua obra. Isto porque, a revolta, como tal, irrompe uma ação negadora. Tal como em Pareyson, a liberdade está expressa num universo deveras pessoal – é a pessoa que interessa à ambos. Ao invés do sujeito “alardeado” por Kierkegaard em sua herança cartesiana, Pareyson recorre à noção de

“pessoa”. Cossery, da mesma forma, acredita que uma “revolução interior”, ou seja, uma “aceitação”, já implica um contributo bem maior que uma ação negadora que, necessariamente, fomentará a *dialética da impostura* tantas vezes falada ao decorrer do texto. Nesse sentido, a liberdade de Pilatos e Cossery se aproxima deveras daquela apontada por Pareyson e distancia-se deveras daquela apontada por Jean Paul-Sartre e “corrigida” por Gabriel Marcel a partir de um pedido de socorro à Kant; à Simone Weil; dentre outros.

Claro, poderíamos encontrar reminiscências de um singelo espinosismo, seja em Pareyson, seja em Cossery, não seria de todo estranho – uma vez que uma ação de resignação é necessariamente um “controle das paixões” e, conseqüentemente, um gesto “criador”. Certamente, a preguiça extraída do cansaço como reminiscência de uma “graça” escamoteada, elemento que veremos gradativamente exposto após *La Violence et La Derision*, se dá após o cumprimento de uma obrigação: festejar esta coisa toda que é toda em vão.

Isto porque, o único paradoxo encarnado é tudo ser tão irrisório e maravilhoso ao mesmo tempo. E, nos momentos em que tudo se torna excessivamente banal, gratuito demais, a irrelevância parece ser posta de propósito; como uma saudação amiga a tocar-nos os ombros. É como se pensasse Pilatos: “*Chega cá este sujeito a dizer que é o Rei dos Judeus, penso que vou me deparar com um tolo e, de repente, vejo o tipo numa indiferença fascinante a comover a todos – levantei-me a espera de julgar um louco, e eis que o louco arrastou a todos*”. Na verdade, a parvoíce que sai de Sua boca é a marca do mundo. O que dizer de tudo isto? Nada. Porém, estes espetáculos acidentais, embora nada digam, fazem-nos compartilhar a realidade. Saudar o irrisório e o giro banal desses corpos celestes a se entrechocarem.

7. Compartilhar o inconcluso maravilhoso

Elementos gnósticos, cínicos, cétricos, epicuristas, dentre outros, encontram-se pulverizados sob a obra de Cossery. Porém, há um regime de cumplicidade específico daqueles que, ante as ruínas, compartilham a consciência de um espetáculo erigido por uma força inalcançável. Ante este imenso motor, que seria defeituoso caso se tratasse de

uma interpretação gnóstica, o homem encontra boquiaberto. Entretanto, um “olhar” ciente de toda divagação pode encontrar um fraterno compartilhar – esse alcançado por Pilatos, o único sujeito que, nos evangelhos, estava ciente do “projeto” de Cristo. Ali, tomado de assalto pela impulsividade colectiva, Pilatos vê-se feliz por compartilhar as ruínas encantadoras de um mundo aparentemente “dissolvido” por uma natureza defeituosa, corrompida, gnóstica. Que se pode fazer? Que se pode desejar? Onde estará, nas ruínas da impostura, a liberdade?

Não é porque nossos desejos são mesquinhos, é porque eles são sem graça. Eles são sem graça por não darem conta da imensidão de cores que há no mundo, fazendo-nos pintar cenas enfadonhas. Para que nossas escolhas se concretizem, para que haja liberdade, é preciso viver numa lógica que nos é desconhecida. “O Pleroma” também quer se divertir, e quando desejamos algo, nos esquecemos de que o Todo anseia continuar o espetáculo. Nós somos como críticos literários frustrados das obras do Criador. Este Alguém não é bom, Ele apenas acha nossas críticas medíocres. Nossas críticas são medíocres porque, como todo crítico, tínhamos a pretensão de sermos artistas. Mas, à medida que vamos vivendo, tomamos consciência que o Demiurgo manda em tudo e, então, ficamos muito furiosos e ressentidos. Entretanto, todos os dias pequenos espetáculos, que chamamos “coincidência” na ânsia de rebaixá-los, ocorrem em nossa frente. Esses espetáculos são manifestações da brincadeira dos anjos e das potestades. Nós fomos feitos a imagem e semelhança de Deus, mas Deus não se assemelha a nada. Desde aí começa a piada. A vida se revela nesse nada que enchemos de significados eternamente inconclusivos. O nome disto é divagação – e veremos os pormenores disto tudo no próximo capítulo. A vida, a divagação, é o que há de mais sagrado. Logo, os homens não conseguem enxergá-la diretamente e vivem para disfarçar que não estão divagando. Uns disfarçam como niilistas razinzas e outros como metafísicos ingênuos. Divagar é simplesmente tudo que existe. Porém, não podemos lamentar tal condição, porque se trata duma dádiva.

Acreditamos que é a ação que move o mundo, mas é o justo contrário. É por não fazermos certas coisas que as coisas acontecem – a preguiça move o mundo. O coro de alienados que cerca Pilatos fá-lo vislumbrar o verdadeiro Rei dos Judeus, o único naquilo tudo que não parecia um ignorante. Para além de Jesus, todos os demais eram demasiadamente humanos em suas fúrias impensadas. Por coincidência, o único que se comportava como um Rei era de fato aquele que iria se tornar o Cristo. Não bastasse

isto, Jesus também o identifica como Rei – e Pilatos se dá conta disso. Pois Jesus percebe que no meio do caos, os Reis utilizam uma linguagem que está para além da canalha ignorante. Este olhar de cumplicidade, que ocorre de repente, faz com que ambos vislumbrem a aceitação como a verdadeira liberdade. É por o universo atar nossos pulsos que o ballet pode continuar – esta ópera trocista e convidativa quer por tudo a dançar. Jamais nossas vontades, quase sempre ornamentadas com desejos mesquinhos, podem superar o desejo do Todo de realizar um espetáculo qualquer.

Capítulo VII – A relevante irrelevância da divagação e a busca pela vida plena

*Le cose grandi finiscono.
Sono quelle piccole che durano.*

(Andrei Tarkovski, Nostalghia).

*Para que se fazer passar por sábio?
Se passado e futuro te atormentam e
entre ambos gostarias de um pouco de
paz. Acredita: troca toda essa grande
loucura por um copo de vinho onde
possas afogar tua impotência.*

(Omar Khayyam)

A impossível esquivar à vaidade e ao gesto desnecessário apresenta os limites da obra de Albert Cossery. Tal problemática torna-se evidente em seu sétimo romance, *Un complot de Saltimbanques*, onde os dois principais personagens, Teymour e Medhatz, discutem acerca de suas mais preciosas descobertas, apresentando-nos um paradoxo igualmente presente na história da filosofia: Ambos envaidecem-se de viverem para além da vaidade. Esta discussão, tão presente no livro de *Eclesiastes*, serve-nos para pensar até que ponto a suposta irrelevância de todas as coisas, representada por excelência na divagação, não se transformou numa amante tão presente e, ao mesmo tempo, negligenciada. Esta problemática nos sugerem pistas de uma série de pensadores que, a partir da “delação de Cristo”, compreenderam a divagação como aquilo que nos é fundamental. Os ecos primordiais dessa consciência podem ser observados, por excelência, nas impressões de Luciano de Samósata acerca de um mediterrâneo já tomado por sem número de escolas filosóficas que alardeavam a melhor maneira de se viver. Posto isto, veremos que legado de tais impressões encontra-se, também, na obra de escritores e filósofos aos quais Cossery partilha a compreensão de um “deambular ontológico” a perpassar o homem.

1. Jesus e Luciano: foi revelada a divagação

Imaginemos Deus falando ao ouvido de Jesus:

Não é preciso prostituir a alma atrás de pequeno crédito. Há gente demais a falar: silencie todos. E não tema a elegância da prosa, pois é tão vazia quanto a busca pela tranquilidade – essa paz que ninguém consegue, essa paz que não há no mundo. São músicos que se orgulham de timbres e notas que deixei cair entre as montanhas. Guerreiros que aproveitam o ponto fraco e escribas a fingir o oculto. Convoque o que há de mais ordinário neste tempo, desafie eruditos com pescadores e moralistas com prostitutas. Desafie a sabedoria medonha com a constatação da sujeira. Martele o orgulho com a confissão de meu próprio arrependimento. Se, imerso em minha grandeza, estou a clamar por vosso retorno, porque há tanta certeza de tudo? Estão perturbados. Não sabem porque andam por aí tagarelando. Se ao menos parassem de correr atrás do vento – se sentissem que a vida já está. Meu filho, isto é também minha ruína. Tantas emanações desnecessárias, tudo pela solidão das instâncias menores, dessas coisas imaturas que criei. E caíam de mim com um peso estranho. Agora vejo o resto de minha luz perdido na pequenez graciosa dos meus filhos. Peçam para eles retornarem. Sou a luz.

Imaginemos o Deus de Luciano falando ao seu ouvido:

Há um corrupto ao vosso lado, caro Luciano. E, veja bem, não há muito a ser feito, certo? Aquele lá, sentado ao lado daquele nobre senhor, é um grande sábio, conhece todas as coisas. Veja bem, Luciano, o grande sábio está falando algo que não pratica. Mas, amigo Luciano, quem pratica essas coisas de fato? Não somos todos uns medrosos vestidos de Aquiles? Não escondemos sempre nossas fraquezas utilizando a técnica mais barata de acusação alheia? E não nos aproveitamos sempre dos poucos Hércules que por aí andam a se sacrificar ingenuamente? Não abusamos sempre da boa vontade de quem dizemos amar? Acalme vosso coração, Luciano. Os guerreiros precisam ser fiéis e patetas e os sábios precisam disfarçar o medo afirmando que a loucura é lucidez. Não, Luciano. A loucura não é lucidez – como anseia simular Pitágoras. A loucura é apenas mais uma modalidade disso tudo que há: a encantadora banalidade de todas as coisas. Claro, o senhor pode se tornar mais um a afirmar que encontrou o mais perfeito caminho: faça como os cétricos, apenas repita, exaustivamente, que não é possível chegar a alguma conclusão. Ou, ao contrário, passe a ter compaixão com todos os palavrosos desse planeta sob a caução de que a vida em plenitude não se esconde sob os grandes momentos de autenticidade, mas sim, sob o

véu dessa irrelevância diária e tão graciosa que desdenhamos com horror. É preciso escolher, Luciano. Como vai se posicionar?

Por vezes há *outsiders* no meio da multidão. Sujeitos que metem olhos afiados e distanciados no meio de um acontecimento frenético. Ficam lá suspensos enquanto os ombros se esbarram e o coro alheio cresce sob vontades coletivas absurdas. Contemplam a raiva gratuita e a alegria demente com olhar infantil. Ficam perdidos entre a multidão com uma coisa entalada na garganta: não sabem se é indiferença, ódio, admiração, compaixão, vontade de mandar tudo às favas ou, pelo contrário, cumplicidade exagerada. E, há momentos em que essa atmosfera parece mais sólida. Momentos como aquele em que o Mediterrâneo pós-helênico achava lindo deixar fluir todas as idéias do mundo. Nesse instante, uma tulha de sábios surgiu. Todos atentos ao pormenor da gafe e dos deslizes alheios, todos, numa demente univocidade, sedentos pelas “falhas” do próximo. Sim, e as coisas sempre foram dessa forma. Duas reações parecem representar essa tal postura de maneira emblemática: a de Jesus Cristo e a de Luciano Samósata³⁷³. Primeiro, falarei da reação do Cristo para, em seguida, expor a reação de Luciano. Em seguida, veremos que a reação de Luciano assemelha-se sobremaneira à postura de Albert Cossery e uma série de outros pensadores, como: o Pregador do livro de Eclesiastes, Francisco Sanches, Matias Aires, Pitigrilli, dentre outros que, de alguma forma, compõem uma galeria de “gladiadores” regidos sob a ética da divagação. Porém, o posicionamento de Luciano torna-se mais claro a partir da sua recusa peremptória à resposta do Cristo acerca das tantas verdades existentes antes de sua vinda, afinal e, como veremos adiante, Jesus “delata” a divagação e a fugacidade das palavras à proporção que oferta o paraíso. A verdade do “paraíso”, manifestada na ressurreição, é o suficiente para tornar frívolo tudo já alardeado como verdade – mas, para Luciano, esse “paraíso” é conquistado sob uma trajetória terrena bastante “vulgar”, constituindo-se num percurso encoberto por jogos de vaidade corriqueiros³⁷⁴, a saber, o vício terreno de postular verdades que necessariamente serão dissolvidas.

³⁷³ Verificar Apêndice C acerca da obra de Luciano de Samósata.

³⁷⁴ Aqui, nos referimos à obra: “*De Morte Peregrini*”, onde Luciano narra as desventuras de um filósofo cínico convertido ao cristianismo – certamente, inspirado em Peregrino Proteu. Longe de se constituir numa “trajetória” singular, a vida de Peregrino apresenta uma busca por reconhecimento entre a comunidade cristã e, igualmente, fora dela – pois o personagem termina a vida reconvertida ao cinismo e com um funeral em forma de espetáculo.

Contudo, na época do nascimento de ambos, tudo parecia fora do controle. Havia uma imensa quantidade de sábios e discípulos devidamente conduzidos pelas mais diversas escolas filosóficas. A filosofia, como apontava Pierre Hadot, precisava ser “vivenciada” – e, neste ponto, a “palavra” tocava escravos e aristocratas, estrangeiros e nativos, nobres e vagabundos, contempladores e homem práticos³⁷⁵. Quando se consulta escritos como *Hermotimo*, do próprio Luciano de Samósata, fica-se estarecido com a imensidão de grupos a proclamar a forma correta de viver e ver todas as coisas. E, tal como hoje em dia, havia a ditadura da felicidade e da realização a produzir esquadrões de sujeitos “bem resolvidos”.

Quando Jesus surge, é bom lembrar, havia herméticos, cínicos, gnósticos, platônicos, peripatéticos, pitagóricos, estoicos, epicuristas, céticos, sofistas, dentre outros grupos menos conhecidos. Tais escolas, salvo exceções, alardeavam suas doutrinas com certa ênfase doutrinária. Cada uma delas era repleta de rituais iniciáticos e discursos legitimadores que garantiam ter encontrado a verdade em detrimento das demais. Jesus surge no grande momento da discussão, quando muitos, tal como, em seguida, Luciano, já não suportam mais tantos sujeitos “palavrosos”. Quando o profeta abre os olhos, o mundo se encontra imerso num barulho prepotente – excessiva divagação e excessiva deambulação de pensamento e idéias por toda parte. E assim, ao se tornar íntimo da sapiência hebraica, Jesus se irrita.

Curioso é a negligência geral com a irritação de Jesus a perpassar todos os evangelhos. Sem dúvida, Jesus estava furioso. Porém, furioso com o que exatamente? Afinal, o que o levava escolher apóstolos impulsivos e quebrar barracas de comércio na frente do templo? Ora, quero aqui falar da irritação de Jesus com àquilo que nos é mais caro: a sumptuosa banalidade de todos os dias, nossa mais preciosa dádiva, negligenciada profundamente pelos “sábios”. Antes do mais, uma das coisas que suscitava a fúria no profeta era o imenso alarde que os filósofos faziam ao plano abstrato: cultivar o que poucos podem ver sob um exercício de privilégio sensorial raro a garantir uma aristocrática posição no vislumbre das coisas – o plano abstrato de Platão, àquele descrito no *Timeu*, é de quem tem a absoluta certeza da origem e da nuance de

³⁷⁵ Trata-se de construir uma tipologia impossível, pois a filosofia encarnava-se em escravos, como Epitecto, em pessoas da aristocracia, como Sêneca ou Cícero, ou mesmo em figuras de grande evidência, como Marco Aurélio. No caso da Grécia, encontramos a filosofia no seio da Aristocracia, algo que nos remete a Anaximandro e Platão, entre “sábios”, como Heráclito, ou ainda em figuras marginais, como Diógenes.

todas as coisas. Eis a resposta do profeta cristão: *“Disse-lhe Jesus: Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens e dá-o aos pobres, e terás um tesouro no céu; e vem, e segue-me.”* (Mateus 19:21). Há aqui uma provação: se o sujeito fala tanto num plano abstrato, então, que abandone de vez a matéria. Se é o abstrato que importa, abandona então tuas posses. Eis que, a resposta dos filósofos, é sua própria ruína – pois muitos eram aristocratas, quase todos, com exceção de um Diógenes aqui, um Sócrates ali e um Epiteto acolá eram filhos da mais nobre educação recebida entre as elites. Todos tomaram um susto com a cínica resposta do profeta: gostas assim do plano abstrato? Abandona então a matéria.

Segundo motivo da irritação do profeta, essa pode ser dirigida aos gnósticos, cínicos e cétricos da época: Se esta vida é assim passageira, frágil e desgastante, se é tudo sofrimento e devemos nos libertar com despojamento ou morte, então experimenta abandonar essa “imprestável” vida. E, por fim, vendo que ninguém conseguia responder a nada disso, Cristo declara: *“Deixo-vos a paz, a minha paz vos dou; não vo-la dou como o mundo a dá. Não se turbe o vosso coração, nem se atemorize.”* (João 14:27). Cristo se torna assim o único caminho e a única verdade, ninguém poderia ir ao Pai senão por Ele. Ou seja, Jesus, no intuito de “apagar a luz por último”, quer silenciar os demais com um forte: “já chega!”. Daí sua irritação, daí sua fúria. Não bastasse isso, ataca a judiciosa retórica dos sacerdotes e zelotas³⁷⁶ pela singularidade e universalidade da “queda” – atire a primeira pedra aquele que nunca pecou.

O profeta pretendia destruir nossa tagarelice desenfreada e nossas palavras vãs e impraticáveis – todas aquelas idéias promulgadas por tantos sábios do mundo antigo. Indivíduos que idolatravam o imaterial, mas não conseguiam desprender-se da matéria³⁷⁷. Idólatras das idéias e dos planos abstratos, mas refém das hierarquias e dos louvores dos súditos. Num certo sentido, estavam todos a divagar. Ao testemunhar a verdade a partir dum diálogo direto com o Criador e, mais que isto, ao testificar tal contato com Deus a partir da evidência da ressurreição, Jesus pode, enfim, declarar-se detentor da verdade. Jesus torna-se, portanto, o maior delator da divagação. Pior que isto: Jesus pretende destruir a fala desgovernada – pretende silenciar as vaidades

³⁷⁶ Conscientes da hipótese, defendida por Reza Aslan (2013), de que Jesus era também um zelota.

³⁷⁷ Urge destacar a existência de posturas filosóficas bastantes distintas encontradas no mundo antigo. Referimo-nos aqui não somente ao cinismo de Diógenes, mas também aos muitos grupos gnósticos – e mesmo o neoplatônico, Plotino – que vivenciavam um regime de imenso desapego material.

alehias. Ora, e qual o problema nisto? Eis o problema desvelado por Cristo: a divagação, como tal, é o maior dos presentes, pois é a única coisa que nos resta – e Jesus, ao silenciar os demais, parecia consciente disto³⁷⁸.

Para alguns, a dádiva da divagação parece convite à apreciação do mundo: tal como o dramaturgo Aristófanes. Outros, como Jesus, pretendem desvelar a graça que há nessa irrelevante graça – Jesus “denuncia”. Mais tarde isso iria ocorrer, da mesma forma, com um jovem filósofo italiano chamado Carlo Michelstaedter. Esse último, tal como Cristo, tenta fulminar nossa elementar condição e acaba “sacrificado” – se suicida aos 22 anos. Cristo, aos 33, Michelstaedter, aos 22³⁷⁹. Mas, esse “instante” genuíno, essa vida “autêntica”, é mistério nunca conquistado. Enquanto a irrelevância de todos os dias, que sentimos saudade próximo a hora da morte, supera nossas conquistas mais “significativas”. A banalidade dos dias é o próprio “genuíno” que busca Michelstaedter³⁸⁰. Esse último parece retomar as palavras de Jesus Cristo na mesma proporção que Pitigrilli ou Albert Cossery retoma o discurso de Luciano de Samósata. Mas, o Cristo delata a divagação. Ao ressuscitar, Jesus evidencia não haver nada além de vaidade. Eis a comprovação de nossa condição fundamental: a desorientação.

Entretanto, antes de apresentarmos a “reação” de Luciano, convém especificar a intrínseca relação entre a ressurreição e a delação da divagação. Afinal, o testemunho da ressurreição garante algo, porém, que algo? Ora, se o sujeito acredita verdadeiramente na vida após a morte, todas as suas angústias tornam-se irrelevantes. É exatamente esta a proposta do Cristo: vencer o mundo sob a caução da crença absoluta na ressurreição.

³⁷⁸ Curiosamente, mais tarde, a Igreja será transformada numa grande traiçoeira, na inversão total da ideia do Cristo. Afinal, será na escolástica medieval que a divagação tomará excessivo folego com a imensidão de paradoxos contidos na bíblia a formar contradições lógicas diversas. Tudo isto será discutido por nomes como: Santo Agostinho, Tomás de Aquino, Guilherme de Ockham e Boaventura - Por que enviar o dilúvio? A onisciência de Deus falhou? Isto sem contar com os paradoxos islâmicos debatidos incansavelmente por Averrois, Avicena e Al-farrabi, dentre outros – é de Alá que emana todas as coisas? Inclusive o mau?

³⁷⁹ Vimos no último capítulo da primeira parte, que o precoce filósofo italiano utilizou dois conceitos conhecidos da filosofia, a persuasão e a retórica, para apresentar o cerne do drama humano: viver é querer mais vida, porém, querer mais vida é caminhar para a morte. Michelstaedter acreditava que tudo para além desse paradoxo se inseria na “retórica”. Ou seja, esse labirinto era a única verdade fundamental: um peso é suspenso por um gancho, o peso quer ir até o solo, porém, se consegue ir até o chão, deixa de ser peso. Ao mesmo tempo, se deixa de forçar o gancho, também deixa de ser peso. A única forma de escapar disto é se persuadindo de si mesmo e renegando toda dependência – no caso do peso, deixando de desejar o solo e esquecendo de forçar o gancho. Quando isto não é feito, caímos no arsenal da retórica: o reino da palavrosa mentira. Só a posse do instante como eterna redenção poderia nos livrar do falatório.

³⁸⁰ A relação entre a obra de Michelstaedter e a ética da divagação encontra-se já esmiuçada no quarto capítulo.

Quando João declara ter entregado a vida para tê-la de volta, está a confessar o cerne da doutrina cristã que, em suma, é prática, excessivamente prática. Consiste-se na crença inabalável das coisas que não vemos e jamais iremos ver – como está bem expresso nas escrituras³⁸¹. Se o sujeito não duvida, em hipótese alguma, da vida eterna, ou seja, se ele tem fé inabalável, todos os problemas do mundo tornam-se motivo para o riso: os esquemas construídos para o bom-viver e para a possível construção duma vida plena, ao menos nessa vida, tornam-se risíveis. Em suma e, de forma grosseira, o Cristo ressuscita para afirmar a “pateticidade” de todas as coisas que dizemos amar e nos importar. Se isso é metafísica barata, como pensava Nietzsche ou se, ao contrário, é um discurso de libertação, só saberemos a partir de uma aposta: ou se aceita o Cristo ou não se aceita. Essa é a única condição de testar as consequências abismais da proposta aparentemente “ingênua”³⁸² de Cristo. Essa “palavra” só pode ser recebida pela fé, não havendo quaisquer possibilidades de aceitar “experimentar” o discurso sem sua completa aceitação. Como falar, para um leproso, acerca desta realidade? Como tocá-lo? Certamente, ante as próprias chagas, todo discurso, toda promessa, recai numa banalidade profunda. Com efeito, Jesus ressuscita para isto: mostra a prova indubitável da vida eterna. Feito isto, Jesus pagou nossos pecados e venceu o mundo. Porque um leproso, deformado pela arbitrariedade do mundo, não tem outro consolo que a “vida eterna”. Se um leproso aceita Jesus Cristo, ou seja, se um leproso acredita inteiramente na vida eterna, terá consciência que seu martírio foi apenas uma forma de se aproximar da fé. Sem a lepra não haveria possibilidade de experimentar o “mal-estar” que nos faz ter fé. Vencer o mundo é deixar de se importar com ele, afinal, há a vida eterna. Se eu creio profundamente na vida eterna mau algum temerei (mesmo que eu ande pelo vale da sombra da morte) – afinal, venci a morte. Não há mal mais “concreto” e irremediável que a morte, por isso, é fundamental vencê-la. E os momentos, sempre eliminados pelo momento seguinte, tornam-se eternos porque momento algum o sucumbirá. Para que um momento seja eterno, ele deve ser o último momento. E, se nesse último momento, eu morro aceitando à Cristo – ou seja, se eu desfaleço cheio de fé (crente nas coisas que não vemos e jamais iremos ver)³⁸³, abraço um paraíso eterno jamais sucedido por

³⁸¹ Ora, a fé é a certeza daquilo que esperamos e a prova das coisas que não vemos (Hebreus 11:1).

³⁸² Com efeito, Luciano interpretava a forma de viver dos primeiros cristãos como a vivência de um discurso ingênuo.

³⁸³ Mais tarde, a crença inabalável nas coisas que não vemos e jamais iremos ver foi interpretada como dispositivo para alienação e, ou, discurso metafísico barato – aqui, nos referimos a Marx e Nietzsche. O

outros momentos. O acontecimento, sacrificado pelo que virá, está suspenso numa eternidade comprovada: a ressurreição³⁸⁴. Para Cristo, esse “enquanto” entre o nascimento e a morte é a justa oportunidade de recuperar o próprio “enquanto” através do “enquanto eterno”, esse “acontecimento” ausente de devir. Nossos momentos se dissolvem na ansiedade do próximo – é aquilo que o precoce filósofo italiano, Carlo Michelstaedter, chamava de “retórica” ou “falsa persuasão”. Jesus desejava, e isso está expresso no próprio pensamento de Michelstaedter, entregar-nos a persuasão de si próprio. O grave conhecimento do Céu, o convencimento celestial da realidade banal desse mundo.

No entanto, vejamos agora o caso de Luciano. Ao viajar tantas vezes a trabalho pelo mundo pós-helênico, Luciano, tal como Jesus, também se surpreende. Assiste o poder da retórica, faz uso dela, abusa dela. Vê o sábio chorar. Tem crises de riso para espantar o medo. Atravessa um Mediterrâneo povoado por deuses. Vê gente dizer que a fúria do mar é falta de boa oferta às potestades. E, enquanto escuta, teme a fúria dessas mesmas ondas balançar o barco. Mas, a voz de Deus que sopra no ouvido de Luciano é diferente da voz que sopra no ouvido daquele que será o Cristo. Não é um Deus a lhe contar segredos e tentar revelar-lhe as emanações dos pleromas. Pelo contrário, o Deus que sopra no ouvido de Luciano é desleixado e apaixonado pela beleza dos nossos erros. Não é um demiurgo malicioso ou uma perfeição repleta de códigos. Diz o Deus de

marxismo “apreendeu” o cristianismo como impulsionador da covardia e da negação do sujeito como elemento fundamental do processo histórico – embora, claro, houve marxistas cristãos. Porém, esses últimos estavam mais preocupados em alardear os preceitos da “solidariedade” apontados nos evangelhos. Com efeito, Nietzsche faz uma leitura semelhante, ainda que mais profunda, das motivações do profeta cristão. Para ele, o cristianismo cria dicotomias que, a partir de um jogo metafísico excludente, impossibilitam os sujeitos de “viverem todas as coisas” – sejam elas boas ou ruins – numa espécie de boicote à própria vida. Entretanto e, de uma forma sutil, o discurso cristão não difere tanto daquele construído por Hegel na Fenomenologia do Espírito, onde o filósofo está constantemente a falar de um “senhor que arrisca a própria vida e, por isso mesmo, torna-se senhor”. Para Hegel, o servo não aceita ir até o fim no “duelo” da vida e, por isso mesmo, acaba por submeter-se ao sujeito disposto a ir mais longe. De uma forma grosseira, o senhor seria uma espécie de suicida inveterado e o servo um “negociador”. Ora, Jesus Cristo, sendo o Filho de Deus, também não aceita negociar. Quando sugere que os discípulos deem a César o que é de César, está somente e tão-somente se abstendo de qualquer tentativa de negociação com esse mundo, pois seu reino é inteiramente espiritual. Sua proposta, trazida desde os primórdios da Criação, consiste-se no despertar da crença num outro plano. Pouco importa os impostos, pouco importa César. Nesse sentido, Jesus assemelha-se bastante ao “Senhor” na negação de qualquer negociação que não seja a própria vida. Esse jogo mesquinho, a qual contemplamos no quotidiano, é muito pouco para o Filho de Deus – Jesus está falando de pleromas, emanações, partes desconhecidas de planos existentes e jamais contempladas. Ante isso, as patifarias de Cesar nada significam, elas se tornam apenas as irritantes mazelas do quotidiano – é a lepra, é a solidão, a traição, é o amor terreno.

³⁸⁴ Nesse sentido, como vimos no último capítulo da primeira parte, Michelstaedter tenta recuperar o mesmo eixo lógico-axiológico do cristianismo ao falar de uma “persuasão” de si mesmo.

Luciano que o homem tem como dádiva maior o direito de ser ingenuo. O direito fundamental de se equivocar e criar falsos sistemas. A compaixão sem correção, sem a crença na autenticidade de nada que não seja o milagre da errância.

Há a compaixão dos iluminados, que pretende compartilhar regimes de autenticidade com os demais, e, por outro lado, a compaixão de Luciano, àquela que se assusta com o mundo para depois cair nas entranhas do próprio riso. Compaixão sustentada pela tentativa incansável de provar cada vez mais dessa graciosa banalidade de todos os dias. Luciano é cúmplice do esforço de Sísifo e dos dias de Salomão. Parece-me que, Luciano, ao se divertir imenso com a diversidade de absurdos que ouvia, encontrou um mundo em espetáculo. A tolerância com a mediocridade dos dias é a justa aceitação desses últimos como mais preciosa dádiva. A tolerância com a insustentabilidade de todo discurso, tendo como referência a insustentabilidade do próprio discurso, é a própria aceitação do milagre de poder contemplar os pequenos e grandes espetáculos de Deus: de suas pequenas troças, do exercício de liberdade do demiurgo que, inclusive, suspende nossa própria liberdade. Afinal, nosso riso é a justa certeza que algo planejado saiu dos eixos, ou seja, é o prevalecer da piada divina: pois não existe liberdade quando Deus sempre vai rir por último. Nos equivocamos para que a piada funcione. Pois, a gargalhada ancestral, que ressoa nas metrópoles e cadeias de montanhas, sai da boca do Criador, e não de nossos pequenos exercícios de vaidade. Tudo sempre será divagação para que, na indefinição, as coisas sejam maravilhosas em sua irrelevância e banalidade.

A compaixão de Luciano com a divagação alheia pode ser observada sobretudo em *Hermotimo*, um de seus livros aparentemente repletos de fúria. De fato, Luciano, aqui encarnado pelo personagem Licino³⁸⁵, reconhece a frivolidade da existência e a irrelevância de todas as coisas, entretanto, observa que o não reconhecimento de tudo isto pode levar o homem à completa desgraça. Assim, embora apresente densos argumentos, não consegue convencer Hermotimo deste básico pormenor: o mundo não pode ser tomado tão a sério. E neste caso, o interlocutor reage da seguinte forma: “*O que tu me fizeste, Licino! Transformaste em cinza o meu tesouro! Pelos vistos, serão*

³⁸⁵ “Uma vez que nasceu Licinos, helenizou seu nome escrevendo-o em grego (LoucianoV), em latim Lucianus, donde o português Luciano, que aparece sempre acompanhado do nome da sua cidade de origem, Samósata” (Júnior, 2008: 262).

inúteis todos estes anos, tanta canseira...”. E assim, desesperadamente, Licino tenta explicar-lhe que a relevância é justamente essa irrelevância a não perder de vista:

Pelo contrário, Hermitimo, afligir-te-ás muito menos, desde que te compenêtres de que não és tu o único a ficar arredado desses ansiaados bens, porquanto, todos aqueles que se dedicam a filosofia lutam, por assim dizer, pela sombra dum burro (s/d: 117).

Mas no geral, na tentativa de estar situado no grupo correto, ou, na equipa repleta de certezas, os homens revoltam-se e iniciam, mais uma vez, este não reconhecimento.

Entretanto e, com muito pesar, a leitura da obra de Luciano é feita quase sempre de uma forma reducionista: seu cepticismo é apresentado como pura descrença travestida em escárnio³⁸⁶. Na verdade, os intérpretes esquecem-se deste pormenor gracioso que o filósofo sempre ressaltou: *A irrelevância é relevante – e não convém perder isto de vista! Reconhecer isto não implica entrar em desespero, outrossim, mergulhar numa ambiência de solidariedade – pois é mesmo uma lástima que devemos compartilhar e sorrir! Andamos todos à sombra dum burro!* Quando fazemos ao contrário disso, caímos no niilismo esteta de Cioran ou, em muitas vezes, na ânsia de objetividade tão cara à filosofia moderna. Não é a descrença nem o gosto pelo “ridículo”, outrossim, o gosto por esse riso de sujeito vencido sentado ao pé da escada. A frivolidade da existência, que permite observar a relevância em toda irrelevância, compreende a divagação como o que nos resta e, ao mesmo tempo, recebe-a de bom coração – como um miserável a se contentar com uma parca esmola. Contenta-se com pouco e aceita-se a divagação e suas grandes ferramentas: A vaidade, a busca pelo nada,

³⁸⁶ Há um movimento de inversão no trabalho de Luciano que é preciso destacar (algo que está detalhado no Apêndice C deste trabalho). Certamente, este é um dos objetivos apresentados no texto: vislumbrar este precioso contributo do filósofo sírio. Afinal, é comum observar o trabalho de Luciano apenas a partir de um exercício cético revestido de escárnio e ao constante alardear do absurdo inerente a qualquer busca pela verdade. Ou então, um exercício radicalmente cético e niilista. Inclusive, há em alemão o próprio termo *lucianisch*, para designar um tipo pobre de filosofia. Termo este usado amplamente pelo filósofo Gotthold Lessing. A pesquisadora Charlotte Coulombeau traduziu o termo em francês por *esprits luciens*: “Nous créons ce néologisme pour rendre l’allemand *lucianisch* : rappelant l’esprit du philosophe Lucien, en effet connu pour son esprit railleur et la verve de ses dialogues satiriques. Alliant scepticisme et sophistique, renouvelant les formes littéraires de façon éblouissante tout autant que parfaitement maîtrisée, sa pensée fut pourtant jugée par beaucoup, dans des critiques dont Lessing se fait ici l’écho, n’être en revanche qu’un piètre philosophe se contentant de compiler quelques leçons cyniques avec un vague épicurisme.” (Coulombeau In: Lessing, 2003). Ou então, muitos vislumbram a obra de Luciano como um gesto anárquico e singular contra toda verdade. É a guisa desta impressão que o filólogo português Custódio Maguejo afirma: “A este respeito, sugere-se a leitura do Hermitimo, obra dum niilismo verdadeiramente perturbador dada a variedade das correntes filosóficas, e ainda devido ao tempo e esforço necessários a uma séria apreciação de cada uma, o homem, por mais que se esforce, não pode atingir a verdade” (1997: 11).

o desconsolo e a alegria. Certamente, se o filósofo Luciano fosse explicar a origem do universo diria que “*A origem de tudo está lá num gesto gratuito de Deus quando fez todas as coisas. Ele poderia não ter feito nada, mas preferiu simplesmente matar o tédio e criou todo esse recreio chamado cosmos*”. Uma cosmogonia onde a graça é falta de graça – onde a relevância é irrelevância e a aceitação dessa constatação por qualquer via que seja! É dessa forma que Licino declara à Hermitimo a irrelevância de escolher uma escola filosófica específica; em suma, tanto faz, não é possível por na balança um fundamento ou, como vimos anteriormente, uma vida autêntica.

Entretanto, é necessário perceber que, muitas vezes, Luciano parece fraquejar. Por vezes, resmunga a impossibilidade de retirar-se do claustrofóbico jogo de divagações para, no instante seguinte, retornar ao ponto inicial: mas esse jogo irrelevante não é a relevância de toda a vida? Um exemplo desta postura pode ser encontrado no seu livro, o *Bibliómano Ignorante* (1997), onde o filósofo recai em imensa indignação ao constatar a hipocrisia de um sujeito que dedica seu tempo a comprar livros que façam-no parecer erudito. Luciano, a partir da recorrência a diversas metáforas, quase sempre retiradas da sapiência popular, estende uma imensa crítica a este gesto hipócrita: Comprar livros para ostentar um conhecimento que não possui! Haja paciência, não? Simular uma sabedoria inexistente para galgar maior prestígio social. Entretanto, o filósofo faz-nos ver um singelo paradoxo. Se a verdade é impossível, não estaria o “ignorante comprador de livros” a reproduzir uma condição universal? Assim, Luciano se apercebe também um ignorante e, sob o manto desse reconhecimento, se depara com a realidade da divagação: “Bem sei que tenho estado para aqui a divagar inutilmente sobre o mesmo assunto”, ou ainda: ”Mas para que estou eu para aqui a divagar?” (1997:81). De fato, parece-nos que nesses momentos haverá uma interrupção repleta de ira, porém e, rapidamente, o filósofo percebe a própria vaidade inerente a este gesto – afinal, o que não seria divagação? E assim, continua: “Mas para que estou eu para aqui a divagar? Na realidade, é claro o motivo do teu interesse pelos livros; eu é que, por lentidão de inteligência, não o tinha visto mais cedo”. Com efeito, não podemos esquecer que, de uma forma ou de outra a “crítica” inerente ao discurso de Luciano permanece.

Luciano, reconhecendo a divagação a ecoar por todos os lados, aceita-a com parcimônia e, até certo ponto, dá-lhe uma carinhosa atenção. Afinal, podemos nos perguntar como este filósofo escreveu tanto – tal como Cioran, que segue a afirmar a

inutilidade de todo discurso à proporção que publica uma série de livros. Como vimos anteriormente, uma das ferramentas da ilusão é de que há muito o que ser feito. Por exemplo, sempre me impressionei com os inúmeros relatos acerca da vida de casado – sempre pensei: “O que essas pessoas esperavam do casamento?”. Ao mesmo tempo, presenciei uma quantidade enorme de indivíduos a queixar-se infinitamente de suas vidas de casado. Contudo, este tipo de ilusão repete-se por todo lado – a idéia de que, em algum lado, há uma intensidade perdida ou, algo genuinamente relevante – algo genuinamente sério! Dessa forma e, também por outros aspectos, a obra de Luciano torna-se deveras interessante por esse pormenor que reluz toda a diferença: O filósofo reconhece a irrelevância de todo ato à proporção que admira esta condição inerente aos mais diversos abismos do conhecimento – inerente à própria vida. E sendo assim, não se recusa a continuar escrevendo: “E foi assim que também eu, por vanglória, resolvi deixar à posteridade qualquer coisa do género, só para não ser o único a não beneficiar da faculdade de contar histórias fantásticas”. (s/d:19) Porém e, ao contrário de Cioran, não assume tudo isto como fardo, outrossim, como *tudo o que há*. Certamente, Cioran entrega a desculpa da insónia como a motivação maior de sua obra, o que é, até certo ponto, o reconhecimento do paradoxo apontado por Luciano. Entretanto, a ansiedade e o “desespero” – ainda que bem humorado – na insónia do filósofo romeno é um sonho incontornável de encontrar um “para além” da divagação, afinal, lamenta esta condição como um resmungar eterno sobre a própria pequenez. Assim, a motivação que leva Luciano a deixar o legado de toda sua obra é o simples: *E por que não? Afinal, todos o fazem e eu sou humano!* Daí a afirmação presente na sua obra *Uma História Verdíca*: “*só para não ser o único a não beneficiar da faculdade de contar histórias fantásticas*” (idem: grifo nosso).

Mas afinal, o que Luciano quer dizer com “resolvi deixar à posteridade qualquer coisa do género”? Ora, a relevância do mundo está na sua irrelevância e a confusão está no ato inevitável de propor um ponto final. Trata-se algo mais grave que o vício à medida que fundamenta a constituição ontológica do homem. Trágica piada, mas, é um fato que desgraça e estimula tudo e todos: a vontade incorruptível de propor um ponto final. Ora, sabemos que o cepticismo³⁸⁷ e, em tempos hodiernos, os “pensadores da

³⁸⁷ O cepticismo moderno, refratário das ideias de David Hume (2002), Wittgenstein (2001) e, contemporaneamente, investigado por filósofos como, Robert Fogelin, Peter Unger (1997) e Barry Stroud, parece preocupado mais em perceber os limites do que se pode conhecer, e, em alguns casos, lembrar sempre a importância de situar-se sob o manto da “ressalva”, assumindo, tal como Gaston

complexidade” ofereceram uma tentativa de se esquivar a esta “doença do espírito” – para lembrar de um termo proposto por Constantin Noica – das mais diversas maneiras. A grande questão é que todo oferecimento – toda entrega – é proposta de um ponto final. Com efeito, o próprio Cristo, embaraçado por tamanha confluência de idéias propagadas sob a égide dos mais diversos gostos e apreços, grita no meio da multidão que a Verdade pertence ao pai. Assim como, Sócrates está sempre a propor a impossibilidade do saber para além da consciência desta impossibilidade. Certamente, isto nos faz lembrar do paradoxo inerente ao cepticismo de Pirro que, ao apresentar a impossibilidade de conclusão, obriga-se a entrar pela contramão à medida que já tenta concluir – muito embora a grande falácia de seu pensamento seja a crença na possibilidade de, também, como os demais, atingir um tipo de vida mais serena e, por conseguinte, mais autêntica. Por outro lado, não concluir nada não é possível porque toda afirmação surge à luz da contramão – a contramão é o desfecho impossível que se mascara de continuidade. Isto porque tudo que fazemos é divagar – como bem indicava Luciano. Tudo que fazemos é nascer e morrer – e a afirmação também, nasce e morre como as estrelas que vendem seus brilhos fantasmáticos como ilusão de continuidade. Mas não, está mesmo morta. Portanto, a inevitável contramão não se insere na imagética do labirinto, outrossim, no rumo sem rumo que é toda e qualquer divagação. O presente texto é também fruto deste exercício. A divagação sempre encontra o espelho que fatalmente se prostrará em sua frente. A divagação, em si mesmo, é oriunda do espelho pois ela é, ao mesmo tempo, luz e espelho. Tudo surge de uma faísca – de um gozo, uma explosão, se pensarmos em Bataille. Surge e morre dessa mesma forma.

Em Pirro, se o dogmatismo é uma doença, fatalmente, não ser dogmático também será ser dogmático. Portanto, o próprio posicionamento de Pirro é uma divagação – busca ser relevante à medida que esquece a própria irrelevância; porém e,

Bachelard indicava, que todo conhecimento é um conhecimento aproximado. Certamente, tal postura assemelha-se a um kantismo inspirado numa tradição mais empirista e, por conseguinte, menos continental. Entretanto, para além de se desgastar nos aspectos limítrofes do que se pode alcançar, ou, “conhecer”, Luciano vislumbra a obviedade do universo cético no mesmo momento em que apreende nesta busca apenas a sacudidela de mais uma busca – uma divagação. Entre os contemporâneos, o caso de Michelstaedter parece emblemático, pois o filósofo precoce parece perceber esta realidade com imenso terror. O reino da divagação, a qual poderia estabelecer um ligeiro paralelo com o conceito de “retórica”, pode ainda ser esquivado pela via da “persuasão” – ainda que esta última seja incomunicável. Ora, a obra de Luciano parece nos indicar que todo cepticismo descamba na inevitável degustação da lógica da piada. Ou seja, o próprio empreendimento de um filósofo com Peter Unger (1971), a qual deseja apresentar os aspectos relevantes do cepticismo de Pirro na contemporaneidade, recai sempre na investigação da mecânica da divagação – palavra esta que Luciano assume de imediato e, como num respeitar a uma potestade irremediável, acaba por erigir grande troça.

acima de tudo, se atormenta com a realidade do impossível conhecer e, mais uma vez, edifica a busca por um tipo de vida plena pautada nesse reconhecimento. Eis então a inevitável contramão do pensamento de Pirro quando fala da procura *sképsis*. Ora, parece-nos claro que a única forma de não tentar ser irrelevante é não se mexer, não respirar, não falar, não nascer e não morrer – e isto é impossível – ainda que haja essa pretensão na busca pela *ataraxia* e no cultivo do não falar, *afasia*. Se tudo que fazemos é nascer e morrer, tudo que fazemos é, igualmente, divagar. Entretanto, isto não significa que este conhecimento poderá nos fazer aceder a uma vida “serena” – como buscava Pirro -, pois isso também é divagação. Da mesma forma, isto não significa que tal conhecimento nos possibilite a experiência de um genuíno e autêntico desespero niilista e a necessidade de nada fazer. Com efeito, o reconhecimento de tudo isto apenas oferece a oportunidade de compartilhar uma realidade banal – a única que nos resta. Também nos oferece a experiência de não tomar nada tão a sério – inclusive esse próprio texto, mais uma divagação a ser arquivada algures. Este nos parece ser o posicionamento de Luciano³⁸⁸ e, até certo ponto, de um cortejo de pensadores como o filósofo português Francisco Sanches³⁸⁹.

Quem espera o mundo para além da divagação espera demasiado. Quem sofre por esta condição, e, dessa forma, se esquece da “graça” inerente a tudo isto, também espera demasiado. Não conseguimos receber a dádiva desta aparente e absurda teleologia por decretá-la ínfimo presente das potestades inferiores – muito pouco para nós! Ora, Luciano deixa isto muito claro num gesto deveras comum em sua obra. Atordoa-nos ver certas oscilações levadas a cabo pelo filósofo sábio, onde critica sábios supersticiosos e suas histórias fantásticas ao mesmo tempo que escreve fábulas e histórias absurdas – como *Eu, O Burro*. Não bastasse isto, Luciano critica o senso

³⁸⁸ Por vezes temos a impressão que Sócrates não escolhe a Verdade em detrimento da retórica. Mas sim, a impossibilidade de algo para além da retórica e, por isso mesmo, a importância de não tomar tudo que se diz tão a sério. Isto fica bem expresso numa passagem de Fedro: “Tomaste-me a sério, Fedro, porque a brincar critiquei o teu favorito, e julgas com certeza que eu vou, em confronto com a sua sabedoria, esforçar-me por dizer algo de diferente e mais elaborado?” (Platão, 2008:214).

³⁸⁹ Da mesma forma, encontramos ecos desta percepção na obra do filósofo português Francisco Sanches. No caso deste último, há um tom de confissão bastante objetivo acerca desta situação a desvelar a inevitabilidade inerente ao falatório: “Que direi eu, com efeito, que não seja suspeito de falsidade? Realmente para mim todas as coisas humanas são suspeitas, incluindo mesmo as que eu agora escrevo. No entanto não me calarei; proclamarei livremente pelo menos isto, - que não sei nada, para que tu não trabalhes debalde em cata da verdade, esperando possuí-la claramente algum dia. E depois se eu com os outros disreterar sobre algumas coisas da natureza, tu acredita se quiseres, na certeza de que não me importo nada com isso, pois tudo é vaidade, segundo já dizia o sapientíssimo Salomão, o mais douto de quantos reza a história, como claramente o mostram as suas obras, entre as quais ocupa o lugar de honra aquele esplêndido livrinho, chamado *Eclesiastes* ou *Concionator* (1991:75).

comum à proporção que se embebe da credence popular para dismantelar o próprio argumento dos sábios. E afinal, por que Luciano escreve? Eis a dádiva! Já não há responsabilidade que não seja gracejo num mundo inconcluso. Daí a célebre afirmação de Sanches: “Então porque é que eu escrevo? Alguma coisa eu sei. Os parvos sê parvo; sou homem: que fazer?” (1991:88).

Entretanto, é pela via do discurso do sábio que reconhecemos esta realidade descrita por Luciano. Como vimos anteriormente e, pensando mais uma vez no paradoxo de Pirro, no momento em que dismantelamos a pretensão de uma vida autêntica torna-se mais fácil vislumbrar a mecânica da divagação. Por isto, sempre que um sábio se depara com um “ignorante” feliz acaba por implodir sua própria teoria. Na obra de Cioran, *A Tentação de Existir*, nos deparamos com elogios diversos à figura do mendigo que, desprendido de tudo³⁹⁰, imerge na intensidade da vida³⁹¹. Contudo, Cioran lança mão de arquétipos exagerados para demonstrar a existência de uma vida autêntica, ao invés, é claro, de se debruçar sobre os inúmeros exemplos cotidianos menos radicais, como por exemplo, um colega de trabalho pouco ambicioso ou o anonimato de um pequeno comerciante. Entretanto e, mais uma vez, isto iria implodir a doutrina do sábio – implodiria sua busca vaidosa.

Termina no mais do mesmo – e assim deve ser. Arrebenta a impressão viscosa de que, de alguma forma, ninguém deseja resolver nada. O jogo de incomunicabilidade,

³⁹⁰ Entretanto, é mister apontar que o que vemos na Europa é bem diverso da ideia de mendigo dos países latino americanos, e de outros como Índia. As motivações e as condições são bem distintas. Não é possível universalizar os mesmos da forma como aponta Cioran. Tal como Marx universaliza a figura do proletário, e Junger do trabalhador, Cossery e Cioran fazem o mesmo com a figura do mendigo. Contudo, com exceção de Junger, que vê o trabalhador enquanto “figura”, num esquema mais arquetípico do que manifesto, esse género de universalização leva a reduções abruptas e desnecessárias. Portanto, é importante ter em mente que, de alguma forma, Cioran e Cossery referem-se a “figura do mendigo” e, ou, a “figura do preguiçoso”.

³⁹¹ “Após tanta fraude e impostura, é reconfortante contemplar um mendigo. Ele, ao menos, não mente aos outros nem a si próprio; a sua doutrina, se é que a em, encarna-a; não gosta do trabalho e demonstra-o; como nada deseja possuir, cultiva o seu despojamento, condição da sua liberdade. O seu pensamento resolve-se no seu ser, e o seu ser no seu pensamento. Falta-lhe tudo, é ele próprio, dura: viver imediatamente a eternidade é viver apenas um dia de cada vez. Por isso, para ele, os outros são presa da ilusão. Se depende deles, vinga-se observando-os, especialista que é do reverso dos sentimentos ‘nobres’. A sua preguiça, de uma qualidade muito rara, faz dele um ser verdadeiramente ‘liberto’, perdido num mundo de gente tola e iludida. Sabe mais sobre a renúncia do que a maior parte das vossas obras esotéricas. Para vos convencerdes disso, basta saídes à rua... Mas não! Preferias os textos que pregam a mendicidade. Como nenhuma consequência prática acompanha as vossas libertações, não é de admirar que o último dos mendigos valha mais do que vós. Poderia conceber-se o Buda fiel às suas verdades e aos seus palácios? Não se pode ser ‘liberto-vivo’ e proprietário. Insurjo-me contra a generalização da mentira, contra aqueles que ostentam a sua pretensa ‘salvação’ e a esteiam numa doutrina que não emana do fundo do seu ser. Desmascará-los, fazê-los descer do pedestal a que se alçaram, pô-los no pelourinho, eis uma campanha a que ninguém deveria ficar indiferente.” (1988:10).

solenemente discutido nas mais diversas formas, também nos toca com a mesma irritação: chegar a qualquer conclusão só é possível se encarar a irrelevância de toda resolução como a própria relevância. Resolver algo – mistério maior da humanidade; cessar por alguns instantes a discussão – essa divagação em traje de gala – é cozer o fim da vida. Quando se cansa de tudo, resolve-se apenas narrar, estende-se a mesa para que cada convidado sirva-se a vontade. Mas não, estamos nós aqui, mais uma vez, sentados a remoer um círculo de bajulação à relevância. Estive lá, junto de todos, só há uma coisa que posso realmente garantir: todos falavam demais – inclusive eu. Numa gana de ficar para sempre, e, ainda mais hoje em dia, todos movidos pela ânsia do arrebatamento travestido em destaque glamuroso. O curioso e constrangedor é que, de fato, todos estavam verdadeiramente a pensar.

2. E ele disse: faz-se qualquer coisa

Jesus e Luciano constatarem o mesmo: nos resta sobretudo a banalidade dos dias, mas, é ante essa suposta irrelevância que os milagres ocorrem. É ante nossa incapacidade de concluir qualquer coisa que a divagação surge como tudo aquilo que nos resta. É através da impossibilidade de concluir que fazemos da realidade um exercício de partilha. E essa vida, que tudo tinha para ser uma lástima, acaba por se manifestar numa grandiosidade maravilhosa – eis o maior dos milagres: toda esta impostura, toda esta mazela, toda esta corrupção que nunca se justifica, seria o suficiente para fazer da vida um fardo, mas e, ainda assim, ela se torna encantadora; encantadora, maravilhosa e, sobretudo, perturbadora em sua grandiosidade irreparável. Por isso importa oferecer a outra face. Pois ante o oceano de golpes que sofremos, há um enigma qualquer que faz toda impostura se transformar em dádiva. E, sem dúvida, trata-se de um milagre a ocorrer todos os dias numa imensidão tão gratuita que nos engana a vista. É nesses dias banais que essa “grande piada” se manifesta: pois a morte chega para que possamos sentir saudade da banalidade de nosso cotidiano. Clamamos por autenticidade, por momentos célebres, mas, quando a finitude nos espreita, pedimos o retorno do banal, esse banal supostamente irrelevante por onde a vida oferece sua força.

Entretanto, embora Jesus e Luciano constatem a mesma coisa, acabam por tomar posicionamentos distintos. Jesus denuncia o universo da divagação, delata nossa condição para cessarmos a vaidade que estanca a vida. Já Luciano, embora faça acusações, sobretudo a partir de uma retórica do escárnio, não oferece uma denúncia formal – ou seja, a especulação dos sábios, que nada concluem e nada sabem, faz parte de um mesmo esquema: Luciano é cúmplice de todos. Jesus e Luciano reconhecem a incapacidade de alterar nossa condição fundamental, mesmo porque, consideram que o milagre da vida ocorre nesse esquema de irrelevância e banalidade que nada tem de banal. Mas, enquanto Luciano zomba e se agracia desse estado de coisas, mesmo porque, trata-se da única coisa que nos resta, Jesus, por sua vez, pretende intensificar o reconhecimento da divagação a partir do devido esclarecimento da mesma num ato exemplar: a ressurreição. Jesus pretende dizer: estamos todos a admirar o inexplicável, é somente o que nos resta, não percam tempo com as buscas vãs. Luciano, por sua vez, constata o mesmo que Jesus, mas, a profundidade de sua obra fica para poucos, pois da maioria Luciano deseja arrancar apenas risadas e o reconhecimento de seu poder discursivo. Há, em suma, duas camadas na obra de ambos: as parábolas de Jesus são para todos, mas, a profundidade das mesmas fica para os apóstolos. No caso de Luciano, o riso é para todos, mas, a profundidade de seus escritos fica para os espirituosos. Entretanto, as parábolas de Jesus já são a acusação de nossa condição fundamental – Jesus é o primeiro delator da divagação.

Para além de Jesus e Luciano, haveria pensadores desse enigma? Filósofos desse milagre? Pensadores do contentamento? Certamente que sim. Mas, não eram cétricos, pois não se contentavam unicamente com a dúvida. Nem eram cínicos, porque não desafiavam o consenso pela extrema diferença. Nem estoicos e epicuristas, afinal, não acreditavam em caminhos e receitas seguras num mundo de impostura. E não eram gnósticos, pois choravam ante a decadente beleza do mundo. Tentar classificá-los é uma tarefa ingênua, mas, e com imenso pesar, encontramos recorrências por todo lado que nos impelem a estas tarefas cientificamente viscosas de seriação. E, neste caso, é possível perceber uma série, uma espécie de cortejo de sujeitos maravilhados com o que chamamos “banal”. Apresento agora uma tentativa de apreender uma arqueologia dessas figuras: esmiuçar os representantes maiores daqueles que recebem a divagação e a banalidade quotidiana como dádiva maior. Entretanto, como iniciar processo tão delicado? Penso que seja partindo dos “excessos” encontrados em determinados

momentos históricos. Na maior parte das vezes, essas figuras surgem no ápice da pluralidade de idéias e embates discursivos: eis o contexto em que surgem Jesus Cristo e Luciano de Samósata. Eis, também, o contexto em que surge Albert Cossery, Dino Segre (Pitigrilli) e Carlo Michelstaedter: o planeta incendiado no ápice do alcance científico e sapiencial. Excesso de saberes devidamente acompanhado de névoas de impotência. Regimes totalitários e execuções em massa na justa vitória de toda “iluminação” científica.

Vimos que muitas eram as verdades quando nasceu Jesus e Luciano. Ferviam as palavras e as certezas nesse mundo escancarado por Alexandre. O Imperador que apresentou aos povos essa pluralidade – essa imensidão de caminhos para apreciar as coisas que emanam do cosmos, dos caprichos e dos erros dos deuses. E muitas também eram as recomendações para o bom viver. E muitos eram os oráculos e as promessas. E por todo lado sábios desfilavam falsas modéstias e gracejos que se pretendiam espirituosos. Mas não, era tudo mentira. Imerso nesse quadro, o homem acreditou ser possível fazer adesões seguras: pensou que bastava seguir uma escola específica para se livrar do “destino” – da *fortuna*, como apontavam os estoicos. Muitos eram os mitos e os sacros locais do conhecimento – Alexandre quis agregar tudo isto numa fonte egípcia então batizada “*Alexandria*”. Nesse universo, Jesus Cristo e Luciano de Samósata se encontram em pensamento. Ambos reconhecem uma espécie de “último riso” que não lhes pertencem. O que isto significa exatamente? Ora, é preciso compreender com exatidão a problemática do último riso e sua intrínseca relação com a liberdade e a divagação.

Cada gesto é uma tentativa de vencer o que chamamos de “acaso”. Entretanto, todo “acaso” é uma surpresa, uma espécie de espetáculo filho da conjuntura de uma imensidão de pequenas coisas que se agregam num ballet estranho – não damos conta, afirma Clément Rosset e Marcel Conche, dessa grave “*métaphysique du hasard*”. Nós, em nossa pequenez, não temos condição de “Criar/Reproduzir” a mais ordinária dessas situações miraculosas, mas, ao contrário, somos parte integrante desses momentos onde *o banal e o maravilhoso* se encontram. Há uma grandiosidade inefável nesse encontro, uma beleza cósmica que nos atinge todos os dias, que nos toca a pele e nos oferece a dádiva da divagação; sendo esta última o ato de partilhar as impressões e os impactos desses encontros. Jamais daremos conta destes pequenos milagres, dessas danças do inesperado. E, com efeito, é o mesmo que receber *bilhetes* infinitos para uma peça

sempre encantadora – ainda que, axiologicamente, trágica. Mas, por falta de humildade e, por querer competir com os espetáculos do “Pleroma”, os homens recaem ora no niilismo, ora na construção de sistemas metafísicos. Quer Jesus quer Luciano, não observam nossa incapacidade de edificar milagres de forma negativa, pelo contrário, recebem a dádiva de contemplar o maravilhoso no banal (ou do relevante no irrelevante) na profundidade de um riso de gratidão. Eis o que ocorre no episódio com Pilatos, momento em que Jesus partilha com este, a ignorância dos sacerdotes, dos escribas e dos homens sem fé. Instante em que tudo se coaduna num ballet estranho e maravilhoso – fantástico espetáculo que nenhum dos dois pretende alterar. Da mesma forma, é o que ocorre ao final da obra de Luciano intitulada “O Barco”, na qual o filósofo sírio, representado mais uma vez na figura de “Licino”, inicia uma viagem num “barco dos desejos”, acompanhado de três amigos: Dipilón, Timolao e Samipo. A aparição de um grande barco egípcio no meio do oceano, suscita a ânsia de divagar acerca dos mais íntimos desejos. Sentados, compartilhando o ar de uma travessia imaginada, os quatro personagens anunciam suas preferências: Adeimantus deseja um barco repleto de ouro para iniciar uma vida de completa luxúria; Samippus, por sua vez, desejaria se tornar um grande conquistador; Timolao, ao contrário dos demais, gostaria de possuir poderes especiais, nomeadamente, a capacidade de se tornar invisível. Ao se deparar com a fragilidade e a ruína inevitável de cada desejo, Licino declara não ter nenhum desejo para além de contemplar o espetáculo inerente ao desejo alheio: *“Bem, não me faz falta qualquer desejo (...). Ante todos os tesouros, mesmo a Babilônia, basta-me o seguinte: rir com alegria daquilo que vocês pediram”*³⁹².

Porque e, na verdade, não é porque nossos desejos são mesquinhos e desnecessários, mas sim porque são sem graça se comparados ao que o Pleroma³⁹³ pretende “apresentar” à nossa percepção. Eles são sem graça por não darem conta da imensidão de cores que há no mundo, e, portanto, fazem-nos pintar cenas enfadonhas, onde o que chamamos de “acaso” jamais se manifestará. Para que nossas escolhas se concretizem, para que haja liberdade, é preciso viver numa lógica que nos é desconhecida – ou seja, não nos é possível por em prática o “último riso”. O Pleroma

³⁹² *“Pues a mí no me hace falta deseo alguno (...). A mí, frente a todos los tesoros y la mismísima Babilonia, me basta con lo siguiente: réirme gustoso de lo que habéis pedido”* (El Barco o Los Deseos). obra de Luciano de Samósata traduzido para o espanhol.

³⁹³ Expressão muito utilizada entre os gnósticos que em termos gerais significa “plenitude”.

também quer se divertir, mas, quando desejamos algo, nos esquecemos que o Ele anseia continuar o espetáculo – competimos a fabricação de surpresas e milagres com o Criador. E assim, surgimos como críticos literários ressentidos das obras do Mesmo. Este Alguém não é bom, Ele apenas acha nossas críticas elementares. Todos os dias pequenos milagres, que chamamos “coincidência”, ocorrem em nossa frente. Esses espetáculos seriam tais como manifestações lúdicas dos anjos e das potestades. Nós fomos feitos a imagem e semelhança de Deus, mas Deus não se assemelha a nada. Desde aí começa a grande troça. A vida se revela nesse nada que enchemos de significados eternamente inconclusivos. O nome disto é divagação – a vida, a divagação, é o que há de mais sagrado. Logo, os homens não conseguem enxergá-la diretamente e vivem para disfarçar que não estão divagando – se a encaram de frente ficam cegos e atordoados. Uns disfarçam como niilistas razinzas e outros como metafísicos ingênuos. Divagar não é o “caminho” para a obtenção de absolutamente nada. Divagar é simplesmente tudo que existe. Portanto, não deveríamos lamentar isto, pois é nossa única dádiva.

Todos os dias, o riso de Deus se converte em espetáculos numa infinidade e numa magnitude tão encantadora, que os astros ficam eufóricos e as estrelas nascem e morrem e os cometas passam longe de um sol que se empolga em suas inúmeras implosões. Percebam que, na obra de Albert Cossery, um homem sério não pode ser encontrado. Se não existem homens sérios, há uma alguma razão para isto – fomos feitos a imagem e semelhança de Deus. O livre arbítrio é oposto ao livre movimento do mundo. Porque se tudo se planeja, o maravilhoso não acontece. A gratuidade dos movimentos, que lhes deixam encantadores e patéticos, refletem a incapacidade de ter consciência de qualquer coisa, pois tudo já está dado. Essa antiga discussão acerca das decisões e da liberdade é o esquecimento de que o mundo não somos nós – é um antropocentrismo claustrofóbico que vive a atormentar a Filosofia e impende-nos de pensar que, algures, a lógica das coisas lindas e banais está acima de qualquer outra lógica. Acontece porque é maravilhoso que assim aconteça – é por capricho. Acontece porque não sou o único que tem o direito a rir.

Importa aqui entender o seguinte: Jesus e Luciano, ao perceberem a errância como dádiva, abrem-se para um exercício de compaixão bastante singular. Porém, esse exercício culmina numa teleologia oposta: Jesus pretende desvelar a divagação – dizer

aos demais que nada nesse mundo importa. Luciano, ao contrário, demonstra que, por ser a única coisa que nos resta, só pode ser o que há de mais precioso.

O estranho é a distância teleológica entre ambos. Pois quer Jesus quer Luciano anseiam desvelar a divagação e a incapacidade de concluir qualquer coisa, porém, Luciano não ressuscita, não propõe a autenticidade da própria fala – não delata a divagação. Por isto, em o *Bibliómano Ignorante* (1997), Licínio confessa ao comprador de livros dissimulado que também está a divagar – eis aqui a imensa diferença, pois Jesus propõe, enfim, o paraíso atestado pela ressurreição. Afinal, a “palavra”, ao contrário do que ocorre nos evangelhos, não se faz carne na obra do filósofo sírio. Entretanto, quais são as implicações dessas ações de Cristo? Primeiro, o Filho anuncia um único caminho e uma única verdade, ou seja, oferta o esperado “consenso”. Segundo, comprova toda a irrelevância mundana a partir da ressurreição. Entretanto e, até certo ponto, ambos pretendem delatar o “estado palavroso” em que o mundo mergulhou. Delata o mundo para apresentar que, também, isso é tudo o que nos resta. Contudo, a compaixão de ambos opera em estados diferentes.

Ante as muitas verdades, Jesus se declara o conhecedor da única confiável: a verdade das coisas que não vemos e jamais iremos ver. O mundo, em excesso de palavra, associou então verdade a consenso. Luciano de Samósata, tal como Jesus, via o mundo sustentado pela retórica: nada de confiável para além dessa imutável errância de afirmar o que não se sabe. Porém, mediante o imenso barulho que faziam todas as seitas, Luciano oferece o riso do cúmplice enquanto Jesus decide ofertar a fé. Ambos experimentam com compaixão e cumplicidade a imensa divagação em que estamos imersos. Mas, ao ressuscitar, o Cristo denuncia a errância quando a palavra se legitima, quando a Palavra de Deus se faz carne: Jesus é o grande delator da errância como condição fundamental. Se torna a única verdade pela ressurreição. Após a delação do Cristo, o mundo jamais será o mesmo.

E, por isso mesmo, a figura do profeta é marco do que há de mais fundamental: desdenhamos a banalidade dos dias em detrimento dos grandes acontecimentos e momentos de autenticidade, porém, somos permanentemente apaixonados pelos episódios banais que se sucedem a confeccionar o que chamamos de vida. Há aqui uma tensão: pois Luciano e Jesus se encontram nesse ponto específico, ambos querem “ofertar” a vida – dar de volta a vida, mas, por vias diferentes e com objetivos distintos.

A afirmação de João no evangelho não é à toa: *“Por isto o Pai me ama, porque dou a minha vida para tornar a tomá-la. Ninguém ma tira de mim, mas eu de mim mesmo a dou; tenho poder para a dar, e poder para tornar a tomá-la. Este mandamento recebi de meu Pai.”* (João 10.17-18)³⁹⁴.

A compaixão do Cristo é a oferta do despertar radical da fé. Sendo a mesma o firme fundamento das coisas que não vemos e jamais veremos – é a promoção de um divórcio profundo com a impostura mundana a nos arremessar de um lado para o outro, fazendo-nos de vendidos desorientados. E o riso de Luciano?! Bem, o riso de Luciano é um gesto de cumplicidade com a valsa banal do cosmos, esse jogo de formas graciosas a eclodir por todo lado sob o disfarce da irrelevância e da errância. E é claro, quando Luciano ri de si mesmo, cai nas núpcias com todos aqueles que critica – falsos profetas e eruditos de mentirinha: colecionadores de livros e filósofos medrosos. O riso de Luciano é tão repleto de fé quanto a fé de Cristo é repleta de riso. Ambos são repletos de compaixão para com a angústia daqueles que *“correm atrás do vento”*. E, para além disso, ambos reconhecem que todos nós estamos tagarelar acerca do que não sabemos. Entretanto, Jesus delata o universo da palavra em seu profundo estado de imutável errância enquanto Luciano acaba por se perguntar: *“não estou também a divagar?”*.

Acorrentado aos pés de Pilatos, Jesus está sozinho num deserto de homens. E, imersos no barulho insuportável da multidão e dos sacerdotes, eles se deparam com a piada do cosmos. Na verdade, quer Pilatos quer Jesus são quase náufragos a espera de um acidente que será causado pela estupidez coletiva. Ambos assistem a cólera do povo e dos escribas na certeza de que não sabem o que fazer. Porém e, ao mesmo tempo, o que podem fazer? Pilatos se impressiona com Cristo e Cristo se impressiona com Pilatos. Quando em estado de cumplicidade, a constatação da tragédia se traveste em convite para o riso. Luciano se sente profundamente grato para com o espetáculo banal e maravilhoso de todos os dias: pois em busca dos grandes momentos de autenticidade, a vida explode em plenitude no seio da irrelevância cotidiana. Entretanto, quer o Cristo quer Luciano são interpretados como *“sabotadores”* dos discursos vigentes, são

³⁹⁴ Tradução retirada da versão em português “Almeida Corrigida Fiel”. Na versão de King James: *“Therefore doth my Father love me, because I lay down my life, that I might take it again. No man taketh it from me, but I lay it down of myself. I have power to lay it down, and I have power to take it again. This commandment have I received of my Father.”* (John 10: 17-18)

observados como delatores e reveladores das mais profundas verdades, e não cúmplices da mais graciosa valsa que há nas coisas.

3. O desentendimento entre Teymour e Medhatz

Quando as pessoas invejam a tranquilidade dos monges, acreditando que os mesmos livraram-se dos apegos, esquecem-se que esses se apegam a sua tranquilidade com a mesma paixão que nos apegamos aos objetos inúteis e as pessoas próximas³⁹⁵; e talvez, neste momento, seja mesmo possível ouvir um riso ancestral a tingir nossas respostas. Por que e, afinal, onde estará esta vida intensa? É possível acede-la? E se o sábio, embebido de todo distanciamento, não conseguir compreender que se perturbar em não se perturbar é implodir sua própria doutrina? Ora, será para sempre debaixo do sol, viveremos para sempre debaixo do sol e, ademais, escrever isto não nos arremessará para outra instância e tampouco desvirtuará essa condição. Escrevemos e escreveremos manuais de bom viver e de verdades últimas. Tudo isto porque nossa faculdade de não admitir a normalidade de se perturbar é tão delicada e frágil quanto nossos sentimentos mais pueris – admitir a impossibilidade de viver para além da vaidade. Entretanto, esquivar-se à vaidade garantiria um novo olhar? Ou ainda: existe outra forma de vida para além da vaidade? No pensamento de Matias Aires, a vaidade é mesmo o fundamento de todas as coisas³⁹⁶. Entretanto, desejamos aqui apontar os limites da mesma à proporção que identificamos a nobreza inerente ao irrisório e ao exercício da divagação, gesto humano por excelência.

No romance, *Un complot de saltimbanques*, Albert Cossery atinge os limites de sua reflexão. Os dois personagens principais, Teymour e Medhatz, representam as duas faces de um dilema que pode ser encontrado, por excelência, no livro de Eclesiastes: onde estará a verdadeira vida? Teymour, que retorna do estrangeiro a tentar adaptar-se a uma vida provinciana, imagina ter perdido a mesma no exato momento em que abandona um cotidiano de intensa luxúria. Medhatz, por sua vez, explica ao amigo que a vida em plenitude pode estar em toda parte; porém, é necessário exercitar o paladar

³⁹⁵ Provavelmente, não existe vaidade mais contundente que àquela que se engrandece pelo modo do ser. Mais precisamente, àquela que se orgulha de ter encontrado o regime mais adequado de existir.

³⁹⁶ “porque a vaidade é em nós como um espírito dobrado, que nos anima, por isso o homem, em que a vaidade não domina é tímido, e sempre cercado de dúvida, e de receio; a vaidade logo traz consigo o desembaraço, a confiança, o arrojo e a certeza. Presume muito de si quem tem vaidade, por isso é confiado; não presume de si nada quem não tem vaidade, por isso é tímido” (idem:50).

para saber degustá-la. Teymour e Medhatz digladiam-se ao decorrer do romance na mesma proporção que Cossery atinge um ponto de esterilidade que não intencionava encontrar: onde estará a vida verdadeira? Esquivando-me das amarras da impostura poderei enfim experimentá-la? Esquivando-me aos compromissos, assumindo-me um herói irresponsável, poderei enfim tingir a vida de cores mais vivas?³⁹⁷ Após esta empreitada, Cossery retornará com os dois próximos romances a repetir velhas idéias com a mesma ausência de brilho que descreve a Paris do fim de sua vida. Discussões arriscadas, tais como a de Teymour e de Medhatz, serão substituídas por diálogos feitos de monólogos excêntricos a promover lições de aceitação nas mais diversas formas. Entretanto, esta sutil tensão, presente no seu antepenúltimo romance, se transformará no último fôlego. Dessa forma, por alguns momentos, Medhatz inveja Teymour; e Teymour, inveja Medhatz. Este ponto crítico a que chega Cossery, também é o ponto crítico que atinge o *Eclesiastes* – ou, tal como especificamos no capítulo IV, o último momento do livro de *Eclesiastes*. *Sente-se o peso da plenitude a proporção que se percebe a inexistência de uma vida plena a ser descoberta* – ainda que uma imensidão de profetas, seja em nome do hedonismo ou de esquemas ascéticos-religiosos, continuem a escamotear esta idéia. É no fio de desilusão provocado por esta situação que se situa Teymour. Entretanto e, ainda que de forma sutil e bastante frágil, este personagem segue a afirmar a ilusão de uma vida intensa. Tal afirmação torna-se significativa para que Cossery atinja um determinado ponto crítico de sua obra, ponto este que, em suma, desvela-o como um pensador da divagação.

Na maior parte de seus romances, Cossery concebe um modo de vida cercado quase sempre pelo estritamente necessário. E, num regime de existência desse gênero, o “tudo basta” conflui para um bem-estar de extrema profundidade – pois afinal, vivendo dessa forma, nada falta. Seus personagens adoptam, portanto, uma postura de resignação sempre recompensada por uma tranquilidade filha da desmesura e duma fraterna irresponsabilidade. É num “cenário” deste gênero que Teymour e Medhatz se confrontam e, também, se conciliam. Tal confronto consiste-se no seguinte: ambos os personagens se veem seduzidos por um “estranho” sentimento de ambição. Estranho por dois motivos: primeiro, a ambição surge no horizonte da obra de Cossery, como um dos

³⁹⁷ Não devemos esquecer que o hedonismo já é um a priori no discurso de ambos. Ou seja, de antemão os dois já vivem a retirar da vida o máximo possível de gozo, entretanto, recaem numa insatisfação: “Disse eu a mim mesmo: Ora vem, eu te provarei com a alegria; portanto goza o prazer; mas eis que também isso era vaidade.” (*Eclesiastes*, Cap.II:1).

pilares fundamentais da impostura. Segundo, por se tratar duma ambição não material, mas sim, espiritual, pois Teymour e Medhatz terminam a disputar a posse pela “vida em plenitude”. Queremos muito, queremos dizer muito, descobrir muito, desvelar o inefável, entretanto, estas coisas são também a ganância, porém, uma ganância de outro género, pois se quer muito não apenas no plano social, mas também, no espiritual: não querer muito – reconhecendo que nada há a ser feito – é sossegar o espírito no “nada me faltará”.

Tudo que é feito será em vão – a vida é o único presente, é só o que há. Explicá-la é também vaidade – é apenas distração, eis a interpretação do Livro de Eclesiastes apresentada no Capítulo IV. Tal livro serve-nos sobremaneira para delinear este ponto crítico tão bem expresso na discussão entre Teymour e Medhatz: pois se tudo é vaidade e toda busca é vã, retirar a vaidade do coração, o que acarretaria? Quem somos nós para desafiar o sábio?! Numa terra sem vaidade, o que resta? Procuramos essas respostas no livro de Eclesiastes e não encontramos, procuramos em todos os momentos da sabedoria de Salomão e não conseguimos encontrar – há apenas uma promessa de contemplação, de alegria e riso. *Quem já experimentou uma vida sem vaidades? Há vida sem vaidade? A experiência duma vida sem vaidade poderia representar o acesso a uma intensidade devastadora?* O paradoxo reside nesta parca banalidade – abandonar a vaidade para a descoberta de uma nova experiência já é, mais uma vez, alimentar a vaidade. Num mundo assim, os monges lutam por sua tranquilidade na mesma intensidade que lutamos por nossos rendimentos. Vaidade é também ter vaidade de não ter vaidade; que óptima saída, não é possível desconiliar-se disto tudo. Isto implica que, o divórcio com a vaidade é o próprio divórcio com a vida – é entrega ilimitada, porque vida é vaidade. Esta idéia atravessa a obra, *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens* (1752), escrita por Matias Aires: não há, para o autor, forma de fugir à tentação desse sentimento, constituindo-se, sobretudo, num elemento central para o desenvolvimento humano. Entretanto, como surge na obra de Cossery e, ao mesmo tempo, a que conclusões chega o autor?

No romance *Un complot de saltibamques*, Teymour retorna a provinciana cidade natal sentindo grande arrependimento, afinal, tinha experimentado as vicissitudes de uma vida repleta de luxúria numa grande capital (a qual temos certeza ser a própria Paris). Porém, reencontra o velho amigo, Medhatz, a apreciar a monótona vida provinciana com alegria. Em suma, a discussão sobre o encontro de uma vida plena

atravessa o romance como um todo. Entretanto, Medhatz envaidece-se de ter encontrado a plenitude da vida com muito pouco, na mesma proporção que Teymour envaidece-se de sua experiência de luxúria em Paris. Ambos estão inebriados pela vaidade e não se apercebem disto. Então, surge Imtaz, o velho ator que experimentou a luxúria das grandes capitais e, ao mesmo tempo, a suposta intensidade do elementar cotidiano alardeado por Medhatz. Agora, com a carreira destroçada por um problema de miopia que impedia-lhe de atuar correctamente, coopta a experiência de ambos numa confissão que, mais uma vez, reforça a vaidade e, acima de tudo, um sutil orgulho por ter acedido a um conhecimento tão original:

- Je suis plus que tout autre sensible à ton désarroi, dit-il, mais je suis sûr que tu en viendras facilement à bout. La vie est partout la même.

Il prononça cês derniers mots avec difficulté comme s`il avait eu honte de proclamer une vérité aussi flagrante.

- Partout la même! S`exclama Teymour. Comment peux-tu dire cela, Imtaz, mon frère! Tu as vécu dans la capitale, tu sais bien que c`est tout à fait différent.

- Pour un esprit critique il n`y a aucune différence, car il trouve partout un aliment à sa joie.

- Dans cette ville! Tu veux rire!

- Je veux parle dès hommes. Tant que tu vis parmi les hommes, ils t`offriront toujours le spectacle de leurs appétits sordides et de leurs sottises. C`est une éternelle comédie, suprêmement agréable aux yeux d`un observateur lucide. Et elle est partout la même.

- Mais la vie des homes n`est pas partout la même. Et c`este n cela que tient tout la différence pour moi.

- Cela aussi est une illusion. Tue es encore aveuglé par les artifices d`un univers éclectique et bruyant. Ici, c`est une petite ville. Donc la comédie est à l`échelle réduite et se joue sans faste. Il faut aller chercher la vie en profondeur et ne pas se contenter dès apparences. Avec de la patience et de l`amour, on y fait dès trouvailles saisissantes.” (idem, 470-471).

Com efeito, nestes momentos o romance encontra seu fim. Todos os personagens são tomados de assalto pelo abandono da luxúria e, ao mesmo tempo, pelo apego à revelação de uma verdade reservada a poucos. Assim, nossos caríssimos saltimbancos seguem a cultivá-la e ornamentá-la com a fina destreza de um prestidigitador. Guardam essa gnosis num baú que lhes é muito caro! Ademais, convida Chawki, personagem que representa a total ignorância deste saber, para uma troça particular onde este conhecimento é desfilado com muito orgulho: “*Un monde de loisirs, vraiment! s`exclama Chawi. Je ne comprends pas. Veuille m`expliquer, je te*

prie.” (idem: 518). E a guisa dos diários de viagem de Alexandra David-Néel (1998) aprendemos a não invejar os monges, pois os mesmos preservam sua tranquilidade de tal forma que desafia-nos pensar se não esconde em sua intimidade o orgulho da própria condição. E tudo isto fica muito bem expresso nas ligeiras confissões de Cossery que, pretendendo-se secas e objetivas, pululam vez por outra num gozo repentino de quem pretende ostentar algo: “*E til se demandait à quoi il était redevable de cette perception aiguë qui l’avait amené à saisir le sens véritable de la vie.*” (2001:536)³⁹⁸. Cossery utiliza costumeiramente o paradoxo da “posse do desprendimento” como uma via de acesso ao cerne de sua obra – trata-se de um limite lógico a operar nos seguintes termos: a ambição desgoverna o homem, logo, é necessário iniciar um exercício gradativo de desapego e esquiva à vaidade. Entretanto, isto suscita a crença de ter conquistado uma “vida plena” e, por conseguinte, mais autêntica. Tal consciência provoca um estado de sedução constante a cercear o próprio desprendimento pretensamente alcançado.

Diante desta situação paradoxal, onde Teymour e Medhatz digladiam-se numa peleja do absurdo, pois buscam demonstrar, seja pela via da simplicidade ou da luxúria, que descobriram a vida plena, há uma resposta de Cossery similar àquela apresentada por Luciano na obra “O Barco dos Desejos”. Imtaz, o ator que esteve dos dois lados, vivenciando a luxúria no estrangeiro e as limitações excessivas de uma cidade provinciana, termina por confessar a insatisfação inerente a quaisquer experiências possíveis. Entretanto, o reconhecimento da impossível conquista da vida “plena” guia-o em direção ao “irrelevante” cotidiano sempre desprezado. Em suma, Imtaz apresenta a Teymour e Medhatz um espetáculo maravilhoso a ocorrer no coração de uma pequena província. Ali, naquela suposta “troça” confabulada entre amigos, reside um genuíno acontecimento a ser contemplado – o justo encontro entre o banal e o maravilhoso.

Cossery assim resolve: os personagens não “alcançam” nada de fato – apenas passam a compartilhar, com satisfação, impressões profundas acerca da suposta

³⁹⁸ Para além de compartilhar com o gnosticismo antigo a ideia de um mundo sustentado pela impostura, Cossery também parece compartilhar a apreciação da vaidade num sentido inverso. Por isto, no evangelho gnóstico de Tomé, Jesus repete tantas vezes de que é feito seu reino – insiste na ideia de que o reino do Pai é: “semelhante a uma mulher que levava a jarra cheia de farinha. Enquanto andava por um caminho logo, as asas da jarra partiram-se. A farinha foi caindo pelo caminho. Ela não o sabia, pois não tinha notado o acidente. Ao entrar em sua casa colocou a jarra no chão e encontrou-a vazia”. Ora, o reino do Pai é dar com a mão direita de modo que a esquerda não veja – o Reino é a manifestação de uma entrega, de uma entrega da vaidade; vaidade que é a própria vida.

irrelevância quotidianas. Para isso, há sempre “pares” de personagens a funcionar como sólidos eixos por onde se centram tal paradoxo. E, da mesma forma, uma noção de “disponibilidade”, já descrita por Irène Fenoglio, que é de fundamental importância para devida compreensão da sua obra. É sob essa cumplicidade entre amigos que um discurso da tolerância surge no horizonte de sua obra: tolerância aos moldes da obra de Luciano, onde a consciência de um sentido de errância e fugacidade inerente a toda atividade humana se transforma numa oportunidade para se conciliar com o cosmos. Trata-se, também, de uma forma de (re) ligação com o Todo a partir da apreciação de pequenos espetáculos cotidianos percebidos como convites e, ou, oportunidades para aceitar, de bom grado, a errância inevitável na qual estamos imersos.

Licino, personagem de “O Barco dos Desejos”, termina a rir-se com os companheiros na mesma proporção que Teymour, pelo fio da troça, compartilha o “cômico da aceitação” com os amigos. Diante do paradoxo da “posse do desprendimento”, também o riso é ofertado – pois no riso reconhece-se a impossibilidade de mudar seja lá o que for e, por conseguinte, assume-se a necessidade de viver por esse inevitável onde tudo é aparente e, por conseguinte, ridículo, banal, gratuito e, acima de tudo, encantador. Riso testemunhado entre amigos e exercitado em momentos de contemplação proporcionados pelas ruas de Paris, entre o Café de Flore e o Jardim de Luxemburgo. E, ante a apreciação da irrelevância quotidiana, a própria vaidade toma outros contornos, pois se insere como mais um elemento a ornamentar o gracioso ballet cotidiano. A extravagância da indumentária de Cossery, esse exercício de vaidade extraído do dandy, é também um convite para que os “iniciados” compartilhem a troça pulverizada nas entranhas do cotidiano.

Embora a ética da divagação esteja presente em toda obra do autor, sobretudo nas falas do personagem Bayoumi, o domador de macacos, parece ser fundada a partir do último conto da coletânea *Les hommes oubliés de Dieu* (2005c). Na história, Sayed Karam, homem de comportamento extravagante a viver num bairro miserável, se vê confrontado por um jovem apaixonado a desfilar todos os dias nas redondezas do bairro em que vivia. Tal jovem, para chamar atenção de uma dama, andava devidamente acompanhado de uma cabra que lhe possibilitava a eclosão de um ato incomum. O comportamento excêntrico do garoto perturba profundamente Sayed Karam, afetando-lhe a vaidade mais profunda pela ameaça de perder, ante o garoto, o status de “excêntrico” da vizinhança. Entretanto, a inesperada doença da companheira faz Karam

rever a própria vida. Ante a miséria presenciada sob a varanda da própria casa, ante a doença inesperada da companheira, ante a necessidade dos miseráveis de apenas “sobreviver”, Karam depara-se com a irrelevância de toda busca ao mesmo tempo em que assume: “*Je n’aspire plus qu’à être un pauvre homme parmi les autres (...) Le monde n’a pas besoin de grandes choses. Les hommes ont faim, Raya; et les affamés ne rêvent que de pain. Tout le reste est folie*”³⁹⁹ (300) Porém, claro, estamos a falar de um Cosseryda “primeira fase”, ainda sedento por transformações sociais e animado por uma revolta social profunda que, no futuro, será cambiada por uma revolta diferenciada. Portanto, próximo à hora da morte da companheira, vendo-a agonizar no leito de morte, Karem afirma: “*Je sais qui tu es maintenant. Tu es le chair martyrisée du peuple, tu es le sang malade du peuple, et ton visage creusé par la souffrance n’est que le reflet accablant de la misère du peuple. Pauvre Raya.*”⁴⁰⁰ (303). Neste momento, somos confrontados com uma afirmação muito interessante de Raya: “*Pobre porquê? Por ter que morrer?*”. E, ao confrontar-se com a finitude manifesta no corpo trêmulo da amada, Karem observa a rua doutra forma, inclusive, a extravagância toma outro contorno, pois agora tudo é justificado – há um espetáculo por todo lado: “*L’aube se leva sur un quartier régénéré qui n’acceptait plus la vie telle qu’elle était, mais voulait la dominer, la rendre plus hardie et plus belle*”⁴⁰¹ (303). A “miséria”, sempre cruel e incompaciente, mergulha agora num estranho regime de núpcias com o espetáculo sórdido do mundo. Embora repleto de volta, Karem lança tonalidades outras no quadro claustrofóbico do planeta. O personagem Karem desiste da disputa com o jovem excêntrico, desiste, inclusive, de buscar uma “vida em plenitude” ao descobrir que tudo já está posto.

Em *Les fainéants de la vallée fertile*, por sua vez, há um universo desinteressado de qualquer coisa que não seja a forma “preguiçosa” em que viviam. Talvez, dentre os escritos de Cossery, seja o romance onde tal problemática situe-se mais distante. Os personagens, em geral, com exceção do jovem Serag, sequer questionam a possibilidade de existir, algures, regimes existenciais de uma qualidade elevada. Com efeito, parecem profundamente conformados com o que lhes é dado sob a custódia irrevogável de um

³⁹⁹ “*Já não aspiro mais do que a ser um pobre homem como os outros (...). O mundo não precisa de grandes coisas. Os homens têm fome, Raya, e os esfomeados só sonham com o pão. O resto é loucura*”.

⁴⁰⁰ “*Agora sei quem tu és. És a carne martirizada do povo, o sangue doente do povo, e a tua cara sulcada pelo sofrimento é o reflexo opressivo da miséria do povo. Pobre Raya*”

⁴⁰¹ “*A madrugada despontou num bairro regenerado, que já não aceitava a vida como ela era, mas queria dominá-la, torna-la mais arrojada e mais bela*”.

desprezo completo com o mundo exterior. Há aqui uma preocupação autobiográfica a suplantiar quaisquer urgências de edificar idéias centrais diferenciadas da premissa geral de que o trabalho, tal como hoje é apresentado, constitui-se numa atividade inútil. Mas, com *Mendiants et orgueilleux*, Cossery esboça todos os elementos que agregam a figura de um herói sapiencial, e, como tal, posiciona Gohar, personagem principal do romance, como um contemplador indiferente e esquivo à utilização de assertivas sábias.

4. Porque tudo é ridículo e incrível

Asclépio questiona Trimegisto acerca dos mais diversos e insondáveis mistérios; tal como, também, faziam os apóstolos quando cravavam Jesus de perguntas: “*Onde está o Reino dos céus?*”. E em relação àqueles tópicos aparentemente desprovidos de substância, imersos na deficiência mundana, ele declara: “*Cada um dos agentes contribuiu para a geração. Se o acto tem lugar perante os que não compreendem o seu sentido, torna-se ridículo e incrível*” (Asclépio, 2005:426). A expressão aqui empregada é curiosa: ridículo e incrível. Os dois pólos acima explicitados, ou, os dois limites alcançados em Cossery através do frustrante embate entre Teymour e Medhatz, levounos a estas duas instâncias. No livro de Eclesiastes, ocorre o mesmo; assim como, na obra do céptico Luciano, a sombra desta banalidade permanece. Ou o ridículo niilista ou o incrível ontológico. E quem não entende esses “mistérios” ficará por aí mesmo! E não há porque questionar. Entretanto, Asclépio anseia por respostas, questiona Trimegisto movido pelo seu desejo de sobrevoar muito além do ridículo e do incrível. Mas, tais respostas estão reservadas àqueles que têm ouvidos! Pois só *quem tem ouvidos ouvirá*. Este a priori, sempre a sufocar os espíritos que desejam exercitar o universo palavroso, é realçado com singularidade única por Carlo Michelstaedter. O problema por ele levantado é: ainda que seja possível romper os limites do incrível e do ridículo, como fazê-lo de fato? Ou melhor, será mesmo possível levar isso a frente? Será possível para Jesus comunicar algo aos apóstolos? Será possível Trimegisto presentear Asclépio com que tanto deseja? Asclépio prende-se ao desejo porque a singularidade de um único instante não lhe basta – ele quer mais.

Com efeito, um espírito impaciente acusaria Trimegisto de *blef*. Contudo, o mago está a garantir o espetáculo que tanto esperamos. E eis que este último apresenta-se num palco ordinário a confirmar que tudo é mesmo ridículo e incrível – e quando escrevo sobre isto, distraio-me e inicio a divagação: a marca humana por excelência. Pois esta sim perpassa todas as coisas sem nunca saciar-se. Entretanto, se não há muito que fazer (pressuposto de Cioran) e muito que dizer (pressuposto de Michelstaedter) por que os homens dizem e fazem? Se for manifesta a irrelevância de todas as coisas, por que a insistência no fazer e no agir? Se o sábio, em Eclesiastes, é tão claro, por que fazer? Ora, este posicionamento teimoso apresenta-se muito claro na obra de Cioran – pois viveu a repetir a inutilidade de toda fala; entretanto, sorria sozinho por saber que é disto mesmo que vivem os homens.

É neste sentido que o pouco escrever e o pouco fazer de Cossery parecem tão emblemáticos. E neste momento, sua biografia torna-se elemento fecundo para entendermos os próprios limites do personagem Teymour – que se pavoneia, inicialmente, por ter encontrado a vida plena numa vivência hedonista no estrangeiro. De fato, Cossery pouco faz, pouco diz, pouco escreve. Em contraponto, alerta que, a beleza da vida, está justamente nessa condição. Mais uma vez, Cossery realiza uma inversão. Antes, ele dizia, se nada espero, não espero pelo devir – solução pouco original, uma vez que perpassa o pensamento dos cínicos como um todo. Porém, neste último ponto, tal como o filósofo Luciano, Cossery apronta uma inversão bastante original. Se há a irrelevância de todas as coisas, tenho um presente em mãos: o dever de aproveitar a vida... *esse vapor que aparece por um pouco e depois se desvanece* (Epístola de Tiago, 4: 13).

Ainda que a percepção da relevante irrelevância de todas as coisas não desvele uma vida intensa a ser descoberta, convida o errante a uma vida mais tranquila no seio do que chamamos “fraterna irresponsabilidade”. A maior impostura consiste, portanto, em fazer do irrelevante relevante e do desnecessário necessário – é transformar as pequenas coisas em objetos fundamentais para nosso bom viver. Porém, se tudo é irrelevante e inconcluso, por que Cossery insiste em avisar aos que “tem ouvidos”? Ademais, por que Michelstaedter, mesmo sabendo da impossibilidade de persuadir, tenta fazer algo semelhante? Se tudo o mais é irrelevante, por que fazê-lo? A única saída é fazê-lo por amor: ato de entrega total sem garantia de reciprocidade. Assim, Deus declara que não existiu e nem existirá no mundo homem mais sábio que Salomão, e este

último é o mais enfático em declarar que não há nada de novo debaixo do sol; Salomão, é o mais enfático em apontar a irrelevância de todas as coisas, entretanto, Deus está dentro de cada um, e Deus, é amor. Só o ato de total entrega, sem nada esperar, sem nada querer, pode vencer a cruel realidade da irrelevância de todas as coisas. Jesus, quando se sacrifica, manifesta o reconhecimento do “vapor efêmero” que é esta vida, assim como, reconhece a irrelevância de todo gesto: Pois o mundo será sempre o mesmo, entretanto, há uma vida a ser descoberta quando vencemos a irrelevância de todas as coisas a partir de uma entrega total, sem espera, sem temor pelo devir. Na verdade, tudo isto desvela um desprendimento tal que transforma o necessário em desnecessário e faz vencer a angústia. Só este tipo de amor possibilita enxergar o presente que é a irrelevância de todas as coisas. Poderíamos arriscar dizer que, a preguiça ontológica de Cossery, assim como a tentativa de Michelstaedter em persuadir sem não persuadir, nada mais é que o exercício desta entrega sem espera ao desnecessário. Por isso “Deus é amor”. Contudo, este ato de amor não tem a ver com generosidade, pelo contrário, trata-se da única linguagem possível a ser utilizada para lidar com o mundo. Em suma, o reconhecimento da relevante irrelevância das coisas é a manifestação gratuita do amor.

A princípio, o constatar da irrelevância causa horror, então, a vaidade do homem faz com que ele ponha relevância onde não há, faz com que ele transforme pequenos problemas em grandes problemas, faz com que ele “implique” com o banal – esse banal tão gratuito. Porém, ao verificar que, mediante à eterna mesmice, nos é concedido o amor como único ato possível, a vida transforma-se num jogo de uma divina e fraterna irresponsabilidade. Pois se sabemos que nosso esforço é em vão, como poderemos viver? Apenas agindo perante a esterilidade inerente a toda jornada. Lembremos de Pareyson⁴⁰²: O irrelevante (o Nada) é necessário para o caminhar (Criação/Genesis)

⁴⁰² Ora, Luigi Pareyson se questiona acerca da liberdade como escolha – porém, escolha perante o ser ou não-ser, ou seja, uma liberdade que se afirma e reafirma no confronto com o Nada, ou, liberdade que se torna estéril ao se abster do confronto. A liberdade é a escolha desse confronto. O livro de gènesis mostra o ato de criação como ato arbitrário, pois perante o Nada, Deus decide criar o mundo, sendo assim, só há criação – escolha positiva – diante da relação com o não-ser. A relação do ser e não-ser é infinita e complementar, o ser se afunda no não-ser como única alternativa para ser: Deus é a negação da negatividade. Ou seja, não há muito o que fazer para além desta relação – é nessa condição de eterno recomeço da relação ser e não-ser que circundam todas as coisas: “*Comme pure origine, la liberté est un commencement tel qu’il ne cesse pas de commencer; mais l’origine ainsi conçue est déjà un choix, en ce que la liberté pourrait ne pas commencer, c’est-à-dire ne pas sortir du non-être et pourrait cesser, c’est-à-dire rentrer dans le non-être dont elle est issue. Dans l’instantanéité même de l’origine est déjà contenue l’alternative: la liberté peut sortir du non-être ou y rester, elle peut s’affirmer elle-même ou retomber dans son néant*” (Pareyson, 1998:31).

através do amor. Ao invés de se esquivar à constatação da pequenez, criando caprichos que cultivam a maldade, o homem liberta-se do julgo da própria irrelevância através do único ato possível: a entrega sem retorno, uma vez que nenhuma ação fará o mundo girar ao contrário, só nos resta fazer pelo fazer. Porém, o amor se firma na total ingratidão do tempo que se repete, se firma no desnecessário, é sua antítese que o retro alimenta *ad infinitum*. Porém, cada vez que o homem se importa com o irrelevante sem perceber a relação do mesmo com a “saída” da entrega total, e então, parte para ornamentar as pequenas coisas como fundamentais, entra numa atmosfera opressiva em busca de um significado para todas as coisas. Assim, tenta-se pensar no impensável, no inefável, justamente como intuito de descobrir algo de fato relevante.

No filme *Stalker*, do realizador russo Andrei Tarkovski, dois personagens, um cético e amargo professor de literatura e um físico ressentido, entram numa zona proibida que torna-se palco de especulações científicas das mais diversas no intuito de descobrir algo inesperado. A suposta zona, que transforma-se em reduto de mistério situado no seio da cidade, é fruto de um acidente nebuloso para o qual não há respostas acerca da irrupção do mesmo. No intuito de promover uma ruptura ao eterno retorno mundano, na ganância de vislumbrar o inefável, recorrem aos chamados “stalkers”, sujeitos iluminados que conseguem percorrer a zona misteriosa sem serem engolidos pela mesma. Porém, à medida que entram na zona, as coisas se complicam – a zona é uma piada, assim como o mundo, confunde os sentidos e atordoa o espírito, deixa ambos os personagens fatigados e cheios de angústia. A jornada apenas coisifica com imensidão o próprio labirinto inerente à toda busca que pretende-se além da vaidade. Assim é o ato de Wittgenstein, de buscar atingir os limites, alcançar o inefável, caindo ele mesmo num labirinto ao melhor gênero de Tarkovski. O mesmo ocorre com Hegel, ao tentar divagar sobre a manifestação pura do absoluto, buscando pensar o impensável. Tudo isso, leva-os a fazer relevante o irrelevante, se esquivando a vida. (reveja essa última frase). Se nós somos névoa efémera, se nada do que fazemos causa grande contribuição, viver só pode ser um ato de entrega gratuita. Viver é amar. É a destituição completa do sentido de reciprocidade – este ato que, para os antropólogos⁴⁰³, estrutura a sociedade. Deus só pode ser *caritas*. Nossa passagem é uma passagem gratuita, constituindo-se, necessariamente, num ato de amor/caridade. Debruçando-se sobre a

⁴⁰³ Aqui, nos referimos a toda discussão do princípio da reciprocidade que marca os trabalhos de Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski, Maurice Godelier, Jacques Godbot, dentre outros.

figura do herói na obra de Cossery, percebemos que, certamente, há certa similaridade entre a irresponsabilidade no pensamento de Cossery, essa que nasce no momento em que ele se dá conta da irrelevância de qualquer tarefa, e o "amor" de Deus na concepção de Salomão. Isto porque, a irresponsabilidade em Cossery, é um posicionamento baseado em agir sem espera, agir a partir de uma entrega total. Assim, indiretamente, Cossery acaba por experimentar o "amor" na aceção de Salomão. Diante do irrelevante, nada quero e nada espero - diz Cossery; por acidente, ele cai na experiência do amor. Na verdade, a grande dádiva em perceber a irrelevância de todas as coisas é poder experimentar o amor de que fala Salomão, pois diante de uma realidade desnecessária, casual, a única atitude possível é a entrega desmedida. Por isso, é tão difícil amar, tão difícil reconhecer o que há tão claro no Eclesiastes, justamente porque, o reconhecimento de nossa pequenez, afugenta as pessoas atormentadas pela vaidade. Não é possível que tudo seja vaidade – pois seria muito pouco! É preciso tomar a vida para si. Não é possível, diria Michelstaedter, que a vida seja centrada na retórica – é preciso tomá-la de assalto, ainda que o caminho da persuasão seja impossível.

Certamente, o exercício da vaidade torna-se cada vez mais explícito ao decorrer da apresentação do cortejo heróico dos personagens de Cossery. Um por um, gozam com as aparências num jogo eterno da indumentária rebuscada e do gesto sofisticado. Tal como Cioran, que afirmava ser o homem exterior que lhe interessava – não apenas a ele, mas a todo misticismo.

5. E por que Anaximandro não foi o suficiente?

A distinção entre *mythos* e *logos* permanece como um debate inconcluso. O *mythos* é quase sempre associado ao ímpeto narrativo – embora interpretado muitas vezes como elemento chave para desvelar, através da metáfora e da lógica do símbolo, os meandros da condição humana. De qualquer forma e, no geral, criou-se a ilusão de que mito é o que se narra e *logos* é o que se explica – ou que se toma como verdade. Encontramos nas inúmeras interpretações sobre Anaximandro o emblema dessa ruptura – considera-se que tal filósofo abandona as explicações míticas e atomistas acerca da

origem do homem e do universo para mergulhar no âmbito conceptual⁴⁰⁴. Para Naddaf, ocorreu de fato uma transição de Hesíodo para Anaximandro – uma ruptura que também era suscitada pela emergência da própria constituição da polis grega. De qualquer forma, parece evidente que Naddaf, assim como Vernant, esquecem-se que, para além da narrativa não há nada. A distinção entre uma comunicação mítica e não-mítica torna-se embaraçosa à medida que percebemos a impossibilidade de dizer sem narrar. Como acreditava Michelstaedter, a ilusão de um sujeito absoluto, que fundamenta o segundo tipo de posicionamento e edifica o reino da retórica, é a própria implicação de um herói mítico de caráter cosmogónico a fundamentar as origens e os papéis sociais. Não é mesmo possível sair deste esquema e, se fossemos mais ainda mais radicais: ou silencia-se ou narra-se. Todo narrar é também uma divagação. Entretanto, parece-nos evidente que o próprio Anaximandro reconhecia este problema – afinal, após explicar o que fatalmente ocorre a todos nós, postulando sermos parte de uma dívida insuperável entre os entes existentes, como se estivéssemos apenas respondendo a um regime interminável de débitos nunca superados entre os entes, Anaximandro termina por afirmar que as coisas são assim e que, para além de todo esforço que possamos fazer, há apenas o indeterminado.

Ser o detentor das últimas palavras, eis objetivo de todos e, eis também o Deus da divagação. Ser o último a apagar a luz após uma fastidiosa orgia. Ser aquele que, eterno insatisfeito com o instante, deixa-se carimbar com a ilusão da eterna repetição de suas palavras. Não deixa de ser irónico que, o gosto de se por o último ponto numa idéia qualquer, seja motivação filosófica por excelência. Os homens divagam na fala na mesma proporção que os engenheiros divagam a construir máquinas e os biólogos a classificar patologias e seres. Porém, se esta tarefa é irrelevante, ou seja, se é de fato pura vaidade, então eis a irrelevante relevância de todas as coisas. Sabemos que, em meio a tudo isto, impulso maior não há do que a ânsia de falar e pensar o impensável e falar do inefável – ou ainda, determinar o indeterminado. Com efeito, para Heidegger (1946), Anaximandro, quando falava da perenidade de todas as coisas, estava a inaugurar sobremaneira a questão do “Ser”. Ora, é possível que assim seja, entretanto, o que nos parece mais óbvio é que estreava um singelo resumo do que fatualmente sucede

⁴⁰⁴ Isto fica claro nos mais recentes estudos de Gerard Naddaf acerca do contexto sociopolítico em que o filósofo viveu: *“What was Anaximander position on the origin of humanity? The explanation that Anaximander give us of the origin of humanity and of the other kind”*.

ao longo do tempo sem que possamos determinar o porquê⁴⁰⁵. Ao menos no fragmento que tornou-se conhecido, não vislumbramos a necessidade de explicitar as engrenagens e os fundamentos, outrossim, a justa impossibilidade de percebê-las⁴⁰⁶. Clément Rosset, verifica o mesmo tipo de problema quando esclarece que a maior parte das leituras feitas a Parménides na filosofia moderna, atribui à Parménides o ímpeto de iniciar e, mais que isto, esclarecer questões metafísicas e ontológicas grandiosas. Entretanto, para Rosset, Parménides está a abordar uma reflexão do imediato, algo bastante simples que, nas mãos de Platão, toma proporções de temporalidade não expressas em seus fragmentos poéticos. Para Rosset, Parménides apenas postulava a necessidade aceitar que as coisas são como são – como numa espécie de aceitação à intransigência da natureza. Anaximandro, como nos parece, não se preocupou em esclarecer os fundamentos, mas sim, partilhar a gratuidade deste esquema que, para muitos, parece cruel. Desenhar uma paisagem, no intuito de compartilhar as impressões, significaria admitir a impossibilidade de viver para além da divagação – travestida em vaidade.

Ora, se em Anaximandro tudo tem a marca da perenidade, o princípio de todas as coisas não poderia carregar essa mesma marca. Caso fosse determinado, iria sucumbir – eis a interpretação de Nietzsche acerca da doutrina de Anaximandro, não apenas a de Nietzsche, pois seria também a de Aristóteles. “O que é verdadeiramente, conclui Anaximandro, não pode possuir propriedades determinadas, senão teria nascido, como todas as outras coisas, e teria de ir ao fundo”. Portanto, o ato de esperar uma resposta é o positivo em contraponto de sua antítese: a resposta. Tudo que perpassa o princípio de reciprocidade é tocado pela perenidade – em suma, nada pode fugir ao princípio de reciprocidade, apenas a maldade absoluta e a bondade absoluta; a maldade de Maldoror, gratuita e desnecessária, e a bondade de Cristo, gratuita e ilimitada. Que por isto mesmo, deixam de ser maldade e bondade – posicionando-se para além da divagação; da distração e para além do ridículo e do incrível. Em Anaximandro, as coisas “*pagam, umas às outras castigo e penitência pela sua impiedade*”⁴⁰⁷, o ato

⁴⁰⁵ É curioso lembrar as irônicas palavras do anarquista Claude Guillon (1990:71) acerca dos usos do pensamento antigo: “a antiguidade greco-romana parece um albergue espanhol (...) Ao mergulhar quatro séculos, antes e depois do ano zero, encontra-se justificação para tudo e também para seu oposto” (Idem:71).

⁴⁰⁶ Certamente, este fluir incessante, onde a existência torna-se evidente sem “essencializações”, serve a Heidegger para exprimir os postulados de uma reflexão filosófica onde a existência é pura indeterminação.

⁴⁰⁷ Poderíamos afirmar que, tal como Cossery, Cioran observa nessa prestação de contas indicada por Anaximandro, nada mais do que a representação de uma injustiça a regular todas as coisas: “a injustiça

irresponsável, onde nada se espera e nada se quer, é uma fuga da impiedade e da relação perene de prestação de contas. O *apeiron* é indeterminação – lança as coisas de forma arbitrária, sem nada desejar, nada esperar. Porém, a descrição da condição ontológica, expressa em Anaximandro, é acima de tudo a acusação da irrelevância de todas as coisas e a confissão da impossibilidade de saber o sentido de tudo isto, uma vez que o motivo é indeterminado. Com efeito, toda a ontologia e metafísica poderiam ter cessado em Anaximandro, afinal, o indeterminado já é a confissão de uma exaustão impossível, porém, e como bem fez Heidegger, o pensamento nunca cansou de atuar acerca de tudo isto, e assim, os sistemas filosóficos foram criados pelo esquema dessa antítese apontada por Anaximandro: a pequenez de todas as coisas e a impossibilidade de explicação. Contudo, o paradoxo surge quando, na tentativa de buscar uma explicação, ainda que reduzida, deste jogo do inevitável e da impossibilidade de alcançar um significado para qualquer coisa, possamos ver o próprio Anaximandro a tentar uma explicação – ele começa a divagar. Corre atrás do vento por ser através deste gesto banal que a realidade surge a gracejar e implorar para darmos as mãos num riso impiedoso e colectivo. Ironicamente, o próprio Anaximandro comportava-se de forma sofisticada, buscando no dia-a-dia um exercício estético bem próximo à figura do Dandi.

Ele é muito claro: nossa pequenez e essa indeterminação tortuosa acima de todas as coisas. Nada significa nada, tudo é irrelevante – pequena névoa é nossa vida, e grandiosa é a indeterminação que nos condena a divagar sobre esses pares de opostos que tanto nos ajudam: o Ser e o Nada; o Positivo e o Negativo; a Persuasão e a Retórica – o ridículo e o incrível. Anaximandro desenha o esboço de que vivemos, porém, o vislumbre desta situação, tão bem escrita, não tem resposta se não na gratuidade, no silêncio, no ato sem resposta e sem espera – porque não busca nenhuma das duas coisas: nem busca compreender o indeterminado, nem busca prestar conta aos demais entes. A falta de espera é a chave que, ao perceber que o mundo é pura divagação, vê a beleza na brincadeira. Porém, no que se consiste a brincadeira?

Estar acima do falso demiurgo, acima da potestade, e estar com a Totalidade e o *Pleroma* (plenitude) no coração, é estar acima desse esquema em que, ou se procura

governa o mundo. Tudo o que nele se constrói e tudo que nele se desfaz tem a marca de uma fragilidade imunda, como se a matéria fosse o fruto de um escândalo no seio do nada.” Dessa forma, diferentemente de Luciano, ambos ainda tentam justificar – ainda que pela gratuidade que compõe o cosmos – a engrenagem que regula todas as coisas.

entender o indeterminado, ou se entra num regime de prestação de conta para com os demais entes. Quando se percebe esse gráfico e se ri de tudo isto, vivencia-se um poder estranho de contemplação – daí o cepticismo de Luciano ser interpretado enquanto descrença cínica de exercício sofisticado e, ao contrário, não como contemplação gratuita. Não tomando a sério esse esquema cruel, delineado com extrema precisão por Anaximandro, conseguimos posar os olhos lá de cima. Mas na verdade, é mais fácil divagar sobre o indeterminado e sobre a prestação de contas segundo o tempo, do que encarar esse quadro que representa nossa irrelevância: Certamente, um quadro assustador, porque, assumi-lo, não nos reserva o presente de uma experiência intensa de vida. Revela apenas a impossibilidade de não divagar. Portanto, é mais fácil se apegar às pequenas coisas, como a tentativa de explicar o indeterminado, do que viver gratuitamente num ato de uma fraterna irresponsabilidade – cómico paradoxo que nos sustenta.

Boba, parva e enfadonha conclusão: se esse mundo é só ingratidão, se todo ato é irrelevante, só nos resta uma opção: Agir sem esperar nada em troca, ou seja, agir por amor. Porque, quando não fazemos isto, perdemos o único presente que nos foi dado e que repete sempre o livro de Eclesiastes: aproveitar o pouco tempo que temos debaixo do sol com satisfação. Cossery, radicaliza essa idéia e, como sempre, promove uma inversão: Se o mundo é ingratidão, se todo ato é irrelevante, não precisamos nos preocupar – e assim, de forma automática, o bom aproveitamento da vida indicado por Salomão se concretiza rapidamente.

6. A tentação do incrível e do ridículo

Não seria absurda coincidência que certos esquemas repetem-se numa doce sincronia a apontar a existência de “padrões”? Por exemplo: gatos, cavalos, homens e baratas dispõem sempre de membros simétricos no lado esquerdo e direito do corpo. Ora, haveria um “padrão que liga” seres tão distintos? Há algo imanifesto que se manifesta a partir destes arranjos gratuitos. Mas o que seria exatamente? Esta obsessão, de evidenciar o imanifesto, é a motivação maior do biólogo Gregory Bateson. Afinal, a singular busca de Bateson seria também a divagação gananciosa de tatear o imanifesto?

Mas haveria de ser o padrão pura contingência? Por que não a metafísica? Entretanto, por que não uma metafísica do acaso? Eis a premissa de Conche. A questão proposta por ele não é desconstruir a metafísica – tarefa de redundância sísifa absurda – mas sim, por que não pensar uma metafísica do acaso? Conche exige então uma releitura justa de Demócrito e suas partículas a se acomodarem ao acaso num jogo de formações e transformações.

Esta exigência, de um princípio do desgovernar a dirigir nossas reflexões, também é preocupação de Clément Rosset; que estabelece a existência de dois grupos de filósofo, os artificialistas e os naturalistas. Mas, e quanto às evidências incontestáveis da existência de um padrão para além do que vemos? Algo que se manifesta sem se manifestar e se repete ao longo do tempo? Os biólogos Gregory Bateson e Rupert Sheldrake acabam por demonstrar, a partir de fortes evidências empíricas, certas repetições que indicam a presença de um governar centrado no “cooptar de uma força”. Entretanto, tampouco a discussão cessa e tampouco o desejo de possuir a última palavra desaparece. O niilismo de Rosset – a partir de uma densa releitura de Nietzsche; assim como, o niilismo de Cioran, tenta o homem para o ridículo na mesma proporção que o incrível que tenta Bateson e Sheldrake. Certamente, a expressão dessa falta é muito bem descrita por Michelstaedter quando apresenta o ciclo que sustenta a “individualidade ilusória”. Do que se trata exatamente? Bem, num primeiro momento, os homens têm consciência de um objeto, em seguida, desejam o mesmo a partir da construção de um “eu” que subjaz distante ao mesmo; dessa forma, criam uma expectativa de preenchimento futuro e, por conseguinte, encontram-se frustrados a repetir o mesmo ciclo. No pensamento de Michelstaedter, a própria noção de “objeto” é representada por este ciclo fundamentador da retórica ou, da persuasão “ilusória” que edifica a subjectividade atemporal – isto porque, não poderíamos dizer “eu sou” se vivemos numa instância do eterno fluir. Entretanto, acima de tudo, para Michelstaedter tudo isto diz respeito a nosso receio fundamental com a finitude, ou, o pavor com a morte: “*Os homens vivem por viver, somente para não morrer. Sua persuasão é o pavor da morte. Estar vivo não é mais que o medo da morte.*” (1989:69). Este gesto, o ciclo da persuasão inadequada, como chama o autor, garantiria a ilusão de construir um eterno perpetuar-se de si mesmo⁴⁰⁸. Ou seja, alimentaria o falatório e o prazer de divagar.

⁴⁰⁸ “*Tel est le cercle sans issue de l’individualité illusoire, qui affirme une personne, une fin, une raison: la persuasion inadéquate, en tant qu’elle n’est adéquate qu’au monde qu’elle s’imagine.*” (ibidem:54).

Porém, para além dos inúmeros paradoxos da própria obra deste filósofo, este esquema nos indica também a animalidade inerente a tudo isto: sair deste jogo, também é entrar neste jogo. Pois buscar o caminho da persuasão, também é buscar o objeto da persuasão – é, mais uma vez, correr atrás do vento. Com efeito, há quem não queira nada concluir e aproveite o pouco tempo a descrever; ilustrar o mundo no intuito de se ocupar. Porque há também, ao decorrer da história da filosofia, quem reconheça a vida como uma ligeira incursão ao *playground*. Tal como um garoto a entrar num parque que em breve fechará, entramos na vida. Entramos com essa gratuidade lúdica de quem de repente abre os olhos e se percebe sentindo uma porção infinita de coisas – demente ficamos com essa imensidão, demente ficamos com tanto brilho. São tantas coisas para passar o tempo – que gratuidade tão fascinante. Assim, para além dos defensores de uma metafísica e para além dos defensores do acaso, há aqueles que reconhecem a gratuidade desse despertar e riem dos demais que esperam poder concluir alguma coisa acerca do disparate que é nossa curta passagem. E a reflexão talvez seja a forma mais próxima de entender que estamos a passar o tempo – eis a piada, o próprio ato de pensar já é a forma mais aproximada de entender esse riso perdido entre o nascimento e a morte. Não percam seu tempo a tentar concluir nada! Diria assim Anaximandro, o livro de Eclesiastes, Luciano, Aristófanos e, em alguns momentos, Cioran e Cossery – ainda que os dois últimos incorram na ilusão de possuir um outro tipo de vida, neste ponto, assemelham-se ao próprio cepticismo de Pirro, que acredita cegamente no alcance da serenidade. O pensamento é mais uma distração causada por esse intenso brilho do todo inevitável a qual jamais poderemos inferir nenhuma conclusão além da obviedade de aproveitar o curto tempo que possuímos debaixo do sol: “E apliquei o meu coração a inquirir e a investigar com sabedoria a respeito de tudo quanto se faz debaixo do céu; essa enfadonha ocupação deu Deus aos filhos dos homens para nela se exercitarem.” (Eclesiastes, 1: 13). Portanto, esperar algo em troca é ir de encontro a este reconhecimento; e irrita-nos porque, a reflexão, deseja sempre a conclusão. Com efeito, tirar conclusão de alguma coisa não acho que seja possível, entretanto, tenho certeza que é possível concluir uma coisa: todos vivem para tirar conclusões – inclusive eu, quando escrevo este texto. Deus é *caritas* porque não espera por nada, pois nada mais gratuito e ingrato que o nascimento – que nos induz ao desejo para depois nos frustrar.

Mas eis que surge o incrível que não cansa de nos tentar. Seria o incrível e o ridículo ferramentas de um demiurgo a saltar como um *Trickster* de um lado para outro?

Com efeito, continuamos num desejo pueril de sermos os últimos a apagar a luz. Sair deste “parque gratuito”, que é a existência, com a prerrogativa de termos a certeza que, sendo os últimos a apagar as luzes, teremos desfrutado cegamente de cada brinquedo. A banalidade de toda busca esconde um gracejo ancestral que desvela-se no doce impacto de apreciar as entranhas de um riso suscitado pelo compartilhar de uma realidade demente. A descoberta que não há nada num sítio ou em outro nos faz sentir o gosto da entrega desmedida – deste mundo, nada levaremos além do desfrute colectivo de correremos todos atrás do vento.

Reconhecer tudo isto deveria trazer a vontade de retirar o peso nefasto e os julgamentos precipitados. Assim como, deveria possibilitar a urgência de exigências menos judiciosas e ofegantes. Deveria, em suma, trazer a vontade de não se importar com as pequenas coisas. Entretanto, ocorre justamente o contrário. À medida que se reconhece a inevitabilidade de estarmos todos fadados a divagar, ficamos mais sérios e afirmamos tudo com mais veemência. Ao mesmo tempo, é preciso acreditar na divagação em outros termos para que a mesma continue a nos nutrir – uma razão amarga e necessária. Talvez seja preciso retirar do parque esta reserva de matadouro e a dinâmica das graves consequências nos atos e reflexões; ironicamente, só a partir disto, incorreríamos num novo fundamento ético que, felizmente, nunca chegará. Teymour e Medhatz continuarão a digladiar-se acerca de uma verdadeira descoberta, neste caso, a verdadeira e intensa vida. Ambos, com o orgulho que lhes é particular, continuarão a divagar insistentemente: a verdade está na luxúria da grande capital europeia! E o outro: A verdade está em toda parte!

7. Sobre uma bomba escondida

Talvez o escritor Frank Harris fosse um cínico. Uma espécie de Louis Aragorn, um revolucionário que troca cartas as escondidas com a aristocracia, ou ainda, um panfletário fanfarrão e hedonista. Harris é, sem dúvida, um autor de batismo difícil. Com efeito, ao encarnar a angústia de Rudolph Schnaubelt, suspeito de ter arremessado a bomba que causou o “Haymarket Massacre”, Harris descreve com detalhes o passo-a-passo de um homem que mergulha numa situação irreversível. Schnaubelt, imigrante alemão nos Estados Unidos, encantou-se pelas palavras vigorosas de Louis Lingg, líder de um movimento anarquista que pretendia promover uma série de motins em protesto

contra a condição miserável em que vivia o proletariado da época. Em sua maior parte, tratava-se de um grupo a agregar imigrantes – justamente os que mais sofriam com as absurdas jornadas de trabalho e com as falsas “promessas” de enriquecimento rápido da época. Aos poucos, Schnaubelt é envolvido até as entranhas com o discurso panfletário de Lingg – sujeito que, para além da força retórica, apresentava uma bravura rara. O interessante é perceber como Harris delinea com precisão a jornada de Schnaubelt num universo revolucionário que acaba, ironicamente, lançando-o como grande responsável por um evento histórico tão singular. Na verdade, Schnaubelt lança a bomba “quase” da mesma forma que Meursault assassina um árabe: estranha coisa de estar com uma bomba ou uma arma no bolso. Confuso enigma a misturar indignação e defesa – alguém vai machucá-lo, ou parece que vai, não se sabe bem. Mas, de repente, estilhaços de carne são arremessados pelos quatro cantos da rua. Schnaubelt é então arrastado por Lingg, que tenta retirá-lo do torpor com o passo firme, braços dados, e um monte de álcool a ser enfiado goela abaixo. Nesses momentos, Harris é muito sério: a descrição da cena tem incomplacência de toda crueldade do real – é o profundo sentido da náusea, ou seja, não estamos aqui a falar de decepções com o real aos moldes de Sartre. É a simples e desgastada noção de que parece de fato haver um demiurgo a pregar peças violentamente sérias em nossas vidas. Schnaubelt foge para o trem, tenta descansar, tenta escapar dos outros e de si mesmo, mas, as imagens da explosão permanecem em sua mente. Não apenas isso, permanece em sua mente a óbvia idéia de que seria descoberto, de que seus dias chegaram ao fim.

Schnaubelt, numa tentativa desesperada de se manter o mais depressa possível distante daquele “ataque terrorista” deflagrado por ele mesmo, tenta dormir, tenta pensar em outra coisa, se desespera. O trem segue viagem. Schnaubelt não consegue dormir. Schnaubelt olha a janela, mas não vê paisagem. Schnaubelt olha para o teto da cabine, Schnaubelt se desespera até que, de repente, o funcionário do trem lhe interpela acerca da cama desocupada na cabine. Schnaubelt, profundamente desconcentrado, não entende a força da pergunta banal. E, não bastasse isso, sente o funcionário a querer puxar assunto. Nesse momento, após ouvir o funcionário falar acerca da própria vida e de uma bebedeira que certa vez o levou a ficar desorientado como ele, Schnaubelt sente o mundo retornar.

“O papo comum me trouxe de volta à vida cotidiana comum. Fez-me um bem infinito” – pensou Schnaubelt agradecendo pela irrelevância de todos os dias. A vida,

em sua plenitude infinita, ocorre assim quando não percebemos. Porque, ao divagar, estamos no plano do milagre. A bomba, o grande acontecimento, Schnaubelt não faz questão de lembrar. Algo similar ocorre num conto de Tchekhov intitulado *A Enfermaria 6*, onde o escritor russo apresenta o curioso caso do médico Dr. Ragin que, repentinamente, começa a dar ouvidos a Gromov, um de seus pacientes. Em termos gerais, o universo de referência deste último apresenta-se com tamanha coerência, não apenas isso, toda a lógica inerente a seu discurso parece apontar a frivolidade de toda tarefa – inclusive a inutilidade da atividade médica. Com efeito, o Dr. Ragin, acostumado a devorar uma imensidão de livros no claustro de seu gabinete, encontra no paciente a materialização de grande parte de seus devaneios – neste caso, a experiência arrebatadora de um tédio imenso a circundar a existência. Aos poucos, o paciente segue a demonstrar para o médico a nulidade de todo gesto. Entretanto, para além de um ato niilista, aos moldes do personagem de Pais & Filhos de Turgueniev, o paciente parece demonstrar que, de alguma forma, por estar ciente de tudo isto, ele estaria “desperto”. Cria-se enfim uma dicotomia interessante: Um mundo onde há sonâmbulos e despertos. A grande decepção e, porque não dizer, a genialidade do conto de Tchekhov, incide no fato de que, ao final da narrativa, o médico é tomado como doente e, ironicamente, é surpreendido com a inutilidade da suposta “lucidez” do paciente. Trancafiado no mesmo lugar que seu velho paciente, o médico vislumbra a banalidade e gratuidade daquele mundo na mesma proporção em que, anteriormente, era convencido da frivolidade de seu ofício. Ambos, médico e paciente, acreditam que alguém, em algum lugar, não está a divagar. Essa ilusão, de que alguém está para além da impessoalidade⁴⁰⁹, que está vivendo para além do sonambulismo geral que, ironicamente, funda e legitima a existência. Ora, podemos dizer que Emil Cioran afunda-se nesse mesmo equívoco.

Situaremos as palavras deste filósofo lembrando-nos do diálogo entre Trimegisto e Asclépio, onde o primeiro declara que diante dos mistérios os ignorantes não conseguem ver nada para além do ridículo ou do incrível. Bem, Cioran desmantela essa pretensão no momento em que desacredita de quaisquer mistérios reais segredados pelos inúmeros grupos gnósticos:

Eis por que os Mistérios antigos, pretensas revelações dos segredos últimos, não nos levaram nada em matéria de conhecimento. Sem dúvida, os iniciados estavam

⁴⁰⁹ Utilizamos a expressão “impessoalidade” como referência à Heidegger. Porém, podemos também utilizar o termo “retórica” como alusão a Michelstaedter ou “estado religioso” como referência a Kierkegaard.

obrigados a não transmitir nada. No entanto, é inconcebível que em tão grande número não se tenha encontrado um só tagarela; o que há de mais contrário à natureza humana que tal obstinação no segredo? O que acontece é que não havia *segredos*; havia ritos e estremecimentos. Uma vez afastados os véus, o que podiam descobrir senão abismos sem importância? *Só há iniciação ao nada – e ao ridículo de estar vivo* (1995:20, grifo nosso).

Tal como Gromov, personagem já citado do conto de Tchekhov, Cioran confessa aqui a frivolidade de todas as coisas. Porém, exalta os cétricos e os imperadores romanos decadentes que situavam o regime de suas existências sob o reconhecimento desta realidade – exalta-os como se eles também possuíssem agora uma “verdade”; uma vida autêntica, ainda que na frivolidade:

Fora dos cétricos gregos e dos imperadores romanos da decadência, todos os espíritos parecem submetidos a uma vocação municipal. Só aqueles que se emanciparam – uns pela dúvida, os outros pela demência – da obsessão insípida de ser úteis (idem:23).

Este jogo, Cioran apelida-o de “soberba inutilidade”. Sendo assim, só os que reconhecem esta imensa frivolidade a erigir todas as coisas podem escapar das engrenagens inúteis do mundo: “Só escapam a ela os cétricos (ou os preguiçosos e os estetas), porque não propõe nada, porque – verdadeiros benfeitores da humanidade – destroem os preconceitos e analisam o delírio” (idem:12). Aqui, o regime de existência por excelência transforma-se naquele que reconhece a nulidade de todo de ato. Inclusive, Cioran utiliza mesmo as palavras “Só escapam” – só livram-se deste mundo; só separam-se deste mundo; só destacam-se deste mundo; os homens que reconhecem o ridículo que o fundamenta. Aqui, entre o ridículo e o incrível, ficamos no “ridículo” radical de Cioran – um niilismo esteta elevado à última potência. Porém e, ainda assim, os cétricos e os imperadores decadentes vivenciam uma “experiência” singular que garante-lhes brilhos de autenticidade. Ou seja, mais uma vez, a filosofia parte do pressuposto de que alguns estão “acordados” enquanto outros estão “dormindo”. E tal como o Dr Ragin, quando fica no lugar de Gromov, percebe a inutilidade da própria loucura de seu paciente – que acredita ter encontrado a verdade no reconhecimento da inutilidade geral. Além disso, Cioran acaba por edificar néscia conclusão: ridículo é pensar acerca de um mundo ridículo; ridículo, é tentar escapar de um mundo ridículo. Se o cétrico se dececiona, é porque esperava demais – e se esperava demais, é por achar o ridículo muito pobre e elementar para seu espírito. Mas se o ridículo é o todo, é necessário perceber os seus encantos; assumir que filosofar é divagar. Com efeito, seria

preciso confessar que nada há para além da divagação – mesmo este texto que vos apresento como pequena divagação em tom de confissão doutrinal. Não é o falatório que proporciona a impessoalidade – como pensa Heidegger -, mas o falatório que suscita a produção da busca da autenticidade para que continuemos a planear uma imensa indústria do falatório⁴¹⁰. Para além da vaidade que atravessa todas as coisas e que, como bem indica Matias Aires, impulsiona quase tudo que empreendemos, os homens criam regimes de existência autênticos e privilegiados pela simples sede de divagar – instância necessária que nos acompanha para além da vida. *É no irrelevante que está a graça; mas este mecanismo só funciona sob o fio de sua negação. Mesmo porque, se o irrelevante se transforma em algo relevante, deixa de ser irrelevante e, sendo assim, mergulha no regime do que se pode determinar. Se as coisas pudessem de fato ser tomadas a sério, seríamos convidados a estancar a busca – é justamente na tolice de todo fundamento que encontramos terreno fértil para exercitar nossos caprichos. Devemos agradecer aos céus pela gratuidade e irrelevância de nossos projetos. Se eles fossem “romper” e trazer reais “mudanças” na realidade do mundo, começaríamos a percorrer o caminho linear que pretende atingir um objetivo específico e estancar. Graças ao Pai podemos entregar nossa vida ao acaso – graças à relevante irrelevância de todas as coisas podemos nos divertir a divagar; mesmo sobre a vaidade, como tão bem o fez Matias Aires.* Ninguém pode afirmar que uma reflexão filosófica garante uma vida diferenciada na mesma proporção que um jogador profissional de bilhar não pode garantir que seu ofício permite-lhe uma apreensão mais intensa da existência. Pois ambos estão a divagar, embora sob planos estéticos bastante peculiares. Não é possível estabelecer quem está livre de amarras e, tampouco, se as amarras são o que nos sufoca ou somente o que nos resta.

⁴¹⁰ O filósofo brasileiro, Matias Aires, esclarece isto de uma forma muito precisa quando discorre sobre os meandros da vaidade: “A vaidade por ser causa de alguns males, não deixa de ser princípio de alguns bens: das virtudes meramente humanas, poucas se haviam e achar nos homens, se nos homens não houvesse vaidade: não só seriam raras as acções de valor, de generosidade, e de constância, mas ainda estes termos, ou palavras seriam como bárbaras, e ignoradas totalmente. Digamos, que a vaidade as inventou. O ser inflexível é ser constante; o desprezar a vida é ter valor: são virtudes, que a natureza desaprova, e que a vida a canoniza” (2005:44). Em muitos momentos da obra de Aires, *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens*, encontramos uma sequência enorme de argumentos que demonstram o irónico papel da vaidade a fundamentar “ontologicamente” todas as coisas. Com efeito, acreditamos que há inclusive uma imensa negligência em relação à mesma – não no sentido de erigir uma crítica acerca dos malefícios da vaidade, outrossim, o sentido de não reconhecer seus contributos. Porém e, ainda assim, mesmo imerso num deserto qualquer, o homem vai divagar. Não resta dúvida que a vaidade é dos estímulos maiores à divagação, entretanto, os naufragos jamais decidem nada fazer pelo simples fato de nada poderem comunicar. Na verdade, a mente não cansa de pensar e, ainda que possamos pressupor uma vaidade para consigo mesmo, mergulharíamos aqui numa reflexão impossível. Quando o Dr. Ragin toma o lugar do enfermo Gromov, continua a divagar e a erigir certezas.

Ora, mas afinal, como devemos escrever? Temos a obrigação de estarmos sempre a repetir que o que dizemos é divagação? Tal como fiz nesse texto? Certamente que não, porque o reconhecimento disto tudo apenas confirma que a esquiva é ato pueril. Continuaremos a ser ofendidos; policiados por nossos apegos; enjoados de tudo que nos parece viscoso; receosos da falha e do penoso comprometimento; imersos no ímpeto de conquista; ansiosos por legar a mesquinha de nossos registos; saudar os estranhos com desconfiança; decepcionarmo-nos com as pessoas íntimas; continuaremos a nos apegar com tudo que há de menor e de ridículo ainda que todo exercício dessa confissão seja feito diariamente. Não é possível afirmar que um lavrador não reconhece a frivolidade da vida; não é possível afirmar que um cético aceda a um tipo de riso mais intenso em relação a esta forma ridícula do contemplar o planeta. Ainda assim, a insistência de alguns acederam a um regime privilegiado da existência retracta o insustentável peso da divagação. Esses acreditam que a maior parte não está desperta. Bem, vejamos adiante como o paradigma do “homem desperto” é um lugar-comum na filosofia.

Kierkegaard, em *O Conceito de Angústia*, esforçou-se sobremaneira para demonstrar a importância fundamental que o conceito de pecado carrega. Esta cisão amarga que ocorre no íntimo do Eu, carrega o emblema de todos os dilemas – desvela o show da existência cerceada por um mar de possibilidades. Angustiamo-nos quando tomamos consciência de que, de fato, ocorreu uma cisão. Ora, no nosso caso, se esquivar ao irrelevante e à vaidade e, por conseguinte, a sua ferramenta fundamental, a divagação, só seria possível se tal ruptura jamais ocorresse. Não é à toa que Jesus insiste em que os apóstolos observem as crianças e tentem ser como as mesmas. Da mesma forma, insiste que a mão direita não saiba o que faz a esquerda. Exige-se uma bestialidade e uma demência que surge enquanto talento – quem tem ouvidos que oiça! Urge pensar se esse discurso de retorno à inocência é também um discurso de “posse”. Bem, Heidegger, que condena o regime impessoalidade do ser, apossa-se do regime da autenticidade. Kierkegaard, por uma via um pouco distinta, ao elencar os diversos estágios de desenvolvimento espiritual – ético, estético e religioso – também acredita ser o religioso o grau mais elevado de uma vida plena. O discurso da autenticidade e, ou, no caso de muitos dândis e libertinos, de uma vida intensa, leva-nos de imediato ao problema da posse e do discurso “palavroso” – só para utilizar uma expressão de Herman Melville. Michelstaedter, de uma forma ainda mais emblemática que os acima

citados, promove o mesmo discurso, com nuances ainda mais graves e, por isso mesmo mais vivas, entre a vida plena (a persuasão de si mesmo) e a retórica (a vida que nunca basta em si mesma). Nas palavras de Cristo há sempre o peso desta mesma exigência; a qual nenhum dos apóstolos parece alcançar. Como explicitado anteriormente, se a autenticidade é uma ilusão, estaríamos presos no ciclo interminável da divagação. Um jogo claustrofóbico onde a *caritas* – a entrega plena – se apresentaria como única vida possível. Mais uma vez, incorreríamos na passagem do evangelho de João, onde o mesmo dá a vida para tê-la de volta. Porém e, se este discurso da “busca” for o fundamento humano por excelência, que consequências isto traria para nossas relações? Essa “besta” que o homem desdenha é afinal aquilo que ele mais precisa? Tal como na fábula das raposas e as uvas, por não conseguir alcançar a bestialidade (as uvas), o homem a desdenha com grande arrogância. Ironicamente percebemos como não é difícil encontrar a definição de homem enquanto distinção ao animal – em Heidegger, o homem se distingue justamente por não faltar-lhe o *dasein*; com efeito, algo já bem explícito no pensamento de Hegel, afinal, o animal não tem consciência-de-si⁴¹¹. Dessa forma e, ironicamente, a besta que desdenhamos a partir da criação de uma instância de autenticidade é o próprio fundamento da bestialidade humana. É quando realizamos esse gesto que nos tornamos animais de fato, e não o contrário. Se não realizássemos esse gesto, aí sim, não seríamos homens e, por conseguinte, não seríamos animais, seríamos anjos. É nesse desprezo pela irrelevância do falatório que reside toda a beleza da vida – só não é possível assumir isto, pois, no momento que assumirmos tal posicionamento, abandonaríamos a “humanidade” e nos tornaríamos, de fato, como os demais mamíferos. A animalidade incide sobre o fato de se divagar acerca da distinção entre homens e animais. A ilusão de que há muito a ser dito ou, quase nada a ser dito, representa enfim nossa “animalidade”.

⁴¹¹ “L’animal a, si l’on veut, une sorte de “conscience de soi” (que Hegel appelle <Selbst-gefühl>, Sentiment-de-soi). Mais cette <conscience> animale ne peut pas s’étendre. Si l’animal change, s’il se dépasse, sa <conscience de soi> s’annule au lieu de s’étendre; c’est-à-dire qu’il devient néant: il meurt ou disparaît en devenant un autre animal (l’évolution biologique n’est pas une Histoire). Et c’est pourquoi, pour Hegel, l’animal n’a pas de Conscience-de-soi, de Selbst-bewusstsein, mais seulement un Selbstgefühl, un Sentiment-de-soi. La Conscience-de-soi qui caractérise l’Homme est donc nécessairement une Conscience qui s’étend ou se transcende toujours.” (Kojève, 2003:401).

.

Ser cúmplice das ruínas do mundo.

1. Um cossery impraticável

Há demarcações constantes, feitas por críticos da literatura e da filosofia, que pretendem apontar pontos de ruptura ou momentos de crise em determinados autores. Casos confessos de mudança de rumo no pensar, como o de Wittgenstein, tornam-se emblemáticos por apresentarem declarações explícitas de um “renascimento” universalmente desejado, pois o renascer, ruminado exaustivamente no arcabouço mitológico da humanidade, encontra-se sempre a espreita, sempre desejado, porque talvez nos dê fôlego para andar mais, viver mais, falar mais. Dois “Heideggers” são possíveis: aquele primeiro, de *Sein und Zeit* (1927), e um outro, também renascido, que nos reconduz a outro universo de pensamento – um Heidegger que afunila e radicaliza a “abertura” exposta em *Sein und Zeit* (Haar, 1997:96). Na literatura também falamos de duas fases de Albert Camus, uma “interna” e contemplativa, simbolizada por *L'Étranger* (1942), e outra solidária e dinâmica, representada por *La Peste* (1972). Também encontramos, na obra de Dostoiévski, tais rupturas, afinal, o romance *Memórias do Subsolo* (1964) apresenta o justo contraponto à *Recordação da Casa dos Mortos* (1962)⁴¹² – vemos, de repente, a própria alma do autor ser exposta “em praça pública”.

Entretanto e, em Albert Cossery, a ruptura ocorre de uma maneira abrupta e quase imperceptível. Vimos que, a partir de seu segundo romance, *La maison de la mort certaine* (1944), certo tom de aparente irresponsabilidade e indiferença surge como contraponto a qualquer tentativa de engajamento. De repente, um cenário claustrofóbico e medonho desvela a figura de um personagem paradigmático na obra do autor,

⁴¹² “Nada na vida de Dostoiévski pode constituir uma explicação exaustiva da violenta crise do seu pensamento, que se deve colocar nos anos entre a partida de Semipalatinsk, em 1859, e as primeiras viagens ao exterior, em 1862, cujo primeiro fruto se deve reconhecer nas páginas vigorosas e dramáticas das *Memórias do Subsolo* (...). O intérprete que mais insistiu na nítida separação dos dois períodos, Lev Shestov, afirma que Dostoiévski, no primeiro, ainda não tinha descoberto o trágico e, portanto, passa as horas mais felizes a escrever, chorando, histórias lacrimosas para fazer os outros chorarem; enquanto, no segundo período, descobre que sempre mentira ao fazer, com tanta inconsciência, aquele papel de escritor idealista e compassivo.” (Pareyson, 2012:24).

Bayoumi, o domador de macacos. O interesse desta figura incide justamente na crença de que a vida só é possível nas ruínas, ou seja, a idéia de que tudo está posto e nada se alterará. Tal “ruptura”, anunciada pelo domador de macacos, desvelou limites que nos levaram a abandonar elementos presentes no projeto inicial, a saber, realizar um conjunto de reflexões que servissem para repensar o problema da violência brasileira. Sim, existia tal intenção na proposta inicialmente apresentada. Tratava-se, sobretudo duma tentativa de perceber a radicalização da violência brasileira a partir dum olhar também acostumado com diferenças sociais abissais – com efeito, e, tal como no Brasil, a enorme diferença entre ricos e pobres também se constitui num elemento comum da paisagem egípcia. Porém, o que ocorreu?

Talvez num primeiro momento, ou seja, em sua primeira obra⁴¹³, Cossery estivesse à espera de uma revolução mais próxima daquelas promulgadas pelos discursos engajados e revolucionários, contudo e, logo em seguida, Bayoumi⁴¹⁴ anuncia o divagar filosófico do autor com a seguinte sentença: “*Il s’agit maintenant de savoir vivre dans les ruines*”. Por isso e, intencionalmente, estabelecemos ligações entre o capítulo IV e VII no qual privilegiamos a figura de Bayoumi como modelo para adentrarmos no âmago da obra de Albert Cossery⁴¹⁵. Ao mesmo tempo, é a figura do domador de macacos que nos permitiu “sair” de Cossery e construir este trabalho de pesquisa que aqui se encontra. Afinal, a “ética da divagação”, inerente ao personagem do domador, conduziu-nos gradativamente à percepção de uma série de “pequenas teses” apresentadas ao decorrer dos capítulos, nomeadamente: que o mundo do trabalho contemporâneo tem muito de ficção – algo antecipado pela descrição ficcional de Cossery; que a “liberdade” se insere numa “impotência dadivosa e contemplativa” – expressa sobremaneira no entreolhar de Jesus e Pilatos; e, também, que a consciência de um “deambular” primordial permite-nos perceber as coisas para além do ceticismo ou da metafísica – algo que, talvez, possa ser “localizado” numa tradição que se inicia e,

⁴¹³ *Les hommes oubliés de Dieu*, publicado originalmente em 1940.

⁴¹⁴ *La maison de la mort certain*, publicado originalmente em 1944.

⁴¹⁵ Normalmente, em textos e críticas circunstâncias feitas à obra de Cossery, Hodja é citado como “herói” exemplar de seus romances. Talvez por ser *Mendiants et orgueilleux* a obra mais famosa do autor e, também, por ser aquela em que o personagem principal mais se envolve em todos os pormenores da trama. Além disso, o Hodja de Cossery faz alusão a um personagem folclórico excessivamente famoso no mundo islâmico, fazendo com que *Mendiants et orgueilleux* ofereça, também, uma interpretação inusitada deste “sábio às avessas.

ou, vislumbra-se mais facilmente nos escritos de Luciano de Samósata, mas que se encontra, também, já presente no Velho Testamento, no livro de Eclesiastes.

Ao mesmo tempo, as “revelações” de Bayoumi me conduziram aos limites do que, inicialmente, havia proposto enquanto intenção de pesquisa. Retomando meu propósito, eu julguei durante muito tempo que poderia encontrar em Cossery algo para dialogar com a disseminação incontornável da violência brasileira e, também, a cansativa e ancestral desigualdade social encontrada no país. Sobretudo porque muitos dos personagens de Cossery se assemelhavam a figuras com quem eu convivía e que, por algum “milagre”, conseguiam se distanciar dos “esquemas” opressores e excludentes em que a maior parte da população brasileira estava inserida. Tais figuras se assemelhavam aos personagens de Cossery na mesma proporção que se distanciavam – adiante explicaremos as razões desse abismo ético intransponível. Porém e, em linhas gerais, Cossery parece acreditar que o trabalhador, sufocado numa vida de enfado e resignação, já se encontra praticando um regime de ascese exagerado, sendo assim, ele não precisa se tornar “desprendido” para abandonar o trabalho, mas sim, tomar consciência de que já é desprendido, pois abdica todos os dias da própria vida. Cossery sugere, só na consciência, um “desvio de forças” no intuito de atingir um alvo mais adequado e justo. Falando ainda de uma maneira grosseira, diríamos que o trabalhador foi enganado pela idéia de que, algures, há monges desprendidos, resignados e sofredores quando, na verdade, o grande ascético seria o próprio trabalhador – o chamado “homem médio”, para usar uma expressão de José Ingenieros. Todavia, o cenário brasileiro suscita a impossibilidade de tal desvio, afinal, o chamado “marginal” tem como certeza maior a idéia de que jamais se tornará rico trabalhando, logo, todo trabalho será em vão. Ainda assim, seja o trabalhador, seja o excluído, aguarda o momento da redenção: o instante precioso em que se tornarão abastados. Tal aspecto deste cenário, não presente de forma alguma na obra de Cossery, pode ser observada pela própria descrição do *homem cordial*, ou seja, o modelo de homem brasileiro descrito por Sérgio Buarque de Holanda e Oswald de Andrade. Trata-se dum tipo de sujeito devidamente marcado pelo imaginário dos aventureiros ibéricos que decidiu “pular etapas” para conquistar seus objetivos⁴¹⁶. Portanto, creem os referidos

⁴¹⁶ Burgueses e nobres, para Sérgio Buarque, se associaram de maneira bastante peculiar na península ibérica. Para ele, não houve àquela cisão típica ocorrida no norte da Europa, onde nobres refinavam o gosto para demonstrar o distanciamento com a classe burguesa. Esta atípica associação, regida, sobretudo pelo discurso católico, encontra em terras brasileiras a oportunidade de exercitar certo gosto pelo risco e

pensadores, ao invés da resignação típica do homem protestante proveniente da Alemanha ou da Inglaterra, o aventureiro abandona a ascese em detrimento da aventura – claro, a aventura implica determinado risco, mas ainda assim, a força é melhor opção que a prestação de contas diária. Esta forma de buscar o que interessa, acreditava Oswald de Andrade, coadunava-se com certo imaginário matriarcal das populações indígenas brasileiras⁴¹⁷. O *homem cordial*, ao contrário daquele homem descrito por Max Weber, a saber, um sujeito imerso numa ética protestante e resignada, não pretende abdicar a nada. Esta figura, uma espécie de católico aventureiro, deseja encontrar o “tesouro” na mesma proporção que o protestante resignado. Em grande parte, a idéia do *homem cordial* é filha dum conjunto de reflexões encontradas num extenso ensaio, escrito por Paulo Prado em 1928, intitulado *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*⁴¹⁸. Prado percebia triste, demasiadamente triste, toda suposta alegria tropical encontrada no Brasil – tratava-se de compreender que, a empreitada brasileira inicial, ou seja, àquela de enriquecer rapidamente, era um elemento extremamente egoísta e decadente que se alicerçava na luxúria e na cobiça. O trabalhador resignado exercita o abandono diário de suas próprias vontades, por isso, a inversão de Cossery faz todo sentido, trata-se, enfim, de perceber que o sujeito já está envolto num exercício de abstinência constante: ele já trabalha sem vontade e dorme quando não tem vontade – pois o relógio indica seus horários –, e deseja sem vontade, pois é preciso se aventurar com bastante discrição para que o matrimônio, sempre essencial, perdure. O *homem cordial* vive um drama diferente, pois seu trabalho é se aventurar, contudo, continua a ser um “trabalho”. Aventurar-se por obrigação é, enfim, uma imensa tristeza – a obrigação de se aventurar se constitui numa relação tão antagônica quanto triste.

pela aventura. Com efeito, não era necessário se libertar das árduas amarras disciplinares do ascetismo que permeia o capitalismo protestante: “Portanto, em primeiro lugar, devemos estabelecer antecipadamente o que buscamos atingir; depois, devemos examinar por onde podemos chegar lá mais rapidamente, e veremos, pelo caminho, desde que seja o certo, quanto avançamos cada dia e quanto nos aproximamos do objeto para o qual nos impele um desejo natural” (2005: 19).

⁴¹⁷ É mister lembrar que Oswald de Andrade parece esquecer as imensas diferenças culturais encontradas entre as mais diversas etnias ameríndias brasileira. Para tanto, é só consultar tais mapas culturais apresentados por pesquisadores como Pierre Clastres (2013) e Philippe Descola (2006).

⁴¹⁸ Tal livro alcançou imensa popularidade no momento de sua publicação, entretanto, com os anos e, a partir da própria vontade do autor, tornou-se gradativamente desconhecido no meio acadêmico brasileiro. Paulo Prado, herdeiro de uma família ilustre de São Paulo, fazia parte do grupo modernista que organizou a chamada “semana de arte moderna” em 1922. Na verdade, Prado operava como uma espécie de mecenas a agregar artistas brasileiros da época. Suas reflexões mais profundas se encontram no livro citado. Para este trabalho, consultamos uma reedição recente da obra publicada em 2012.

Quando Paulo Prado discorre sobre um Brasil triste, está justamente a indicar tal problema.

Portanto, minha interpretação de Cossery permitiu-me desmontar muitas das figuras marginais com quem convivi ao longo da vida, mas “descartaram” Cossery enquanto resposta óbvia para as questões pretendidas; ao mesmo tempo, permitiram-me um aprofundamento da obra do autor e uma nova reflexão dos problemas que, ingenuamente, ansiava resolver. Os dois eixos que me permitiram vislumbrar tais limites encontrados nesse estudo foram: uma revisão da “componente” prática proposta pelo autor, afinal, Cossery gostava de saber que seus livros provocavam reações profundas e reais na vida dos “poucos” leitores, mesmo se tratando duma “prática contemplativa” sustentada pela impossibilidade evidente de alterar o estado de impostura em que se assenta o mundo. Segundo, percebeu-se, através de algumas evidências etnográficas, os limites de tal prática na obra do autor. Estes dois limites deram-nos pistas para investigações futuras e, ironicamente, serviram para compreensão do próprio “homem cordial”.

2. Um manual impraticável

Os contributos filosóficos da obra literária de Albert Cossery foram aqui apresentados em conjunto com a explicitação de certa “forma” de abordar determinados problemas filosóficos que, nessa tese, chamou-se de “método cosseriniano”. Tal “método” baseia-se em esquemas de inversões e exageros utilizados para “clarear”, de maneira quase cínica, problemas filosóficos diversos. Assim, Cossery “depena” questões filosóficas delicadas da mesma forma que, Diógenes, o cínico, “depenou” uma galinha no intuito de apresentar, aos demais, a definição de homem de Platão: *um bípede implume*. Tais “esquemas metodológicos” estão dispersos e analisam temáticas recorrentes em sua obra, são elas: a preguiça, a liberdade e a divagação (manifesta, na maior parte das vezes, como uma espécie de “vagabundagem”). Com efeito, a metodologia aqui suposta não se encontra exposta de maneira explícita na obra de Cossery, constituindo-se, portanto, numa leitura e numa interpretação específica acerca dos procedimentos de análise utilizados de maneira recorrente pelo escritor egípcio. A

palavra “recorrência” se torna importante para tentarmos identificar aqui àquilo que Gilbert Durand, em suas investigações hermenêuticas, chamava de “universo mítico de um autor” – algo sempre presente em qualquer obra, seja artística ou científica. Nesse sentido, a “obra”, qualquer que seja, é um enorme texto assente sob um “referencial mítico” sempre atravessado por origens, reviravoltas e apocalipses.

Ademais, buscamos com isso recuperar o sentido de uma “tradição” de autores inscritos no que, neste trabalho, identificamos como uma “ética da divagação” e, ou, da “fugacidade”: perceber que a vida é um “enquanto” deambulatório e vazio, porém, gracioso e dadivoso. Ainda que centrada sob premissas metodológicas diversas, feita a partir de uma postura interdisciplinar não descurada da primazia da abordagem filosófica, trata-se de uma leitura particular da obra do autor. As razões para tal primazia incidem nas próprias declarações de Cossery: trata-se de uma obra literária pouco preocupada na construção de “romances”, mas sim, atenta à necessidade de ofertar uma certa forma de conceber a vida. Além disso, Cossery lança a reconstrução de itinerários comumente percorridos entre filósofos da tradição ocidental a partir de um olhar “exterior”, reconfigurado por uma sapiência popular de caráter étnico (uma vez que a ‘mentalidade oriental’ surge no horizonte de sua obra como um guia). Porém, a partir do momento em que anuncia a oferta de uma “revolução”, ainda que seja de caráter individual e espiritual, deparamo-nos com a inevitabilidade de imaginar se tal pensamento é “aplicável”. Como seguir uma ética do escárnio e da divagação num contexto socioeconômico diverso daquele construído pelo autor? Além disso, como pensar as premissas etno-filosóficas apontadas por Cossery, nomeadamente, a sapiência do povo egípcio e suas “reações” trocistas em direção à tirania dos corruptos, a partir da atual situação política e econômica do Egito? Ora, o próprio autor, ao retornar ao país de origem, não consegue reencontrar a “Cairo” que tanto descrevera. Embora Cossery tenha posto em prática àquilo que Pierre Hadot e Jean-Yves Leloup compreendiam como uma “filosofia real”, ou seja, àquela que se inscreve na rotina do sujeito, não deixa também de apresentar certo pensamento utópico pelo caráter ligeiramente impraticável – assim e, por exemplo, é lícito afirmar que Cossery sobrevivia sem trabalhar por possuir, antes de qualquer publicação de sua obra, um “parco rendimento” proveniente de pequena herança de terras paternas. Há, afinal, um descompasso profundo entre a “filosofia encarnada” e a “revolução impraticável”.

Numa coletânea de ensaios intitulada *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age* (2005)⁴¹⁹, Russel Jacoby sai em defesa do pensamento utópico a partir de um contraponto direto à chamada “distopia”, palavra cunhada por J. Max Patrick, em meados do século XX, para afirmar que pensamentos utópicos, ao serem postos em prática, costumam gerar pessimismo pela certeza de sua inaplicabilidade. Jacoby então postula que a “distopia” não é filha da utopia, afinal, os grandes massacres ocorridos na história não são herança direta de obras e ideários utópicos. Para tanto, Jacoby recorre a um conjunto de números num debruçar constante à estatística referente às mortes levadas a cabo pelos regimes totalitários. Além disso, demonstra que um conjunto de intelectuais, como Hannah Arendt e Karl Popper: “liga consistentemente genocídio e utopia” (2007:40). Porém, conclui Jacoby, os postulados apontados por Thomas More, por exemplo, nada têm a ver com a conduta e o discurso nazista: “Será que a aniquilação dos judeus realmente concretizou uma visão utópica?” (2007:43) – questiona o autor. E, de fato, talvez o sentido de utopia, apontado por Russel Jacoby, conforte-nos no sentido de resolver o descompasso cosserriniano acima apresentados.

Deparei-me pela primeira vez com Albert Cossery a partir de uma tradução brasileira de *Mendiants et orgueilleux* encontrada ao acaso numa livraria de Recife. Animado pelas idéias e pela figura de Gohar, procurei outras traduções que, na altura, eram escassas. Havia apenas outro título, *Les couleurs de l'infamie*, a qual li na ocasião de meus muitos dias passados no interior da floresta amazônica. Constatei duas tragédias cerimoniais intercaladas sob o som “grosso” das árvores e o silêncio típico das pessoas da região. Primeiro: encontrei ali muitos personagens ao melhor estilo cosserriniano – sujeitos desprendidos a vislumbrar a banalidade do mundo como a mais sagrada dádiva. Segundo e, ao mesmo tempo, os “limites” irreparáveis que tal postura encontra quando inserida num cenário excessivamente opressor, a saber, locais como o Brasil, em que o aparelho repressor coaduna-se com a violência cotidiana a indicar que consequências graves são manifestações do irreparável – tudo nos remete a uma cena de homicídio. E, ironicamente, também a “revolução interior”, anunciada em *Mendiants et orgueilleux*, encontrava-se mal acomodada ao cenário claustrofóbico do seu último romance, *Les couleurs de l'infamie* – as idéias iniciais de Cossery, pensadas a partir de

⁴¹⁹ Para efeito desta tese utilizamos a tradução brasileira realizada por Carolina de Melo Bonfim Araújo, 2007.

uma Cairo da juventude, não conseguem se acomodar na Cairo contemporânea. Seria possível, afinal, por em prática o pensamento de Cossery?

Em parte, essa “descida” para uma possível “distopia” também me parecia um elemento importante da sua obra. Em parte porque, inicialmente, pretendia utilizar as premissas trocistas de Cossery como um elemento para pensar a gravidade da violência brasileira; não apenas, pensei que poderia extrair da literatura de Cossery uma “filosofia da práxis” aplicável a uma realidade complexa, repleta de antagonismos e, acima de tudo, assente sob uma estranha dicotomia que faz dialogar o brutal e o delicado, o frágil e o robusto, ou seja, a realidade brasileira. Inclusive, ao visitar o Hotel Lousiene levei para que ele autografasse uma cópia de *La violence et la derision* – na altura, via na obra do escritor certas saídas possíveis para a violência e o caos em que se inseria o Brasil: estavam ali certas idéias que poderiam suscitar uma releitura de heróis e tiranos. Porém, as pesquisas e as reflexões me apontaram para uma exigência de celestial apatia que pareciam de um alcance impossível: *Cossery pretende compartilhar o mundo como Jesus e Pilatos – pretende apresentar o milagre das ruínas*. Esta “impressão”, adquirida a partir de retornos e pesquisas à sua obra, me fez abandonar, finalmente, as considerações acerca de um possível aporte sociológico e “prático” da tese – afinal, o quadro “opressor” já é o próprio palco da crucificação, e é neste palco que os personagens encontram o milagre da vida. Contudo e, mais ainda, a referência se torna “utópica”. Cossery vivia com o mínimo necessário, porém, sempre a depender de um rendimento seguro proveniente de “terras” que herdara da família. E, também, contava com o auxílio de nomes que reconhecidas na sociedade francesa: era amigos de cineastas, escritores e artistas. E assim, Cossery lança uma *piada*, uma *piada* de distopia que, por ser uma *piada*, torna-se utópica. Ao mesmo tempo, esse ato bastante grave de rir do açoite pareceu-me, de fato, o “único” possível ante um universo de impostura. E, nesse sentido, Cossery é demasiadamente prático – o suposto descompasso presente em sua obra fomenta o riso que necessitamos. Feliz lástima, mas a *piada*, talvez um modo de consciência, torna-se demasiadamente prática. É preciso compreender que tipo de mundo oferece a oportunidade desta tomada de consciência – ou melhor, é preciso entender que mundo é este descrito por Cossery. Que tipo de configuração suscita essa consciência jocosa e supostamente irresponsável? – que conjunção, estranha, patética e maravilhosa, nos permite experimentar a graça da *piada*? É dum certo “mundo de Cossery” que a *piada* e o riso se faz. E esse riso, claro, não é àquele apontado por

Bergson, mas outro mais próximo àquele descrito por John Updike – trata-se de perceber a realidade como um *poema humorístico*⁴²⁰.

O cenário de seus romances é atravessado por impostores e intérpretes da impostura: há um grupo que desdenha as imposições feitas pelos tiranos e covardes e, ao mesmo tempo, um outro que reage com violência em nome da “revolução”. Ante esse universo, Cossery exige fúria ou resignação, sendo esta última um tipo muito específico de resignação constituída por elementos diversos citados nesse trabalho: a idéia de um “trabalho inútil” – bem próximo daquele descrito pelo Pregador, a noção de liberdade assente num fluxo de contemplações celestiais e, por fim, uma “ética da divagação”. Esses elementos edificam uma postura “trocista” e resignada. Entretanto e, para além de questionar se tal postura é praticável, urge perceber o contributo que tais elementos trazem para a discussão filosófica – ainda sabendo que tais temáticas servem, sobretudo para edificação de um discurso do escárnio, da troça e, sobretudo da “resignação abusada”. Ademais, a explicitação de tais temáticas, discutidas ao decorrer dos capítulos dessa tese, também anseia por uma continuidade que procure estabelecer correlações. Ora, no mundo contemporâneo vivenciamos um trabalho performático centrado na idéia de que “trabalhar é estar trabalhando” – e, para além de questões de origem, urge questionar onde tal compreensão do “labor” anseia chegar. A teleologia do “esforço”, agora se constitui na sua própria representação – repleta de máscaras pesadas e difíceis de suportar. Porém, não pelo resultado do esforço, mas pelo desgaste de um “reconhecimento” ausente de produção. O trabalho seria inútil? Ora, seria se todo falatório não fosse igualmente inútil – e aqui, só uma ética da divagação permite-nos ver tal “condição” sem recairmos fortemente num niilismo e, ou, num “pessimismo” típico daqueles que esperavam demais dessa vida. Afinal, as “filosofias” são trabalhos. Certamente, essas discussões inserem-se num panorama filosófico que vai além da obra de Cossery, exigindo outras pesquisas e, igualmente, apontando a relevância do trabalho “filosófico” do autor.

A interpretação corrente sobre a apreciação de Luciano de Samósata acerca da retórica cristão limitou-se a identificar um exercício de zombaria descuidado de uma reflexão mais profunda. Na verdade, a própria expressão alemã *lucianisch*, se constitui

⁴²⁰ Assim descreve Updike a Jim Holt quando interpelado sobre a existência das coisas: “Que adorável presunção! A realidade não é um ‘borrão no nada’, como disse um personagem de Updike, Henry Beche, num momento de mau humor. Ela é um poema humorístico” (Holt, 2012:269).

num rebaixamento geral da obra do filósofo sírio. Entretanto, a maneira atípica com que Luciano se debruça sobre os mais diversos temas, lançando um olhar onde a cumplicidade e a troça estão entrelaçadas, sugere-nos a necessidade de uma releitura mais intensa de sua obra. Certamente, discursos similares à postura de Luciano apresentaram-se em autores ditos “marginais”. Por vezes num tom mais jocoso, como em Pitigrilli, noutros, sob uma “gravidade” insustentável, como em Michelstaedter. E, ironicamente, Luciano, tal como Jesus, encarnam uma indignação emblemática com o “excesso” de certeza que assolou o mundo helênico. Isto porque, o amontar de doutrinas, típico deste mundo aberto por Alexandre, permitiu a escolha ou de “certezas”, ou de “cepticismos”. Tal dicotomia, encarnada sob os mais diversos discursos, sejam religiosos ou científicos, atravessaram a história do pensamento a lançar, vez por outra, figuras “marginais” a promulgar um discurso do “terceiro excluído”. Certamente, dicotomias já tão investigadas, como o corpo e alma⁴²¹ e, também, outras mais recentes, como sujeito e objeto, talvez estejam sustentadas por dilemas inerentes à divagação – algo que, Luciano e Jesus, tentam acusar a partir de formas distintas. Por isso, a leitura de Cossery opera como uma imersão à uma tradição não investigada, mas sempre presente.

Mas a violência, e as utópicas saídas de Cossery, apresentam-se como convites evidentes de sua obra. Soam mais óbvias, mais objetivas e, acima de tudo, mais “encantadoras”. E, corroborando a um gnosticismo subjacente à obra do autor, sua escrita se torna relevante à proporção que a impostura se torna mais evidente. Resta contemplar a decadência como fizeram Jesus e Pilatos – este último que, no cristianismo copta, foi considerado santo.

3. Uma etnografia impraticável

Sendo o trabalho uma espécie de fardo muito difícil de suportar, torna-se necessário repensar onde se encontra a verdadeira "ascese", se no monge, no mendigo, ou, pelo

⁴²¹ Talvez, como apontou Bergson (2005) acerca do mundo antigo, a dicotomia mais emblemática se refere àquela entre o mutável e imutável, expressa na diferença do pensar que ocorre entre jônios e eleatas.

contrário, no "trabalhador" (seja dos escritórios ou das fábricas). Com efeito, o "trabalhador" vive imerso numa paisagem permanente na qual experimenta sempre a mesma rotina: inclusive, vivenciando uma sexualidade bastante regulada pelos possíveis matrimônios e impedimentos legais. Talvez seja exigido do "homem comum" um exercício de ascese tão profundo e desgastante que seria melhor, para cada um deles, viver num claustro sob a tutela de um regime de vida monástico. Cossery escreve, também, para denunciar esse estado de coisas.

Cossery parece demonstrar que, de antemão, já existe um regime difícil de suportar: projetos de emprego e casamento impostos ao homem de maneira violenta desde o seu nascimento, ou seja, verdadeiros e claustrofóbicos "fatos sociais". Por isso, a vida do "mendigo" ou do "monge" pode ser mais "fácil" de suportar que àquela vivenciada pela maior parte dos homens. Neste caso, a saída para o "sofrimento" diário é mais óbvia do que se possa imaginar: uma vez que o sujeito comum já se encontra inserido num regime de ascese deveras opressor, não será difícil, portanto, conceber a vida de uma forma "desprendida" que, erroneamente, para o senso comum, é considerada mais difícil. A vida do "trabalhador", pautada num exercício de *performance* sem qualquer significado produtivo, já obriga à disciplina excessiva dos sentimentos e dos gestos, dessa forma, os homens que trabalham nas fábricas e nos escritórios participam de um regime existencial no qual jornadas intermináveis e relações pessoais excessivamente opressoras se coadunam com um cotidiano que exige resignação e fé. Sob este ponto de vista, o monge e o mendigo seriam os verdadeiros "hedonistas". Tal inversão de valores, escamoteada pelo estado de impostura que "governa" todas as coisas, já foi apontada por diversos escritores, tais como Nicolai Gogol, Herman Melville e, de forma mais explícita, por Lars Ahlin.

Gogol, por exemplo, apresenta-se Akaky Akakievich Bashmachkin, personagem do conto "O Capote" (1842, Шинель), sujeito que vivencia uma trajetória de resignação absoluta a sugerir contornos religiosos. Proletário de baixo escalão, Bashmachkin passa todo o tempo a sonhar com um casaco novo, porém, quando o adquire, mergulha numa série de insólitas e desagradáveis situações que não permitem-no sequer desfrutar o casaco recém comprado. Bashmachkin é fulminado pela febre e por um delírio que nos sugere um misto de demência e revelação – o personagem, que após tanto sacrifício e humilhação mal conseguia desfrutar dum simples casaco, percebe-se tocado pela exigência de uma resignação quase canônica. O confronto com esse gênero de trabalho,

sem sentido e desprovido de "recompensas", encontra-se descrito sobremaneira em toda a obra de Herman Melville, homens são perseguidos por fúrias desconhecidas, como em *Moby Dick*, e burocratas experimentam, tal como em *O Capote*, de Gogol, um misto de loucura e revelação (aqui, nos referimos ao estranho posicionamento do personagem Bartleby). Ahlin, por sua vez, procurou apresentar a própria experiência de revelação através de um tipo de literatura que aponta constantemente o aspecto ascético inerente à classe trabalhadora. Obrigado a trabalhar desde cedo para sustentar a casa, Ahlin afirmava ter encontrado, por volta dos 18 anos, um fundo "espiritual" no suposto "trabalho alienado", sendo assim, sua obra mais famosa, *Tabb med manifestet* (1943; *Tâbb with the Manifesto*), realiza uma verdadeira inversão das concepções marxistas: o trabalho seria, para Ahlin, uma oportunidade para a "comunhão entre irmãos". Ora, onde tais comparações se iniciaram? Seria possível investigar a gênese do desvelar desta impostura? Com efeito, a grande obra de São Francisco Sales, *Filotéia*, publicada em 1608, inicia-se a acusação desta inversão, pois o livro é, também, atravessado pela seguinte idéia: o monge, esse que vive imerso num regime de orações e regras diversas, não tem a menor condição de orientar o "povo" e, ou, o trabalhador (neste caso, o camponês), afinal, a população já se encontra imersa numa vida difícil, sendo portanto impossível exigir que as pessoas comuns tenham a mesma dedicação religiosa existente entre padres. Além disso, Francisco Sales relembra, inclusive, os limites da disciplina e da dedicação encontradas nos claustros: "*É esse o erro de muitos que aparentam um exterior muito devoto e são tidos por homens realmente espirituais, mas que, na verdade, não passam de uns fantasmas da devoção*" (2012: 26). No intuito de escrever um manual que esteja à altura do cotidiano dos "homens comuns", Francisco Sales aponta uma série de exercícios práticos e bastante claros para uma população já dedicada às jornadas exaustivas da vida quotidiana de um trabalhador.

Certamente que, Max Weber e, até certo ponto, Ernst Jünger, situam-se como teóricos exemplares dessas questões - pois o "trabalhador protestante" de Weber é, afinal, um trabalhador que bem trabalha por possuir, através da religião, uma experiência de ascese - ou, pelo contrário, por ser o protestantismo e o ímpeto do trabalho uma mesma e harmônica "força". Mas, o que diria Cossery? Certamente, se perguntaria: que há com esse trabalhador que, ingenuamente, pensa que o disciplinado é o "outro" e não ele mesmo? Que há com esse trabalhador que, curiosamente, vê-se "livre" num mundo supostamente laico? Que há com esse sujeito que vê no "não ter" a

penúria profunda, mas, ao mesmo tempo, vê a obrigação de "tudo ter" como algo razoável?

Uma vez que o trabalhador, como aponta Ernst Jünger, designa acima de tudo uma potência, ou seja, uma espécie de "ambiência" a permear todas as coisas, deparamo-nos com um mundo no qual a "ascese" é exigida pela própria realidade. Jünger então indica que a "potência" do trabalho, tal como uma força a contornar tudo e preencher formas e espaços, impõe ao homem um fardo difícil - sobretudo por ser, o "trabalho", um fim em si mesmo. A própria realidade é convocada pela figura do trabalhador. Ora, Cossery parece postular algo semelhante, porém, com a diferença que, em Cossery, o homem só se realiza no trabalho por possuir uma espécie de "ignorância" acerca do estado de impostura ancestral sob a qual o mundo está assente. De fato, Cossery vê na figura do "trabalhador" uma força sedutora e descomunal, com efeito, não há nada que não esteja permeado pela "figura" indicada por Jünger, inclusive e, sobretudo, a ambiência do labor fabrica imagens distorcidas da realidade: o mendigo e o monge não são os verdadeiros ascéticos, mas sim, os supostos "homens livres", ou seja, os homens que trabalham - esses sim, tal como numa sociologia excessivamente weberiana, desvelam um exército de sujeitos alheios aos prazeres deste mundo. O trabalhador, que imagina ser livre para gozar o rendimento obtido, se constitui, portanto, numa espécie de elemento sacrificial: encarna a "potência" do trabalho (se pensarmos na acepção de Jünger) ao mesmo tempo que "protege" a figura do monge e do mendigo (se pensarmos sob a ótica de Cossery). Sendo assim, há uma espécie de "imolação" das massas que Cossery parece denunciar.

Em linhas gerais e, à guisa das inversões típicas do "método cosserriniano", a saída proposta por Cossery para que possamos escapar à opressão inerente a um mundo repleto de impostura, apresenta-se nos seguintes termos: *viver sem nada exige menos resignação do que viver "com tudo"* (esse tudo que, para Cossery, são migalhas). Ao mesmo tempo, quando "escapamos" deste mundo opressor, não participamos da "violência" - pois essa última se transforma em escárnio. A chave para o desmonte da impostura, inclusive para o desmonte da própria violência, consiste em admitir que há um esforço e uma ascese mal direcionada - à guisa da tese de La Boétie, servimos voluntariamente sem perceber que a disciplina empregada para essa servidão corresponde a uma espécie de exercício sobre-humano. Entretanto, tais engrenagens

descritas por Cossery não parecem tão "planetárias" quanto o autor supõe, afinal, não há "ascéticos" e "resignados" no Brasil - embora haja, claro, sujeitos imolados.

Num discurso proferido em maio de 2010, no Rio de Janeiro, na ocasião da abertura do XVIII Congresso do Círculo Brasileiro de Psicanálise, a psicanalista Déborah Pimentel relembrou uma propaganda de cigarros que se transformou no emblema identitário do Brasil. A propaganda, veiculada em 1976, apresentava o capitão da seleção de futebol brasileira a proferir o seguinte texto acerca dos *cigarros villa rica*: "*Por que pagar mais caro se o Vila me dá tudo aquilo que eu quero de um bom cigarro? Gosto de levar vantagem em tudo, certo? Leve vantagem você também, leve Vila Rica!*". Gerson, tal como um Agamémnon brasileiro, capitão de uma equipa que acabara de vencer a copa de 1970, falava de maneira enfática a olhar para o telespectador: "*Gosto de levar vantagem em tudo, certo? Leve vantagem você também.*". A propaganda se transformou num símbolo da cultura brasileira, desvelando, portanto, a dicotomia entre o "malandro" e o "mané": duas formas de se posicionar na sociedade brasileira (sendo o primeiro uma espécie de *trickster heróico* e, o segundo, uma espécie de Cândido). Certamente e, antes da sentença de Gerson, existia o conceito de "homem cordial", a saber, o arquétipo fundamental do homem brasileiro. O chamado "homem cordial", tal como o "homem de Gerson", era uma espécie de figura muito dócil, mas apta a burlar tudo que fosse preciso para lograr êxito em suas empreitadas. A propaganda de Gerson parecia, inclusive, uma popularização do conceito de Holanda e Andrade. Claro, além disso, outras referências sobre o "malandro" transbordam na literatura brasileira: macunaíma, um dos clássicos da literatura nacional, discorre sobre um herói tipicamente nacional, "um herói sem nenhum caráter" - tal como é descrito nas primeiras páginas do romance.

Déborah Pimentel, ao proferir o discurso acima apontado, intitulado *Psicopatia da Vida Cotidiana*, anuncia uma espécie de sociedade sem solução, uma sociedade que, ainda, pode ser resumida sob o comercial de Gérson: "*Há uma cultura da mais valia, da Lei do Gérson, do levar vantagens em tudo, ser esperto. Valores como honestidade, nobreza, generosidade, amizade são ignorados ou tidos como atributos de pessoas bobas ou ingênuas.*".

Se, vi muitos dos personagens de Cossery na vida quotidiana brasileira foi por perceber que, entre os brasileiros, o discurso de "resignação" jamais foi assimilado. Nesse sentido, não se trata de uma questão de "honestidade", como normalmente aponta a tradição, mas sim, pela certeza de que a resignação não vale à pena: as diferenças

sociais permanecem por uma questão de "jogo" - não vou me resignar, mas sim, esperar a hora de estar "acima". Porém e, ao mesmo tempo, perceber isto também é admitir os próprios limites do pensamento de Cossery, afinal, a consciência generalizada que o discurso de ascese é uma impostura não leva, necessariamente, ao desprendimento e ao riso profundo daquele que aceita a impostura como um espetáculo, ou seja, a consciência da impostura ancestral e do trabalho vão não nos leva, necessariamente, a compartilhar o mundo como Jesus e Pilatos. Tais elementos ficam claro em conversas diversas que tive na chamada "Favela do Cardoso". Trata-se de uma comunidade situada nas redondezas de um bairro de classe média. O local, composto por gente diversa, desde "proletários resignados" a "vendedores do ilícito" e "religiosos fervorosos", estende-se sob uma área imensa onde pequenos mercados se juntam à açougues, boutiques humildes e igrejas improvisadas. Entre ruas estreitas que encontram, repentinamente, avenidas caóticas e carros importados, vivem àqueles que serviram de "mote" para tantos ensaios de história, sociologia e, sobretudo, de antropologia. Vivem àqueles apelidados de "homens cordiais". Conscientes da inutilidade da resignação, essa que Cossery anseia transformar em liberdade e desprendimento, que podem fazer? Como convencer pessoas a transformarem algo que elas não têm mãos? Algo que, afinal, desconhecem?

Certamente, inferimos a existência deste desconhecimento, não apenas pela "noção" sugerida por determinada bibliografia, tais como àquelas que discorrem sobre o "homem cordial" e a "lei de gérson", como também pela própria vivência em terras brasileiras intrinsecamente relacionada à certa experiência no estrangeiro. Essas "metáforas da identidade nacional", tão bem explicitadas por Sérgio Buarque de Holanda e Oswald de Andrade, indicam a existência de uma sociedade que não sabe "aguardar" - não sabe "consumir" o tempo. Trata-se do exato oposto àquilo que Cioran fala ao descrever que a experiência do tédio é o confrontar-se substancial com o tempo. É também a profunda descrença do processo em detrimento do acontecer mais banal - opera como um imediatismo violento e sem amarras. Mais uma vez é mister lembrar que tais afirmações não implicam a inexistência de sacrifícios humanos, bem pelo contrário, porém, como o "sacrifício" no âmbito do trabalho encontra espaço no Brasil? Talvez, no próprio excesso de crimes e mortes.

Só a aceitação de uma vida monástica, disfarçada de vida de "trabalho", pode retirar o sujeito da "tentação do crime". Entretanto, esse regime de existência, em que se trabalha para obter o "sono dos justos", nunca foi devidamente assimilado no imaginário

brasileiro. Na verdade, têm-se uma dicotomia pautada na figura do "malandro" e do "mané", só para utilizar expressões típicas do Rio de Janeiro semelhantes ao "homem cordial" descrito por Sérgio Buarque, que não permitem qualquer admiração pela "força honesta" empregada em jornadas árduas de trabalho. Por isso, as figuras "marginais" não anseiam por "retirar-se" do sistema, mas sim, lucrar no seio do mesmo, pois o malandro, ao contrário do mané, utiliza a força contrária ao seu próprio favor. Logo, não encontramos no Brasil àquilo que Cossery procura transmutar, ou seja, transmutar a ascese do trabalhador na ascese do "mendigo, mas ativo". Em Cossery, os homens já encontram-se enclausurados em regimes de trabalho monástico, havendo apenas a necessidade de tomar consciência de tal condição para que a própria vida possa mudar, afinal, se a vida de trabalho já exige desprendimento, ou seja, já exige uma vida de abnegação dos prazeres, então, já estou preparado para uma vida de desprendimento em que meus prazeres sejam prioridade. Porém e, no Brasil, a concepção de uma vida ascética no trabalho está inserida na eterna espera de deixar de ser "mané" para se tornar "malandro" - o trabalho não é um sacrifício disciplinado, mas sim, uma imolação completa a aguardar um momento de vingança. Mesmo as figuras que se "retiram", então a espera de um momento de redenção absoluto, ou, um salto repentino que lhes ponha "no topo".

Bem possível convencer um trabalhador "formal" de sua ascese e seu exercício de resignação diário, porém, como convencer o "homem cordial"? Como falar de ascese para uma figura fundada na rejeição desta palavra? Lembrando: trata-se dum homem que pula etapas, mas que jamais abandona o interesse pelo lucro. E então? Como entregar-lhe as reflexões de Cossery? Como falar de uma ética da divagação?

Ao conversar com Luciano Dinarte, artista pouco consagrado que vive de poucas fontes, encontramos determinados elementos típicos dos "heróis cosserinianos". Dinarte, tal como muitos que se encontram nos chamados "Mercados" do Recife, profere sentenças do gênero: *carteira assinada significa 'carteira assim...nada!*. Não apenas, declara com bastante ênfase a impossibilidade de ficar rico trabalhando e, ao mesmo tempo, a inutilidade existente nos trabalhos formais: *Nunca ganhei nada trabalhando para os outros, só dor de cabeça. Com o pouco que ganho fico bem mais tranquilo, sem ninguém enchendo meu saco.* Dinarte vende alguns poucos desenhos em esquinas do centro da cidade do Recife - algo bem próximo de um "trabalho ideal" na concepção de Cossery. Entretanto, os homens de carteira "assim nada" de Dinarte não são os trabalhadores formais apontados por Cossery, mas sim, o chamado "homem

cordial" descrito por Holanda, sobretudo em questões matrimoniais: pois há um regime de prazeres tradicionalmente frouxo que não recorre, para tanto, à momentos revolucionários, como ocorreu em maio 1968 e no período da contracultura e o chamado "freelove". Ao mesmo tempo, o "homem cordial" aceita que estamos a espera de um "salto repentino" em direção ao sucesso - algo que pode surgir de uma oportunidade casual ou, pelo contrário, um empreendimento ilícito que se encare. Porém, a leitura desta mentalidade é feita sob um tom excessivamente moralista: resume-se tudo à desonestidade e levianidade. Por outro lado, Dinarte parece desvelar um esquema arquetípico "universal" (e com isso também queremos dizer que os heróis de Cossery podem ser encontrados no Brasil, mas não seus antagonistas). É como se a figura do "monge" (transformada em mendigo na obra de Cossery), universalmente existente, servisse para confundir os olhares da sociedade: enquanto nos impressionamos com a "falsa resignação dos ascéticos", deixamos de lado certa "carnificina sacrificial" que ocorre entre os trabalhadores. Com efeito, muitos perceberam esse esquema: ao conviver de perto com trabalhadores Simone Weil experimentou uma ambiência sacrificial que provocou um impacto imenso em sua obra. Alexandra David-Néel, na convivência com monges tibetanos, fez o mesmo tipo de analogia - ao final dos seus escritos não se sabe se os resignados são os cidadãos ou os monges. Claro, isso não indica uma simples crítica ao exercício monástico, tampouco se trata de um conjunto de ingênuas denúncias, mas sim, a percepção de que o suposto "irrelevante" contenha o milagre da vida. E Cossery, claro, bem sabe disso.

Nos chamados "Mercados Públicos" de Recife, onde normalmente encontram-se poetas, pintores, músicos e figuras da boemia, podemos encontrar uma galeria de sujeitos bem próximo daqueles que, ao caminharmos pelas entranhas do Montparnasse, podem ser vislumbrados a "flamar" pelas ruas. E, até certo ponto, são quase inconfundíveis no que se refere à determinadas formas de conceber a vida. No "Mercado da Madalena" podemos encontrar com regularidade a figura de um sujeito apelidado como "Nino". Com certo orgulho, Nino afirma que nunca trabalhou - havendo, numa única vez, auxiliado seu tio numa gráfica. Diz ser um compositor de frevo, porém, escreveu em quatro anos não mais que quatro canções - uma por ano. Tal como Dinarte, Nino revela ser inútil trabalhar, pois jamais conseguirá dinheiro suficiente para viver melhor que a maneira como vive: *Se eu trabalhar todos os dias não tenho tempo para mexer nas minhas músicas. Que diferença faz ganhar um salário*

*mínimo? Ou muito ou nada, velho*⁴²². Tais entrevistas, colhidas na ocasião de um breve trabalho de campo, não se constituem no substrato maior da minha experiência com a comunidade, afinal, cresci a circular por esses locais. Porém, garante-nos a construção daquilo que James Clifford chamou de uma "etnografia dialógica e, ou, polifônica", onde esses poucos relatos permanecem a postos para a reinterpretação do leitor. *Detesto essa escravidão necessária*, declara Luciano Dinarte. *Necessária para quem não tem alternativas, certo? Para quem não cria situações de melhoria. Para se viver tem que se morrer um pouco todo dia, entende? Quero dizer... Você se mata, doa sua alma, doa seus neurônios, se vende. Por mim nada era assim, nada disso era assim. Por mim seria tudo diferente.*

A extrema lucidez vem acompanhada de um sentimento de impotência estranhamente confortável – é porque, afinal, trata-se duma *piada*. A *piada* não é povoada por aquele riso proposto por Bergson. Não há essa consequência – o objetivo não é rir do mundo. Mas, há a exigência dum riso qualquer na obra de Cossery – ele sugere-nos isto duma risada estranha, algo entre a cumplicidade fraterna e a zombaria desprendida de tudo. Somos conduzidos a valorizar a *piada* – certa “lição”, que não é “lição”, e que surge com evanescência entre as ruínas disto tudo que já está posto.

⁴²² Calão do português brasileiro típico da Cidade do Recife, mesmo que “gajo” em Portugal.

Bibliografia:

- Adams, S. (1996). *The dilbert principle: a cubicles eye view of bosses, meetings, management fads & other workplace afflictions*. HarperCollins Publishers, Inc., 10 East 53rd Street, New York.
- Adams, S. (1997). *Rapem as baleias*. Lisboa: Editorial Notícias.
- Adams, S. (1998). *Viagem à cubilândia*. Lisboa: Editorial Notícias.
- Adorno, T. W. e Horkheim, M. (1985). *Dialética do esclarecimento*. (G. Almeida., trad). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Aires, M. (2005). *Reflexões sobre a vaidade dos homens*. Prefácio de António Pedro mesquita. Lisboa: Colecção Pensamento Português – Imprensa Nacional, Casa da Moeda.
- Alexandrian. (2000). *Os libertadores do amor*. Lisboa. Editora Antígona.
- Alvarenga, R. (2009). “Sobre fundo de noite: notas sobre Jean Genet.”. *Revista Sinal de Menos*. (Ano 1, n °1), (pp.30-51).
- Andrade, O. (1995). Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial. (157-159). In: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Editora Globo. (trabalho original publicado em 1950).
- Andrade, O. (1995). A crise da filosofia messiânica. (101-147). In: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Editora Globo. (trabalho original publicado em 1950).
- Andrau, F. (2013). *Monsieur, albert: cossery, une vie*. Paris: Éditions de Corlevour.
- Apolónio de Rodes. (1989). *A argonáutica*. (F. Rodrigues., Trad.). Publicações Europa-América.

- Aquino, T. (1979). *Suma contra os gentios*. (L. J. Baruana, trad.). In Civita. V. (Ed). Tomás de Aquino - Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- Arendt, H. (2001). *A condição humana*. (R. Raposo, trad). Relógio D'Água Editores, Lisboa.
- Aristophanes. (1964). *Plutus*. In: *The complete plays of Aristophanes*. (463-501). New York: Bantam Books.
- Aslan, R. (2013). *Zelota*. (M. Suano., trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- Azenabor, G. (2009). Odera oruka's philosophic sagacity: problems and challenges of conversation method in african philosophy In: *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK)*. Premier Issue, New Series, Vol.1 No.1, June (pp.69-86).
- Balandier, G. (1999). *A desordem*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Balme, M. (1984). *Attitudes to work and leisure in ancient greece*. Greece & Rome, Vol. XXXI, No 2, October.
- Bataille, G. (2005). *A parte maldita – precedido de a noção de despesa*. Lisboa: Fim de Século.
- Bataille, G. (2007). *O ânus solar e outros textos*. (A. Fernandes., trad). Lisboa: Assírio & Alvim.
- Bauer, H. H. (2010, march 9). "Science and Scientism: An Interview with Henry Bauer." In: <http://thetruthbarrier.com/essays/46-john-strausbaugh/168-science-and-scientism>
- Baudelaire, C. (2007). *O spleen de paris*. Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Baudrillard, J. (2003). *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70.
- Bergson, H. (1993). *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. (2ªEd). Lisboa: Guimarães Editores.
- Blanchot, M. (1994). *O livro por vir*. Relógio D'Água, Lisboa.
- Bloch, M. (1979). *A sociedade feudal*. (E. L. Godinho, trad). Edições 70, Lisboa.
- Boilleau, J. (2001/2002). "Travailler est-il, bien, naturel voilà la question". In: *Revue du Mauss*. (pp. 202-216).
- Bond, H. (1998). *Pontius pilate in history and interpretation*. Cambridge, UK/New York: Cambridge University Press.
- Brás, J. M. B. (2006). *O pensamento insuportável de émile cioran*. Lisboa: Campo das Letras Editores.

- Brightbill, C. (1963). *O desafio do ócio*. Porto: Edições Despertar.
- Brochard, V. (2009). Os cétricos gregos. (J. Conte., trad). São Paulo: Odysseus Editora.
- Bruckner, P. (2002). *A euforia perpétua: ensaio sobre o dever de felicidade*. (2a Ed), Rio de Janeiro: Editora Difel.
- Bruckner, P. (1997). *A tentação da inocência*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Brun, J. (1986). *O estoicismo*. Edições 70, Lisboa.
- Bywater, I. (1980). Bernays' lucian and the cynics. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 1, pp. 301-304.
- Camus, A. (s/d). “Núpcias” seguido de “O Verão”. São Paulo: Editora Nova Fronteira.
- Camus, A. (1997). *Diário de viagem*. (4a ed.). Rio de Janeiro: Editora Record.
- Camus, A. (1998). *Calígula e o equívoco*. São Paulo: Livraria Editora Nordeste.
- Camus, A. (2002). *A inteligência e o cadafalso*. (2a ed.). Rio de Janeiro: Editora Record.
- Camus, A. (2003). *O homem revoltado*. (2a ed). Rio de Janeiro: Editora Record.
- Camus, A. (2004). *O mito de sísifo*. (2a ed). Rio de Janeiro: Editora Record.
- Carter, W. (2003). *Pontius pilate: portraits of a roman governor*. Interfaces Series. Collegetown, MN: Liturgical Press/Michael Glazier.
- Céline, Louis-Ferdinand. (1989). *Mea culpa*. Lisboa: Edições Antígona.
- Cheng-Wang, A. (2009). *História do pensamento chinês*. (G. A. Tilton. Trad). Petrópolis: Editora Vozes.
- Cherif, S. (1993). *le retour du recit dans les annees 1980 - Oralité, jeu hypertextuel et expression de l'identité chez T. Ben Jelloun, R. Mimouni, F. Mellah, V. Khoury-Ghata et A. Cossery*. Thèse de doctorat nouveau regime. universite paris-nord – villetaneuse Centre d'Etudes Littéraires Francophones et Comparées.
- Céline, Louis-Ferdinand. (1951). *Morte a crédito*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Cherif, S. (1993). *Le retour du recit dans les annees 1980, oralité, jeu hypertextuel et expression de l'identité chez T. Ben Jelloun, R. Mimouni, F. Mellah, V. Khoury-Ghata et A. Cossery*. Tese de doutorado, Universite Paris-Nord – Villetaneuse Centre d'Etudes Littéraires Francophones et Comparées. Paris, França.

- Cherubini, G. (1989). “O camponês e o trabalho no campo.” (81-89). In: *O homem medieval* (org) Jacques Le Goff – Editorial Presença, Lisboa.
- Chittick, W. (2001). *The heart of islamic philosophy: the quest for self-knowlege in the teachings of afdal al- din kashhani*. Oxford, University Press.
- Cioran, É. (1973). *De l'inconvénient d'être né*. Paris: Éditions Gallimard.
- Cioran, É. (1988). *A tentação de existir*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Cioran, É. (1994). *História e Utopia*. (M. S. Pereira., trad.). Venda Nova: Bertrand Editora.
- Cioran, É. (1995). *Breviário de decomposição*. (2ªEd). Rio de Janeiro: Rocco.
- Cioran, É. (2001). *Entrevistas: Com Sylvie Jaudeau*. Porto Alegre: Editora Sulina.
- Clifford, J. (1980). Fieldwork, reciprocity, and the making of ethnographic texts: the example of Maurice Leenhardt. In: *Man*, New Series, Volume 15, No.3. (p.518-532).
- Clifford, J. (1983). Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule. In: *Observers observed: essays on ethnographic Fieldwork, History of Anthropology*. Volume1, 1983. (George Stocking Ed.), Univ. Of Wisconsin Press, 1983, (p.121-155).
- Clifford, J. (1998). *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Conche, M. (1992). *Temps et destin*. Paris: PUF.
- Conche, M. (2000). A sabedoria trágica. In: *Orientação Filosófica* (pp. 211-246), São Paulo, Martins Fontes.
- Conche, M. (2005). “La métaphysique du hasard.” *Le Portique* [En ligne], 9|2002, mis en ligne le 15 juin. [URL:http://leportique.revues.org/index180.html](http://leportique.revues.org/index180.html).
- Corbin, H. (1999). *Cyclical time and ismaili gnosis*. London – Islamic Publicantion.
- Corbin, H. (2000). *History of islamic philosophy*. London, Islamic Publication for The Institute of Ismaili Studies.
- Cossery, A. (2008). In memoriam - Dernière interview d'ALBERT COSSERY, le « Voltaire du Nil », le « dandy rebelle » qui s'est éteint dimanche 22 juin à Paris à l'âge de 94 ans. In: *Gazette Fenêtre Francophones*, 30 juins.
- Cossery, A. (2005a). *Les couleurs de l'infamie*. (531-611). In: *Œuvres complètes II*. Paris: Editions Joelle Losfeld.
- Cossery, A. (2005b). *Les fainéants dans la vallée fertile*. (9-170). In: *Œuvres complètes II*. Paris: Editions Joelle Losfeld, 2005.

- Cossery, A. (2005c). *Les hommes oubliés de Dieu*. (205-303). In: Œuvres complètes II. Paris: Editions Joelle Losfeld.
- Cossery, A. (2005d). *La maison de la mort certaine*. (305-422). In: Œuvres complètes I. Paris: Editions Joelle Losfeld.
- Cossery, A. (2005e). *La violence et la dérision*. (171-337). In: Œuvres complètes II. Paris: Editions Joelle Losfeld.
- Cossery, A. (2005f). *Mendiants et orgueilleux*. (7-204). In: Œuvres complètes I. Paris: Editions Joelle Losfeld.
- Cossery, A. (2005g). *Une ambition dans le désert*. (339-529). In: Œuvres complètes II. Paris: Editions Joelle Losfeld.
- Cossery, A. (2005h). *Un complot de saltimbanques*. (423-600). In: Œuvres complètes II. Paris: Editions Joelle Losfeld.
- David-Néel, A. (1998). *A Viagem ao tibete*. Barcelos/Minho: Ciclo de Leitores.
- Deleuze, G. (2002). *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta.
- Deming, D. (1995). "Climatic warming in North America: Analysis of borehole temperatures". In: *Journal of Science Exploration*, (pp.1576-1577).
- Derrida, J. (2004). *Gramatologia*. (2ª Ed). São Paulo: Editora Perspectiva.
- Duby, G. (1993). *Guerreiros e camponeses: os primórdios do crescimento económico europeu, séc. VII-XII*. (2ª Ed). Lisboa: Editorial Estampa.
- Ducasse, Isodore (Conde de Lautréamont). (2004). *Os cantos de maldoror*. Vila Nova de Famalicão: Quasi Editores.
- Dupré, J. (1994). "Against the scientific imperialism." *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 1994, Volume Two: Symposia and Invited Papers (pp. 374-381).
- Durand, G. (1992). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris: Dunod. 110 édition.
- Durand, G. (1996a). Método arquetipológico: da mitocrítica à mitanálise. In: *Campos do imaginário*. (pp.145-169). Lisboa – Instituto Piaget. (trabalho originalmente publicado em espanhol com o título 'método archetipológico: de la mitocrítica al mitoanálisis' em Congresso de literatura, II Congresso mundial Vasco, em Castalia, Madrid, 1989).
- Durand, G. (1996b). Passo a passo mitocrítico. In In: *Campos do imaginário*. (pp.245-260). Lisboa – Instituto Piaget. (trabalho originalmente publicado em Imaginaires Francophones, sob direção de Arlette Chemain, nas Publicações da Universidade Nice em 1996).

- Durrell, L. (1961). *Baltasar*. Lisboa: Editora Ulisseia.
- Durrell, L. (1973). *Justine*. Lisboa: Editora Ulisseia.
- D.L. Ashliman. (2010). *Nasreddin Hodja: Tales of the Turkish Trickster (retold by D. L. Ashliman)*. In: Ashliman's folktexts, a library of folktales, folklore, fairy tales, and mythology. Retrieved from: <http://www.pitt.edu/~dash/ashliman.html>, University Pittsburgh, Pittsburgh.
- Epicteto. (2007). *A arte de viver*. Lisboa: Edições Sílabo.
- Espinose, R. (2008). *Albert Cossery: une éthique de la dérision*. Paris: Orizons chez L'Harmattan.
- Étienne-Marie, L. (2008-01-15). «*La francophonie moyen-orientale : de l'intérêt exotique à un regard littéraire*». @analyses, Comptes rendus, Francophonie. <http://www.revue-analyses.org/document.php?id=913>
- Eurípedes. (1991). *Medéia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Eurípedes. (2003). *Héracles*. (Tradução do grego, introdução e notas de Cristina Rodrigues Franciscato). São Paulo: Editora Palas Athena.
- Évola, J. (1989). *Revolta contra o mundo moderno*. Lisboa: Edições Dom Quixote.
- Fenoglio, I. (1986a). "Albert Cossery, une recherche d'authenticité" In: *Les Cahiers de Chabramant* 3-4, Le Caire, pp.174-194.
- Fenoglio, I. (1986b). "Autobiographie obligée" Ibid., (pp.195-200).
- Fenoglio, I. (1999). "L'égyptianité d'Albert Cossery", in *Entre Nil et sable. Les écrivains d'expression française en Egypte*. (1920 – 1960), Paris, CNDP pp.127-130.
- Fenoglio, I. (1991). "L'activité culturelle francophone au Caire durant l'entre-deux guerres. Du paradoxe à la contradiction". In *D'un Orient l'autre* (pp.457-496) Paris, Ed. du CNRS (Vol.I : Configurations).
- Fenoglio, I. (2007). "L'écriture francophone et sa réception en Egypte entre 1900 et 1950", in *Edmond Jabès : l'éclosion des énigmes*, D. Lançon et C. Mayaux (dir.), Presses Universitaires de Vincennes, pp.29-41.
- Fenoglio, I. (1991). "Caricature et représentation du mythe Goha" In *Images d'Egypte de la fresque à la bande dessinée* (pp.133-144). Le Caire, CEDEJ.
- Fenoglio, I. (1998). "Le français en Egypte entre élitisme et nationalisme" in *Qantara 27 : Egypte, Egyptes*, Paris, Institut du Monde Arabe, 38-40.
- Fenoglio, I. (1988). "*Le français en Egypte : un capital de distinction - Esquisse d'une description du bilinguisme arabe/français en Egypte dans la 1ère moitié du XXè siècle*", Bulletin du CEDEJ 24, 179-188.
- Fernando Pessoa. (1972). *Obra poética*. Rio de Janeiro: Cia. José Aguilar Editora.

- Ferreira, M. L. R. (2007, Julho). “Determinismo e salvação em espinosa – o papel do corpo.” In: *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza – Volume I – Número 1*. (pp.55-65).
- Fili-tullon, T. (2006). “L’ironie de Cossery, ou le paradoxe de l’arabesque.” In Mustapha Trabelsi (Org). *L’ironie aujourd’hui. Lectures d’un discours oblique*.(55-68). Paris: Presses universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand.
- Finley, M. I. (1980). *A economia antiga*. Biblioteca das ciências do homem. Porto: Edições Afrontamento.
- Foster, G. (1965). “Peasant society and the image of limited good.”. *American Anthropologist*, Volume 67, Issue 2, (pp. 293-315).
- Foucault, M. (1997). *A hermenêutica do sujeito*. In: Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Foucault, M. (2002). *O que é um autor?* Lisboa: Passagem.
- Foucault, M. (2005). *A ordem do discurso*. Lisboa: Relógio D.Água.
- Foucault, M. (2011). *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no collège de france (1983-1984)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Fourny, Jean-François. (1993). “Laziness and Technology according to a Storyteller of Cairo.”. In: *Yale French Studies*, N °82, Post/Colonial Conditions: Exiles, Migrations, and Nomadisms, Volume 1. (pp. 158-177).
- Gadamer, H. (2007a). *Verdade e método. Tomo I*. (F. Meurer., trad). Editoras Vozes: Petrópolis, Rio de Janeiro.
- Gadamer, H. (2007b). *Verdade e método. Tomo II*. (E. P.Giachini., trad). Editoras Vozes: Petrópolis, Rio de Janeiro.
- Geertz, Clifford. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora LTC.
- Genet, J. (1951). *Nossa senhora das flores*. Lisboa. Difel – Difusão Editorial Lda.
- Genet, J. (1953). *Querelle: amar e matar*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- Genet, J. (1986). *Diário de um ladrão*. Rio de Janeiro – Editora Nova Fronteira S.A.
- Gontcharóv, I. (2012). *Oblómov*. (R. Figueiredo., trad). São Paulo: Cosac & Naify.
- Gordis, R. (1995). *Koheleth: the man and his world*. California: Jewish Theological Seminary of America.
- Goulet-Cazé, M; et al. (2012). *Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado*. (org). São Paulo: Edições Loyola.

- Granet, M. (1997). *O pensamento chinês*. (V. Ribeiro., trad). Editora Contraponto: Rio de Janeiro.
- Haar, M. (1997). *Heidegger e a essência do homem*. (A. Alves., trad). Lisboa: Instituto Piaget (Coleção Pensamento e Filosofia, 12).
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault*. (M. Chase., trad). Oxford, Blackwell.
- Hafez-ergaut, A. (2004). *Les avatars de l'absurde dans mendiants et orgueilleux d'Albert Cossery*. Flinders University Languages Group Online Review ISSN 1446-9219 Vol. 2, Issue 1, University of Tasmania -November.
- Harris, F. (2003). *A bomba*. (A. Ban., trad). São Paulo: Editora Conrad.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Fenomenologia do espírito – parte I*. (3º Ed) Petrópolis, Editora Vozes.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Fenomenologia do espírito – parte II*. (4º Ed) Petrópolis Editora Vozes.
- Heidegger, M (1946). O dito de Anaximandro in: *Caminhos da Floresta*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2002, pág. 376.
- Heidegger, M. (1998). *Ser e tempo – parte II*. (E. C. Leão., trad., 6a ed.). São Paulo: Editora Vozes/Universidade São Francisco.
- Heidegger, M. (2002). *Ser e tempo*. (E. C. Leão., trad., 12a ed). São Paulo: Editora Vozes/Universidade São Francisco.
- Hénaff, M. (1987). “Le philosophe et le marchand.” In: *MLN*. Vol. 102, Frenche Issue, (pp. 761-781).
- Hénaff, M. (2002). *Le prix de la vérité – le don, l'argent, la philosophie*. Paris, Éditions du Seuil.
- Henriques, Júlio (1997). *Internacional situacionista: Antologia*. (org) Lisboa: Edições Antígona.
- Heráclito. *Fragmentos contextualizados*. (A. Costa., tradução e comentários). Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- Herder, J. G. (1995). *Também uma filosofia da história para formação da humanidade*. Lisboa, Editora Antígona.
- Holanda, S. B. (1997). *Raízes do brasil*. (26ed trad.). São Paulo: Editora Companhia das Letras.
- Holt, J. (2013). *Por que o mundo existe?* (C. Marques., trad). Rio de Janeiro: Editora Intrínseca.
- Hourani, A. (1994). *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Hourani, A. (2005). *O pensamento árabe na era liberal, 1798-1939*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Hoyet, Marie-José. (2008). *Égyptienne albert Cossery, entre le caire et paris, une mémoire égyptienne*. Recuperado em 08 de Junho, em:
- Huisman, D. (2001). *História do existencialismo*. São Paulo. Edusc.
- Huizinga, J. (1971). *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. (J. P. Monteiro., trad.). São Paulo: Editora Perspectiva.
- Hume, D. (2002). *Tratados filosóficos I: investigação sobre o entendimento humano*. (J. P. Monteiro., trad.). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Istrati, P. (S/D). *Os cardos do baragan*. Lisboa: Livros do Brasil.
- Jacquemond, R. (2000). “Langues étrangères et traduction dans le champ littéraire égyptien.” In: *Alif: Journal Of Comparative Poetics*. N °20, The Hybrid Literary Text: Arab Creative Authors Writing in Foreign Languages (pp. 8-38).
- Jacoby, R. (2007). *A imagem imperfeita*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- Johnson, S. (2001). *O preguiçoso*. Lisboa: &etc.
- Jonas, Hans. (2001). *The gnostic religion*. (3 Ed) Boston: Beacon Press.
- Jullien, F. (2004). Do “tempo”: elementos para uma filosofia do viver. (Maria das Graças de Souza, trad.). Discurso Editorial, São Paulo.
- Jullien, F. (1997). Figuras da imanência: para uma leitura filosófica do I Ching, o Clássico da mutação. (C. Alberto da Fonseca, trad.). Editora 34, São Paulo.
- Jünger, E. (2000). *O trabalhador: domínio e figura*. (A. Franco de Sá, trad.). Hugin Editores, Lisboa.
- Kaelin, Eugene F. (1999). “A estética de Paul Ricœur: sobre como entender uma metáfora”. In: *A filosofia de paul ricœur*. (pp.171-190). Lisboa: Instituto Piaget.
- Katritzky, M. A. (2006). *The art of commedia: a study in the commedia dell`arte 1560-1620 with special reference to the visual records*. Amsterdam – New York.. Editions Rodopi B. V.
- Kierkegaard, S. A. (1968). *O conceito de angustia*. São Paulo: Hemus Livraria Editora.
- Kierkegaard, S. A. (1979). *Temor e tremor*. In Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

- Kierkegaard, S. A. (2005). *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. (2a ed.). São Paulo: Editora Universitária.
- Kleist, H. V. (2004). *O rebelde*. (E. Gonçalves., trad.). Lisboa: Editora Antígona.
- Kojève, A. (1990). *Le concept, le temps et le discours: introduction au système du savoir*. Paris, Éditions Gallimard.
- La Comète Vian. Roulmann, François. En Couverture. In: Lire, Avril 2009.
- Lacarrière, J. (2001). *Os gnósticos*. Lisboa: Fim de Séculos Edições.
- Lafargue, P. (1991). *O direito à preguiça*. Lisboa: Teorema Breve.
- Lafargue, P. (1996). *A religião do capital*. Lisboa: Editora & Etc.
- La Boétie. *Discurso sobre a servidão voluntária*. Lisboa: Antígona.
- Latour, B. (2000a). *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora UNESP.
- Latour, B. (2000b). *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro, Ed: 34. 2000.
- Laurencin, M. (2000). “Mille Et une nuits en Méditerranée”. In: *Les Annales de la Recherche Urbaine* n° 87. (pp. 108-116).
- Lawn, C. (2007). *Compreender gadamer*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- Le Goff, J. (2005). *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes.
- Le Goff, J. (1993). *Para um novo conceito de idade média: tempo, trabalho e cultura no ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Leaman, O. (2004). *A introduction to classical islamic philosophy*. The Edinburgh Building, Cambridge – Cambridge University Press.
- Lefebvre, H. (1969). *Introdução à modernidade*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Leloup, Jean-Yves. (1996). *Cuidar do ser: filon e os terapeutas de alexandria*. (R. Fittipaldi., trad). Rio de Janeiro, Petrópolis – Editora Vozes.
- Lévinas, E. (1982). *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70.
- Lévinas, E. (1998). *Da existência ao existente*. São Paulo, Editora Papirus.
- Lessing, G. (1776). “Sur un problème qui vient à temps.” (C. Coulombeau, trad, 2003). In: *Les études philosophiques*. n° 65. (pp. 161-171).

- Leys, S. (2005). *Une vie dans la journée d'albert cossery*", Paris: film documentaire réalisé par Sophie Leys, Production le GREC.
- Líndez, J. (1999). *Eclesiastes ou qohélet*. São Paulo: Editora Paulos.
- Lobato, Teresa Vacas. (2001). *Reseña de "Entre Nil Et Sable. Écrivains D'Égypte D'Expression Française. 1920-1960*. De Marc Kober, Irène Fenoglio e Daniel Lançon. Francofoní, nº010. Universidad de Cadiz, España. 2001.
- Luciano. (s/d). *O mentiroso (ou o incrédulo)*. Lisboa: Edições Colibri.
- Luciano. (s/d). *Hermotimo ou as escolas filosóficas*. Lisboa: Editorial Inquérito
- Luciano. (1997). *O bibliómano ignorante*. (Prefácio, notas e tradução de Custódio Magueijo). Lisboa: Edição do autor.
- Luciano. (s/d). *Uma história verídica*. Lisboa: Editorial Inquérito.
- Luciano. (2008). *Diálogos dos mortos*. (H. Murachco, trad.,). São Paulo: Edusp.
- MacCunn, J. (1904, Jan). The cynics. *International Journal of Ethics*, Vol. 14, N.2. The University of Chicago Press. pp. 185-200.
- Madison, G. B. (1999). Ricœur e a hermenêutica do sujeito. In: *A Filosofia de Paul Ricœur*. (pp.39-63). Lisboa: Instituto Piaget.
- Maffesoli, M. (2000). *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- Maffesoli, M. (2001). *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes.
- Mahfouz, N. (1998). *As noites das mil e uma noites*. São Paulo: Editora Difel.
- Mahfouz, N. (s/d). *festas de casamento*. Lisboa – Editora.
- Mahfouz, N. (2008). *O ladrão e os cães*. (A. Ban., trad). Porto Alegre: L&PM Editora.
- Marcel, G. (s/d). *Os homens contra o homem*. Porto, Editora Educação Nacional.
- Marcel, G. (s/d). *Para uma sabedoria trágica*. Lisboa, União Gráfica Editora.
- Marsaud, O. (2000). *Albert Cossery, prince et esthète de la littérature - Portrait d'Albert Cossery*. Jeudi 2 novembre, par Olivia Marsaud. Afrik.Com.
- Massignon, L. (1997). *O tempo no pensamento islâmico*. Lisboa: Edições Cotovia.
- Mazzone-Clementi, C. (1974). "Commedia and the actor.". In: *The Drama Review: TDR*, Vol. 18, No. 1, Popular Entertainments, pp. 59-64.
- Melville, H. (1992). *O vigarista*. Rio de Janeiro: Editora 34.

- Melville, H. (2003). *Billy budd*. São Paulo: Editora Cosac & Naify.
- Melville, H. (2005). *Bartleby*. Lisboa: Assírio & Alvim Editora.
- Menandro. (1989). *O díscolo*. (M. Fátima., trad.). Instituto Nacional de Investigação Científica – Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade Coimbra. Coimbra, Portugal.
- Merino, L. (1998). “De la nâdira del simple en el ámbito árabo-musulmán y del Elogio de la locura en el Renacimiento francês”. In: *Ponencia en el XI Simposio de “La Sociedad Española de Literatura General y Comparada”*, 18-21 de octubre de 1996, en La Fundación Juan March y en la Universidad de Alcalá, Madrid: Publicada en, Mil seiscientos dieciséis. 1616, Madrid, (pp. 207-213).
- Meslier, J. (2003). *Memórias*. (L. Leitão., trad). Lisboa: Editora Antígona.
- Meyer, M. (1995). *De L'insolence: essai sur la morale et le politique*. Grasset, Paris.
- Michelstaedter, C. (1989). *La persuasion et la rhétorique*. (R. Marilene., trad). Paris: Éditions De L'Éclat.
- Michelstaedter, C. (1994). *Appendices critiques à la persuasion et la rhétorique*. (T. Cescuitti., trad). Paris: Éditions de L'Éclat.
- Michelstaedter, C. (2004). *Le dialogue de la santé et autres textes*. (A. Parzy., trad). Paris: Éditions de L'Éclat.
- Michelstaedter, C. (2005). *La melodia del joven divino*. (A. C. Cerezo., trad). Madrid: Sexopiso.
- Midgley, M. (1995). *Beast and man: the roots of human nature*. London and New York: Routledge.
- Midgley, M. (1994). *The ethical primate: humans, freedom and morality*. London: Routledge.
- Midgley, M. (1996). *Science as salvation: a modern myth and its meaning*. London: Routledge.
- Miller, A. (s/d). *Morte dum caixeiro-viajante*. (J. C. Pires e V. Palla., trad). Livros de bolso Europa América, Lisboa. Sintra – Portugal.
- Miller, H. (1996). *O colosso de marouissi*. Lisboa - Edições Livros do Brasil.
- Miller, H. (1987). *O mundo do sexo e outros textos*. Lisboa . Publicações Dom Quixote.
- Miller, H. (2000). *Big sur e as laranjas de jerónimo bosch*. Lisboa - Edições Livros do Brasil.
- Millois, Jean-Christophe. (S/D). *Petit dictionnaire à l'usage des lecteurs de cossery*. In: Prétexte Éditeur, Revue de Critique Littéraire.

- Mitrani, M. (2002). *Conversas com albert cossery*. (A. Paixão., trad). Lisboa: Editora Antígona.
- Mojdeh, bayat e Mohammad, ali jamnia. (2002). *Contos do país dos sufis*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Moore, B. J. (2004). "Procrastination: a modern malaise". In: *The Antioch Review*, Vol. 62, No. 4, The Writing Life (pp. 644-651).
- Moreau, J. (1971). *Espinosa e o espinosismo*. Lisboa: Edições 70.
- Motto, A. L. (1979). "'Hic Situs Est': Seneca on the deadliness of idleness." In: *The Classical World*, Vol. 72, No. 4 (pp. 207-215).
- Motta, Leda Tenório. (2009). "Céline no salão dos independentes." In: *Alea – Volume 10 – Número 2*. Julho-Dezembro. (pp. 185-196).
- Nadaf, G. (2003). Anthropogony and Politogony in Anaximander of Miletus. (pp. 9-56). In Couprie, R., Hahn, R., Nadaff, G. *Anaximander in Context: New Studies in The Origins of Greek Philosophy*. Albany – State of University of New York Press.
- Navia, Luis E. (2009). *Diógenes, o cínico*. (J. Auto, trad.,). São Paulo: Odysseus Editora.
- Needleman, J. (1992). *O dinheiro e o sentido da vida*. Lisboa: Difusão Cultura.
- Nietzsche, F. (2003). *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. (2º Ed). São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2005). *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nightingale, A. W. (2000). *Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy*. Cambridge – University Press. May.
- Nightingale, A. W. (2004). *Spectacles of truth in classical greek philosophy. Theoria in its Cultural Context*. Cambridge – University Press.
- Onfray, M. (1990). *Cynismes*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle.
- Onfray, M. (2009). *A potência de existir: manifesto hedonista*. Campo da Comunicação, Lisboa.
- Oruka, Henry Odera. (1991). *Sage philosophy: Indigenous thinkers and modern debate on africa philosophy*. Nairobi, Kenya: Leiden: E. J. Brill - African Center for Technology Studies (ACTS) Press.
- Outlaw, L. (1997). Africana philosophy. In: *The Journal of Ethics* Vol. 1, No. 3. (pp. 265-290).

- Orwell, G. (2003). *Na penúria em paris e em londres*. Lisboa: Antígona.
- Ovídio. (s/d). *Desligações perigosas*. Colares Editora, Lisboa – Portugal.
- Owens, J. (1981). *Aristotle on leisure*. Canadian Journal of Philosophy, Vol. 11, No. 4, pp. 713-723.
- Pareyson, L. (1998). *Ontologie de la liberté: la souffrance et le mal*. Paris, Éditions de L'Éclat.
- Pareyson, L. (2001). *Os problemas da estética*. Martins Fontes: São Paulo.
- Pareyson, L. (2005). *Verdade e interpretação*. Martins Fontes: São Paulo.
- Pareyson, L. (2012). Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa. (M. H. Nery Garcez., trad). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Parris, D. L. (2008). *Albert Cossery, montreur d'hommes: l'œuvre en langue française d'un auteur égyptien*. Oxford, Peter Lang.
- Pauvert, Jean-Jacques. (2001). *A literatura erótica*. (S. Ferreira., trad). Lisboa: Editorial Teorema.
- Peter, L; Hull, R. (1968). *The peter principle*. Buccaneer Books, New York.
- Petro, P. (1981). *Four eccentrics: the eccentric character in the novels of celine, o'brien, gombrowicz and solzenicyn*. Canadian Comparative Literatura Association.
- Petrónio. (2000). *O satíricon*. Publicações Europa-América. Sintra – Portugal.
- Phillips, J. E. (1954). “A commedia dell' arte”. In: *The Quarterly of Film Radio and Television*, Vol. 9, No. 1, (pp. 16-24).
- Piñero, A; et al. (1999b). *Evangelhos gnósticos II – biblioteca de nag hammadi*. Lisboa. Ésquilo Edições e Multimédia.
- Platão. (1989) *A república*. (Trad do texto grego & notas de Maria Helena da Rocha Pereira 9º Ed). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Plauto. (1989). *Os dois menecmos*. (C. Fonseca., Trad. 2º Ed). Instituto Nacional de Investigação Científica. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.
- Piñero, António; et al. (1999). *O livro secreto de João e outros textos gnósticos I – biblioteca de nag hammadi*. (Orgs.). Lisboa: Ésquilo Edições e Multimédia, lda, 1999.
- Piñero, António; et al. (1999). *Evangelhos gnósticos II – biblioteca de nag hammadi*. (org). Lisboa: Ésquilo Edições e Multimédia, lda.

- Pitigrilli. (S/D). *A dança dos chipamzés*. Rio de Janeiro: Ed. Vecchi.
- Pitigrilli. (1945). *O colar de afrodite*. Rio de Janeiro: Ed. Vecchi.
- Pitigrilli. (1947). *A Decadência do Paradoxo*. Lisboa. Editorial Minerva.
- Platão. (2008). *Fedro*. (J. R. Ferreira., trad.). In *Os Grandes Filósofos - Platão: O banquete; Fedro; Apologia de Sócrates; Critón*. (pp.173-368).
- Plutarco. (1999). *Vida de sólon*. (trad. Delfim Ferreira Leão). Lisboa: Relógio D`Água Editores, Novembro.
- Raybaud, N. (2003). “La philosophie árabe: une philosophie du commentaire?” In: *philosophie – philosophie árabe*, les éditions de minuit. Paris. N.77, Revue Trimestrielle, (pp.85-100).
- Reichler, C. (1987). *L'age libertin*. Paris: Editions de Minuit.
- Ribeiro, H. (1996). *Do absurdo à solidariedade: A visão do mundo de Albert Camus*. Lisboa – Editorial Estampa.
- Ricœur, P. (s/d). *Do texto à acção*. Porto: Rés Editora.
- Ricœur, P. (1983). *A metáfora viva*. Porto: Rés Editora.
- Ricœur, P. (1994). *Tempo e narrativa I*. São Paulo: Editora Papyrus.
- Ricœur, P. (1995). *Teoria da interpretação*. Porto: Porto Editora.
- Ricœur, P. (1996). *A região dos filósofos*. São Paulo. Edições Loyola.
- Rosset, C. (1984). *Le réel et son double*. Paris: Editions Gallimard.
- Rosset, C. (1999). *Loin de moi: étude sur l'identité*. Paris, Lés Éditions de Minuit.
- Rosset, C. (2004a). Le miracle grec. In: *Principes de sagesse et de folie*. (pp. 93-99). Lés édition de minuit, Paris.
- Rosset, C. (2004b). *Lo real: tratado de la idiotez*. Éditions de Minuit, París. De la presente edición: pré-textos.
- Rosset, C. (2009). *La logique du pire*. Lés edition de minuit, Paris.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1995). *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*. Portugal: Europa-américa.
- Rumi; Yalal Al-Din (2000). *Seleção de jorge fallorca*. (1ª ed). Lisboa: Publicação Fim de Século, limiares.

- S. Francisco Sales. (2012). *Filoteia, ou, Introdução à vida devota*. (Frei João José P. Castro, trad.,). Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Sábato, E. (1993). *Homens e engrenagens: reflexões sobre o dinheiro, a razão e a derrocada de nosso tempo*. (J. Cristaldo., trad). Campinas – Editora Campinas.
- Sanches, F. (1991). *Que nada se sabe*. Lisboa: Ed. Vega. (J. J. Paulo de Castro., trad). Rio de Janeiro – Petrópolis, Editora Vozes.
- Sartre, Jean-Paul. (1975). *Baudelaire*. Paris: Éditions Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. (2005a). *A náusea*. Editora Nova Fronteira. 12º Edição.
- Sartre, Jean-Paul. (2005b). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. (13a ed.). São Paulo: Editora Vozes.
- Sartre, Jean-Paul. (2005a). *Entre quarto paredes*. (A. Araújo., trad). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Scheurmann, E. (1986). *O papalagui: discursos tuiavii chefe de tribo de tiavéa nos mares do sul*. (Jorge, N., trad). 6º edição, Lisboa.
- Schirmer, C. (2006). *Liberdade e responsabilidade moral em spinoza*. UFRGS/CNPq. 23 de Março.
- Seeley, D. (1997). Jesus and the cynics revisited. *Journal of Biblical Literature*. Vol. 116, No. 4. pp. 704-712.
- Séneca. (1991). *Cartas a lucílio*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Séneca. (2005). *Da brevidade da vida*. Sassoeiros, PT: Coisas de Ler.
- Siula, C. (2008). *Albert Cossery, el último bohemio de la literatura francesa*. In: El Sol de México - Opinión. 30 de Junio de 2008.
- Sourdél, Dominique. (2011). *História do povo árabe*. (C. L. Georgopoulos., trad). Rio de Janeiro: José Olympio.
- Stanislávski, C. (1972). *A criação de um papel*. (P. Lima da tradução norte-americana de R. Hapgood). Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- Stanislávski, C. (1988). *A preparação do ator*. (P. Lima., trad). São Paulo: Civilização Brasileira.
- Stendhal. (1999). *Do amor*. Lisboa – Portugal. Editora Pergaminho.
- Stendhal. (2004). *O vermelho e o negro*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Stevenson, Robert L. (2005). *Uma apologia dos ociosos*. Lisboa: &etc.

- Stroud, B. (Jun., 1997). “Unpurged pyrrhonism”. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 57, No 2, (pp. 411-416).
- Temlali, Y. (2008). *Albert Cossery: de l’usage révolutionnaire de la dérision*. Recuperado em 15 de abril, 2011, em <http://www.babelmed.net/letteratura/240-egypt/3346-albert-cossery-de-l-usage-r-volutionnaire-de-la-d-rision.html>
- Terenas, Sheherezade e Muhammad, Madureira (1996). *Antologia de sufismo breve apresentação do esoterismo islâmico*. (org). Al Furqán, Lisboa, 1º Edição, Janeiro.
- Todorov, T. (1999). *O homem desenraizado*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- Todorov, T. (2004). *Introdução a literatura fantástica*. Ed. Perspectiva: São Paulo.
- Todorov, T. (2005). *O jardim perfeito*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Unger, P. (Apr., 1971). “A defense of skepticism”. *The Philosophical Review*, Vol. 80, No. 2, pp. 198-219.
- Vaneigem, R. (1972). *Banalidades de base*. Coimbra. Livraria Almedina Editora.
- Vaneigem, R. (1999). *A economia parasitária*. Lisboa: Antígona.
- Vaneigem, R. (2003). *Declaração universal dos direitos do ser humano*. Lisboa: Edições Antígona, 2003.
- Veblen, T. (1965). *A teoria da classe ociosa*. São Paulo, Livraria pioneira editora.
- Vernant, J. (1999). *Mito e sociedade na grécia antiga*. (2a ed.). Rio de Janeiro: Editora José Olympio.
- Vernant, J. (2002). *Mito e pensamento entre os gregos*. (2a ed.). Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Vernant, Jean-Pierre. (1999). *Mito e sociedade na grécia antiga*. (2º Ed). Rio de Janeiro. Editora José Olympio.
- Vrettos, T. (2005). *Alexandria: cidade do pensamento ocidental*. (B. Klein., trad). São Paulo: Odysseus Editora.
- Veblen, T. (1999). *The theory of the leisure class*. Blackmask Online.
- Virilio, P. (2000). *A velocidade de libertação*. Lisboa: Relógio D’Água.
- Virilio, P. (2000). *Cibermundo: a política do pior*. Lisboa . Editora Teorema.
- Wittgenstein, L. (2001). *Tractatus logico-philosophicus*. (3a ed.). São Paulo: Edusp.

Apêndice A: Cossery e o taoísmo

François Jullien (1997; 2004), ao escrever um sem número de obras acerca da filosofia chinesa, segue certa tradição de análise do pensamento chinês, iniciada por Marcel Granet (1997), que considera tal tradição sapiencial o epítome máximo para o exercício da experiência de alteridade. Ambos desenvolvem análises sobre os mais diversos tópicos, no qual se debruçam desde o taoísmo aos fundamentos estruturais e históricos do I-Ching, que pretende apresentar um universo “outro” carregado por sentidos e premissas quase irreconhecíveis pela tradição ocidental. Granet, receoso de construir generalizações e, sobretudo, atento aos limites do que se pode conhecer acerca de uma tradição de pensamento difícil, escreve sobre a China apontando lacunas e enigmas que solicitam futuras investigações. Jullien, por outro lado, utiliza tal material para apontar diferenças culturais que nos permitem realizar um exercício hermenêutico acerca de conceitos caros à filosofia ocidental – dentre eles, claro, Jullien parece mais atento à questão do “tempo”. Para Granet, a discussão sobre o tempo no pensamento chinês está relacionada à alternância de estações, ou seja, à lógica do calendário. Jullien, ao seguir as investigações realizadas por Granet, aprofunda as noções de tempo associadas às estações no sentido de perceber o pensamento chinês como aquele que se volta para o “processo” em detrimento do “tempo” e, ou, “instante”, como “coisa em si”. Afirma, portanto, Jullien: “o yin se condensa enquanto o yang se expande, aquele se “apóia” sobre este para “desabrochar”, e este “obtem” aquele para se “materializar”; e, enquanto um cresce, o outro decresce, sua alternância é regulada. Ao pensar o curso ininterrupto destas fases, a China era levada a pensar não o “tempo”, mas o “processo”” (2001:22). Para Jullien, além desta distinção fundamental e, aparentemente abissal, há outra, de uma ordem igualmente cognitiva, mas mais prática, que incide na suposta preocupação dos chineses pelas coisas da imanência e da “eficiência”, e, nesse ponto,

Jullien e Granet concordam: o pensamento sino-filosófico seria de uma ordem mais prática e menos voltada à retórica típica da tradição ocidental. Para Granet, a noção de yin e yang, que sustenta as tradições filosóficas chinesas como um todo, é filha da necessidade de apontar nos calendários a sucessão dos trabalhos úteis para cada estação: “Essas observações campesinas sobre os hábitos da Natureza podem, sem a ajuda de nenhum esclarecimento de ordem astronômica, indicar perfeitamente aos homens a sucessão dos trabalhos úteis” (1997:90). Com efeito, encontramos no “Tao Te Ching” a exaltação do “necessário” que perpassa a obra como um todo – e talvez, o “necessário” do taoísmo de Lao-Tse, se tenha prolongado na noção de processo e trabalho apontada por Granet e reforçada por Jullien. A própria noção de “não-agir”, encontrada no terceiro capítulo do Tao Te Ching, parece demonstrar que o “não-agir” é simplesmente fazer o “necessário”, levando-nos a perceber que a grande dificuldade deste mundo é, afinal, saber o que é necessário: “*O sábio governa pelo não-agir. E tudo permanece em ordem*” (1988:33). Porém, para saber o que é necessário é também preciso reconhecer a condição de perpétua mutabilidade em que se assentam todas as coisas. Seria como ouvir o “ritmo” do cosmos para dançar conforme a música (inclusive o taoísmo está repleto de expressões como “ouvir o Tao”).

Contudo, a noção de que as coisas são sempre mutáveis está presente, de maneira significativa e bastante óbvia, em grande parte da tradição filosófica ocidental. Vê-se em Heráclito aquilo que Empédocles, Demócrito e Lucrecio vão aprofundar a partir de esquemas específicos: a questão da “mutabilidade” indicada por Heráclito e, simbolizada pelo fogo, parece similar à agregação desgovernada dos quatro elementos de Empédocles e, também, assemelha-se à confusão de partículas promulgadas por Demócrito e, mais tarde, retomadas por Lucrecio em *De Rerum Natura*. Com efeito, tal tradição pode ser associada, também, ao retomar da discussão acerca do tempo retomada por Henri Bergson numa obra filosófica onde estudos de biologia e neurologia se articulam para demonstrar a impossibilidade de observar a “duração do instante”, nos referimos ao livro *Matière et mémoire* (1896). Mas e, ainda assim, à guisa do pensamento de Jullien, restaria o segundo “grau” de alteridade: pois em ambos o pensamento chinês baseia-se, sobretudo, na questão da “eficácia” e da “imanência”.

Pensando como Jullien, Heráclito e Lao-Tse falam de mutabilidade sob duas perspectivas distintas: o primeiro interessa-se sobre a constatação, o segundo sobre a “aplicabilidade” da própria noção de mutabilidade, pois ao descobrir a “engrenagem do

cosmos”, pode-se tentar, com o mesmo, um diálogo eficiente. Dai ser o elemento água, para os taoistas, o emblema maior de sua “doutrina”, afinal, a água “acomoda-se” aos espaços e à geografia; a água, neste caso, opera como a práxis do fogo de Heráclito. Portanto, vê-se o simbolismo da água como grande imagem para representar a disposição dos contrários porque, no caso do taoísmo, há certa urgência em vivenciar o mundo a partir de uma noção de “adequação” ou “acomodação”. Cabe lembrar que certos exercícios específicos do *tai chi chuan*, que decorrem atualmente na região de Wudang, ainda são realizados na água, como se tratasse de um jogo de adaptação do corpo ao “movimento” aparentemente aleatório dos rios (ao sentir o “curso” do rio, é possível acomodar-se ao seu movimento sem desequilibrar o corpo). Quer Heráclito quer os pensadores taoistas recaem no mesmo paradoxo: nada é permanente, porém, a “impermanência” é permanente.

Tal como num “heraclitismo” prático, o taoísmo busca a acomodação aprofundada do sujeito ao transitório estado de coisas a partir do entendimento do “necessário”. A consciência do que é necessário possibilitaria, a sujeito-sábio, dançar “conforme a música”. Certamente, tais idéias, pautadas numa idéia de “acomodação” ao estado de coisas e, no taoísmo, representada pelo “wu-wei”, ou seja, o “não-agir”, podem suscitar inúmeras semelhanças com aspectos filosóficos encontrados na obra de Cossery. Porém, a “não-ação”, compreendida no contexto cultural chinês, implica não numa “ausência” do sujeito, outrossim, em compreender os movimentos da “natureza” para representa-los de maneira corpórea – como se o próprio corpo se constituísse num intérprete fundamental da escuta do Tao (do absoluto, insondável, do misterioso). Em Cossery, trata-se de uma ausência compartilhada entre poucos interpretes. Além disso, Cossery não anseia servir de “exemplo” para os demais, outrossim, para poucos escolhidos. Porém e, sobretudo, a maior diferença incide numa concepção de natureza totalmente distinta: a natureza em Cossery e nos demais “pensadores da divagação”, bem mais gnóstica que taoista, expressa-se na apreciação estética da “piada” e, ou, do patético, enquanto fenômeno que reluz as engrenagens profundas do cosmos. Não há harmonia porque a própria “noção” de harmonia já se constitui num ato de impostura.

Porém, a distância de pensamento promulgada por Jullien e, até certo ponto, por Granet, talvez esteja marcada por um vício, apontando incansavelmente pela antropologia, de construir distâncias maiores do que as que existem de fato. Vimos que a idéia de impermanência e fluxo, cara ao taoísmo, pode ser observada em toda uma

tradição filosófica, normalmente negligenciada, que não se encerra em Heráclito (Clément Rosset dedicou grande parte de sua obra para mostrar a existência de uma tradição filosófica ocidental que remonta a Demócrito e Lucrecio, e outra que remonta a Platão e Aristóteles). Jean François Billeter, ao escrever *Contre François Jullien* (2006), procura ressaltar justamente os excessos de relativismo que acabam por edificar distâncias exageradas e culturalismos excessivos. Ao invés de buscar “universalidades”, numa atitude mais voltada àquilo que fez Claude Lévi-Strauss na Antropologia, Jullien procurou ressaltar particularidades que, para Billeter, nem sempre existem ou, se existem, podem ser devidamente contrapostas a universalidades evidentes: o silêncio que encerra o *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein é o inefável do Tao na mesma proporção que, a impossibilidade de ir de encontro ao “fluxo da natureza”, assemelha-se à ética de Spinoza. Por isso e, sem dúvida, é possível observar elementos do taoísmo na obra de Cossery (tal como o fez Raymond Espinose), porém e, na mesma proporção que é possível observar elementos de Spinoza, já apontados no segundo capítulo deste trabalho e, da mesma forma, elementos da filosofia do “acaso” oriundas da tradição filosófica iniciada por Demócrito e apontadas por Marcel Conche e Clément Rosset. Se Espinose estabelece uma relação acertada com o taoísmo na obra: **Albert Cossery, une éthique de la dérision** (2009), é por existir elementos universais na filosofia taoísta que, inclusive, podem ser encontrados em tradições sapienciais mais próximas à Albert Cossery, ou seja, o próprio cristianismo e o gnosticismo oriundo de terras egípcias.

Apêndice B: Sobre a decisão de Pilatos

Por ter julgado e "condenado" Jesus, mesmo motivado por circunstâncias que fugiam ao seu controle, Pilatos se tornou um personagem de difícil definição. As poucas referências históricas "oficiais" a seu respeito, nomeadamente as escassas declarações acerca de sua conduta política, ajudam a construir uma figura cruel e incontente. Numa carta de Herodes Agripa I, inserida numa obra de Fílon de Alexandria intitulada *Legatio ad Gaium*, encontra-se a descrição de Pilatos como um homem inflexível, oportunista e ganancioso (Winter, 1964). E, muito embora Agripa não tenha sequer estado pessoalmente com Pilatos, terminou por governar a Judeia entre 41 e 44 d.C, fato que lhe possibilitou conhecer a opinião da população acerca de sua conduta política. Outras poucas declarações, encontradas na obra de Flávio Josefo, apenas reforçam a opinião de Agripa acerca da personalidade de Pilatos, acrescentando os adjetivos: presunçoso e "cabeça dura" (idem). Contudo e, além de Pilatos parecer relutante em relação à execução de Jesus, há uma tradição, nomeadamente aquela encontrada no cristianismo copta da Etiópia e, também, em escritos apócrifos como o "Atos de Pilatos", que têm-no como ora como um santo ou como um homem extremamente sábio que fora "tocado" pelo olhar de Jesus. Dada a controvérsia inerente ao "personagem Pilatos", que corresponde às oscilações interpretativas dessa figura a partir de alteridades culturais e temporais específicas, uma vez que Pilatos é "lido" a partir de circunstâncias históricas e geográficas diversas, adentra-se na necessidade de encará-lo como um "mito" e, portanto, repleto de contradições que tornam a narrativa do "prefeito" reatualizável. Diz-se, por autores como Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss e Joseph Campbell, que a força do mito está justamente na abertura interpretativa que suscita – uma mesma narrativa pode ser lida de muitas maneiras. "Que" foi Pilatos? Em termos de representação arquetípica, o que Pilatos pode sugerir? Carrasco irredutível? Homem acorrentado ao dever? Perseguidor

arrependido? Sábio indiferente? Ou pior: interessa e, ou, é possível falar de Pilatos para "além" do encontro com Jesus?

Torna-se difícil encontrar obras extensas, para além de romances e estudos circunstanciais publicados sobretudo em forma de artigos, acerca da figura de Pilatos. Ante o escasso panorama bibliográfico, causado principalmente pela existência de poucas fontes seguras, nos deparamos com raras obras que se tornam referenciais, dentre elas: *Pontius Pilate: Portraits of a Roman Governor* (2003), de Warren Carter, *Pontius Pilate: In History and Interpretation*, escrita por Helen K. Bond (1998), e finalmente, *Pontius Pilate*, escrita por Ann Wroe (1996), que difere das duas primeiras pelos motivos que iremos apontar adiante.

A obra de Carter, sustentada por uma metodologia bastante acomodada aos ditames da crítica literária pós-colonial, discorre sobre os entraves existentes entre a política romana e o discernimento dos judeus acerca da mesma. Ante este quadro, Pilatos é então analisado a partir de cada Evangelho - cada capítulo apresenta sucessivamente o Pilatos de Mateus, Marcos, João e Lucas. Bond procura se ater ao que se pode realmente falar acerca de Pilatos a partir das poucas fontes históricas oficiais, realizando um constante contraponto entre a figura histórica e a figura dos Evangelhos. Wroe, pelo contrário, lança-se numa pesquisa de cunho mais antropológico e literário, permitindo um diálogo constante entre tantos "Pilatos possíveis" que refletem disposições culturais e éticas distintas. Wroe não se limita aos vestígios históricos e às sentenças encontradas nos Evangelhos, outrossim, abre-se para as mais diversas leituras acerca de Pilatos, inclusive àquelas encontradas em romances recentes e na tradição oral de diversas culturas. Pilatos é, afinal, uma figura assente sob a imagética de dilemas e indecisões - personagem quase arquetípico dos "momentos limites" da vida. Permitindo-se à apreciação dos muito Pilatos, Wroe pretende identificar o que está por detrás de suas distintas interpretações, algo que, também, permite observá-lo como figura que convida a um exercício hermêutico e existencial profundo. Com efeito, é este exercício que nos interessa e que, até certo ponto, foi feito neste trabalho.

Wroe, para além de tentar reconstruir uma biografia impossível, exige do leitor a leitura do julgamento de Cristo a partir dos próprios olhos de Pilatos. A obra de Wroe recupera inúmeras interpretações acerca do encontro entre Jesus e Pilatos a partir da seguinte sugestão: tentemos nos distanciar do sofrimento da vítima (Jesus) na intenção de experimentar o sofrimento do executor (Pilatos). Com efeito, é a partir desse exercício que muitas especulações biográficas acerca de Pilatos foram construídas. Ao decorrer

do livro, Wroe apresenta versões mais conhecidas da vida de Pilatos - como àquela em que Pilatos descendia de uma etnia de guerreiros camponeses -, e outras pouco comentadas, como àquela que o governador da Judeia era descendente de bárbaros teutônicos. Mas, não bastasse isso, Wroe segue a especular outros detalhes, tal como: Pilatos tinha apreço por obras de Filosofia? Afinal, ensinamentos estoicos e epicuristas eram relativamente bem disseminados entre os dirigentes do império romano, ademais, dominava a língua dos hebreus? Ou melhor: dominava a língua grega? As razões encontradas por Wroe para realização destes questionamentos incidem no próprio teor em que o diálogo entre Jesus e Pilatos ocorre nos Evangelhos sinópticos. Na verdade, não é possível saber "a verdade" sobre Pilatos, aludindo, inclusive, a uma de suas frases mais memórias: "Perguntou-lhe Pilatos: Que é a verdade? Depois de dizer isto, saiu outra vez para ir ter com os judeus e disse-lhes: Eu não acho nele crime algum." (João 18:38). Mesmo a frase "Que é a verdade?", leva Wroe a questionar se tal preposição não se trata de uma má compreensão da língua grega, ou se, pelo contrário, não se tratava de um profundo questionamento filosófico típico do pirronismo encontrado no Império Romano. Para Wroe, Pilatos parece ser "ver o mundo como Pilatos". Mas, podemos afirmar com certa segurança que, no momento do julgamento, Pilatos era o único com quem Jesus dialogava; o único que tinha "ouvidos" para ouvi-lo: "Todo aquele que é da verdade, ouve a minha voz." (Jo: 18:37).

No Evangelho de Mateus, Jesus se dirige apenas à Pilatos como se apenas ele, em toda multidão, tivesse ouvidos para "ouvir": "*Jesus estava em pé perante o governador; e este assim o interrogou: "És tu o Rei dos Judeus? Respondeu-lhe Jesus: Tu o dizes. Mas enquanto os principais sacerdotes e os anciãos o acusavam, ele nada disse. Então lhe perguntou Pilatos: Não ouves quantas acusações te fazem? Jesus não respondeu sequer uma palavra, de modo que Pilatos muito se maravilhou."* (Mt: 17:11-14). Porém, se Pilatos tivesse "escutado" Jesus na profundidade de quem percebe todo o projeto de redenção, não insistiria, em seguida, para que a população percebesse o equívoco em crucificar um homem inocente: "*Pilatos continuou: Pois que mal fez ele? Mas eles clamavam cada vez mais: Seja crucificado! Vendo Pilatos que nada conseguia, e que ao contrário o tumulto aumentava, mandando vir água, lavou as mãos diante da multidão e declarou: Sou inocente deste sangue, isso é lá convosco."* (Mt: 17: 23-24). Portanto, se de fato Pilatos "ouviu" Jesus, foi na cumplicidade do "momento", ou seja, no compartilhar da bestialidade da canalha, pois caso contrário, ou seja, se Pilatos tivesse consciência do "plano de redenção", não teria insistido que a população

desistisse da execução. No Evangelho de Marcos, tal como no Evangelho de Mateus, Jesus também se dirige exclusivamente à Pilatos: "*Pilatos perguntou-lhe: És tu o Rei dos Judeus? Respondeu Jesus: Tu o dizes. Os principais sacerdotes fizeram-lhe muitas acusações. Pilatos tornou a perguntar-lhe: Nada respondes? vê quantas acusações te fazem. Mas Jesus nada mais respondeu, de modo que Pilatos se admirava.*" (Mc: 15:1-4). Mais uma vez, Pilatos "ouve". No Evangelho de Lucas, as palavras de Jesus são, também, exclusivas à Pilatos. Mesmo ao ser interpelado por Herodes, Jesus permanece em silêncio: "*Herodes, vendo a Jesus, ficou muito contente; pois de longo tempo queria vê-lo, porque tinha ouvido falar a respeito dele; e esperava vê-lo fazer um milagre. Fez-lhe muitas perguntas; mas Jesus nada lhe respondeu.*" (Lc: 13:8-9). Entretanto, ainda no evangelho de Lucas, responde à Pilatos: "*Pilatos perguntou-lhe: És tu o rei dos Judeus? Respondeu-lhe Jesus: Tu o dizes.*" (Lc: 13:3).

No Evangelho de João encontra-se a célebre indagação de Pilatos: "Que é a verdade?", interpretada por Francis Bacon como uma assertiva a situar-se entre o ceticismo e o cinismo. Para Bacon, Pilatos questiona Jesus com certo ar de troça, pois a "verdade", sempre relativa, tem ganas de concretude na boca de Jesus. Após dizer a frase, Pilatos se afasta de Jesus sem esperar qualquer resposta: "*What is truth? said jesting Pilate, and would not stay for an answer.*". Entretanto, Pilatos volta-se para os sacerdotes na certeza de que Jesus é inocente: "*Perguntou-lhe, pois, Pilatos: Logo tu és rei? Respondeu Jesus: Tu dizes que sou rei. Eu para isso nasci e para isso vim ao mundo, a fim de dar testemunho da verdade. Todo aquele que é da verdade, ouve a minha voz. Perguntou-lhe Pilatos: Que é a verdade? Depois de dizer isto, saiu outra vez para ir ter com os judeus e disse-lhes: Eu não acho nele crime algum.*". Bacon interpretou tal gesto como certo desprezo de Pilatos à postura de Jesus, porém, nos demais Evangelhos, Pilatos se "maravilhou" com a atitude de Jesus ante os sacerdotes e a população enfurecida. Como ele poderia estar fazendo troça de um pessoa que admirava? Com efeito, Pilatos poderia estar dizendo: "*Sim, você pode ser a verdade, pois afinal, o que é a verdade?*".

O silêncio de Jesus, negado somente à Pilatos, estrutura um cenário desértico e bastante apropriado à contemplação de um mundo em pedaços - ruínas da impostura por onde a consciência pode perceber o "movimento maravilhoso" do cosmos sob aspectos ordinários e ridículos que, neste caso, estão devidamente expressos na ignorância de uma multidão anônima. Este cenário se faz propício à reflexão e à cumplicidade por criar a sensação de um farol a funcionar no centro da humanidade. Assim, toda uma

geografia necessária para a contemplação, tantas vezes solicitada pelo eremitismo e por demais práticas de ascese comuns do mundo antigo, encontram-se aqui suspensas por certa "tecnologia" da reflexão. Jesus e Pilatos permanecem distantes e bem próximos da humanidade, como numa profunda inversão do "topos" necessário à reflexão. Tal como cria Cossery: a quem vou criticar no meio da floresta?

Tibor Horvath, num artigo intitulado *Why was Jesus Brought to Pilate?* (1969), retoma, inclusive, uma discussão elementar, mas nunca solucionada: por que Jesus foi levado à Pilatos sob a sugestão da crucificação? Só Pilatos poderia crucificá-lo, porém, o que Jesus teria feito para merecer tal castigo? Afinal, a crucificação era um gênero de punição reservado à crimes excessivamente graves e que não correspondiam às supostas transgressões de Jesus. E, ademais, por que Pilatos concederia tal gênero de execução a um "criminoso" que não a merecia? Horvath, ao retomar opiniões de teólogos, acaba por indicar certo mistério em torno da própria participação de Pilatos - isto porque, Pilatos era necessário, mas a crucificação não, ou seja, Horvath não compreende as razões que fazem com que Jesus seja condenado com uma punição tão severa. Em suma, a pena escolhida, indica Horvath, é descompassada com a realidade do delito cometido por Jesus. Tal contexto sugere que o "encontro" entre Jesus e Pilatos parecia mesmo necessário - sendo esse, inclusive, um dos temas centrais de um dos capítulos da obra de Wroe intitulado: *God's Secrets*. Horvath, ao tentar justificar, como muitos já fizeram, as motivações culturais relativas ao comportamento de Jesus que o levaram à crucificação, pressupõe que, de fato, Jesus realizava atos "incríveis" não reservados aos homens: se comportando como um indivíduo que brinca de ser Asclépio. Wroe, tal como Horvath, também associa o alarde em relação à figura de Jesus sob a premissa de que os romanos estavam embebidos de superstições, sobretudo voltadas para curas e questões de saúde, que se relacionavam à figura de Asclépio. Pilatos, talvez participante de tais tradições e superstições romanas, pôde ter observado Jesus como espécie de "semi-deus" legítimo, ao contrário dos inúmeros charlatães existentes em Roma. Ademais, a razão para esse tipo de associação arquetípica incide em certa enfermidade que acometia tanto Pilatos quanto Prócula, sua esposa. Em "Atos de Pilatos", conta-se que o calor excessivo e o clima desértico da Judeia fomentavam crises de enxaqueca intermináveis no imperador, e, ao mesmo tempo, no Evangelho de Mateus, há uma passagem em que a esposa de Pilatos diz ter sonhado com Jesus antes do julgamento: "*Não te envolvas no caso desse justo, porque muito sofri, hoje, em sonhos, por causa dele.*" (Mt, 27:19). Tal contexto, permeado por sonhos e enfermidades também se

coadunam no sentido de construir um cenário de cumplicidades, ou ao menos, de mútuo reconhecimento.

Importa aqui perceber a importância do encontro, que ocorre para além de aspectos legais e pormenores da tradição judaica e romana, ou seja, trata-se de perceber o momento Jesus e Pilatos como "nó" que configura uma espécie de "dobra" ou "farol" existencial que ilumina o espetáculo da condição humana. Importa perceber o paradoxo: ambos se encontraram sem qualquer motivo, ou, pelo contrário, por todo motivo necessário – tal junção de contrários provoca a justa abertura para compreensão da condição humana. Qual a finalidade de se encontrarem? O que há, afinal, por detrás da gratuidade do encontro? Jesus e Pilatos encontraram-se para saudar à vida em sua plenitude: a frenética multidão, gritando com terror e ignorância, sob a própria gratuidade do cosmos. É possível explicar esse "divagar" de todas as coisas? Porque não há nada a ser feito para além de compartilhar esse "irrelevante" que se torna maravilhoso no momento de sua "constatação". Neste caso, a constatação vem num testemunho marcado pela vontade de rir a dois.

Apêndice C: Luciano de Samósata e a divagação

Luciano de Samósata (Samósata, 125 a.C. – Alexandria, 180 a.C) nasceu numa época em que o mundo helênico havia proporcionado a interação de sem número de doutrinas filosóficas que propunham formas e soluções diversas para o “bem viver”. Como tantas vezes explicitado a partir dos trabalhos de Pierre Hadot (1995) e Michel Foucault (2011), tais “doutrinas” ou, escolas de Filosofia, propunham que seus ideários fossem encarnados e postos em prática. Nesta ambiência, onde figuravam muitos sábios convictos da “verdade”, Luciano encontra um *locus* privilegiado para suas observações e, por conseguinte, a impossibilidade de “fazer filosofia” tal como seus contemporâneos faziam – afinal e, se assim o fizesse, não haveria qualquer sentido em dedicar quase toda a sua obra à descrição crítica de um universo de “iluminados”. Ao criticá-los da forma como os criticou, ou seja, com bastante veemência, escárnio e insistência, Luciano se vê obrigado a posicionar-se de maneira distinta, afinal, não pode assumir posicionamentos filosóficos similares aos seus antagonistas. Quando Luciano se debruça sob a imensidão de doutrinas, o mundo já conhece Diógenes (figura bastante popular no mundo grego) e as correntes do ceticismo antigo. Além disso, o mundo acabara de experimentar o próprio surgimento de uma religião “revelada”, o cristianismo. Há, portanto, a noção aguçada de que tudo já foi “dito” – tão bem expresso no livro de Eclesiastes – à espera de ser reexaminada pelo filósofo sírio. Luciano se apresenta, ao lado de Aristófanes (que assistiu o início da expansão desenfreada de doutrinas), como um sujeito atento a esse estado de coisas. E Luciano, ao invés de lançar mais um “contributo” ao universo de discussões, percebe toda essa produção filosófica como um “enquanto”: a vida é fazer algo enquanto a morte chega. Sendo a vida a espera pela morte, poderia se inferir daí um hedonismo fácil e sem arestas, porém, a "espera", sendo tudo que nos resta, deve ser lapidada e cuidada como um tesouro. Essa espera, por onde discorre nossas digressões e mesquinhasias, são o justo momento do milagre da vida e, por isso, exige uma atenção especial. Tudo se desvela como um "enquanto" repleto de divagações. E, se tudo é esse "enquanto", não há porque

esperar mais do que isso das coisas. Espera-se muito dos ofícios e das posições sociais por esquecer que, ambos, são apenas esse "enquanto".

Há um movimento de “inversão” no trabalho de Luciano que é preciso destacar. Certamente, ao perceber tal movimento, vislumbramos o precioso contributo do filósofo sírio para o que chamamos de uma “ética da divagação”. Entretanto, as apreciações correntes acerca do trabalho de Luciano limitam-no a descrevê-lo como um retórico afeito a exercícios céticos revestidos de escárnio e, também, ao vício de alardear o absurdo inerente a qualquer busca pela verdade. Ou então, descrevem Luciano como um cético e niilista radical. Inclusive, há em alemão o próprio termo *lucianisch*, para designar um tipo pobre de filosofia. Termo este usado amplamente pelo filósofo Gotthold Lessing. A pesquisadora Charlotte Coulombeau traduziu o termo em francês por *esprits luciens*: “*Nous créons ce néologisme pour rendre l’allemand lucianisch : rappelant l’esprit du philosophe Lucien, en effet connu pour son esprit railleur et la verve de ses dialogues satiriques. Alliant scepticisme et sophistique, renouvelant les formes littéraires de façon éblouissante tout autant que parfaitement maîtrisée, sa pensée fut pourtant jugée par beaucoup, dans des critiques dont Lessing se fait ici l’écho, n’être en revanche qu’un piètre philosophe se contentant de compiler quelques leçons cyniques avec un vague épicurisme.*” (Coulombeau In: Lessing, 2003). Ou então, muitos vislumbram a obra de Luciano como um gesto anárquico e singular contra toda verdade. É a guisa desta impressão que o filólogo português Custódio Maguejo afirma: “A este respeito, sugere-se a leitura do Hermotimo, obra dum niilismo verdadeiramente perturbador dado a variedade das correntes filosóficas, e ainda devido ao tempo e esforço necessários a uma séria apreciação de cada uma, o homem, por mais que se esforce, não pode atingir a verdade” (1997:11). Há, todavia, alguns trabalhos que observam em Luciano uma disposição filosófica original e bastante intensa – algo que, afinal, distancia-o das tentativas de reduzir-lhe à condição de prosador satírico.

Alain Billault, num artigo intitulado *Lucien et la parole de eireonstance* (1997), observa em Luciano certa disposição ético-filosófica diversa das apreciações normalmente impostas sobre sua obra. Billault vê em Luciano um "tradutor" da verdade por conseguir filtrá-la para o momento certo: a verdadeira retórica é aquela que traduz o ambiente num ato revelatório de cunho quase religioso. Nesse sentido, Billault percebe Luciano como indivíduo capaz de associar a verdade universal e atemporal à

especificidade do momento histórico e cultural - bem próximo daquela atitude, exigida por Luigi Pareyson, que procura aceder à verdade a partir de uma interpretação pessoal não descurada do apreço pelo universal. Para além de Billault, Peter Sloterdijk apresenta-nos um Luciano que vai além do chamado "lucianismo", propondo inclusive a idéia de observar a figura de Luciano como uma espécie de arquétipo do cinismo: "*On our tour we also encounter literary figures who can be used to demonstrate archetypal features of cynical consciousness. Only the first two we find exhibited here—both figures of antiquity—actually lived: Diogenes of Sinope, the ancestral father of the species, and Lucian of Samosata on the Euphrates.*" (1987: 155). Entretanto, por que Sloterdijk o concebe de tal forma? Ora, Luciano é, para Sloterdijk, aquele que afunila as idéias de Diógenes numa intensidade incalculável: pois Diógenes zombava dos eruditos sob a égide de um conhecimento bruto, e Luciano, por sua vez, zomba dos brutos (mendigos, vagabundos e profetas desprendidos) fazendo uso de uma retórica de teor institucional, construída no seio da cultura (building), porém, sem se esquecer de fazer troça aos retóricos "bem formados" que conseguem, com a falsa palavra, elogiar até mesmo a beleza duma mosca. Tal postura parece edificar uma forma espiralada de perceber todo conhecimento: "*If the kynics are the world despisers of their epoch, Lucian is the despiser of the despisers, the moralist of the moralists. Himself all too well versed in such matters, he recognizes in his adversaries the tendency to supercilious, naive, pompous, gushing fanaticism, in which vanity and masochistic martyrlike characteristics may have played a role. This gives Lucian's satire its psychological background.*" (idem: 172). Entretanto, embora apontando a relevância da postura filosófica de Luciano, elencando-o como um modelo arquetípico universal que serviu de alicerce para toda uma tradição de criticismo e cinismo, seja na arte seja na filosofia, Sloterdijk, ao mesmo tempo tem-no como uma espécie de último exemplar do romano altamente instruído que observa, com imensa desprezo, um conjunto de movimentos místicos e religiosos sedentos por aprovação popular, mas desacompanhados de densidade. O misticismo que vem do oriente à comover multidões seria, para o Luciano de Sloterdijk, tão frouxo quanto os próprios exercícios da palavra encontrada entre os romanos. Não há nada além disso: os homens buscam fama e reconhecimento, no mais, tudo é retórica - e, tudo é retórica na mesma instância que, para um cético, tudo é incerto. O cínico e o cristão, supostamente desprendidos, buscam aceitação na mesma proporção que os grandes oradores romanos: "*The same Peregrinus had decided to burn himself publicly on a large pyre in order to give the world the*

spectacle of a tragic and heroic voluntary death, thereby increasing the stature of his sect and, as Lucian emphasizes, satisfying his own aspirations for fame." (idem:171). Porém, embora paradigmático, o Luciano de Sloterdijk reduz-se, até certo ponto, ao satírico ácido, talentoso e inspirador - sim, mas excessivamente paradigmático. Urge apontar que Sloterdijk, tal como muitos historiadores da filosofia, percebe Luciano como um cínico pela razão óbvia da própria admiração que o filósofo sírio expunha por Diógenes - sobretudo por ser a figura de Diógenes uma espécie de "Sócrates platônico" na obra de Luciano intitulada Diálogo dos Mortos (ainda que Menipo represente o principal protagonista das historietas ali elencadas).

Como dito anteriormente, as apreciações de Billault e Sloterdijk acerca da "obra" de Luciano são bem incomuns. Claro, não se trata aqui de uma discussão acerca da importância de sua obra, pois a produção lucianesca é sempre apreciada, mesmo entre àqueles que a concebem apenas como simples exercício de literatura, por questões diversas - ainda que essas últimas se refiram ao aparato documentação que a obra de Luciano possa fornecer. Quer Billault quer Sloterdijk, percebem certa disposição ético-filosófica mais intensa na obra de Luciano - algo distante de bruta acidez, pautada numa retórica da desconstrução, que pretende mais falar para quem "tem ouvidos" que formar rebanho de seguidores e, ou, construir uma plateia satisfeita pelo riso.

Por vezes Luciano é tratado como um retórico extremamente ácido, como uma espécie de Sofista a flertar com uma postura à Aristófanos, noutras, é lido como um trocista a vivenciar uma atividade extremamente lúdica, tal como um "animador" de salões, e, por fim, como uma espécie de "Voltaire" da antiguidade: delator de mitos nefastos e histórias mentirosas. Contudo, a profundidade da obra de Luciano incide na própria postura do autor ante um mundo a beira do desencanto, pois a cultura helênica, agora em ruínas em conjunto com o Império Romano, oferecia um mundo em colapso, e concomitante esta ambiência de coisas, Luciano oferecia o seguinte contraponto, bem próximo àquele de Pilatos: afinal, o que não é credice? O que não é superstição? Afinal, que é a verdade? E, o salto mais importante e relevante de sua obra nos leva ao seguinte ponto: e por que o incômodo de não haver verdade? Para Sloterdijk, o peregrino de Luciano oferece o percurso emblemático de um criminoso, porém, um percurso comum, demasiadamente comum - tão universal quanto o próprio caminho da crucificação. Não há saída para os homens para além de, inevitavelmente, acreditarem

.

em algo e se contradizerem em seguida. O peregrino de Luciano parece por vezes cínico, como Diógenes, ou um cristão do início do século.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Adams
Scott, 31, 300, 301, 302, 303, 307,
309, 417
- Aires
Matias, 26, 56, 66, 353, 373, 375,
395, 417
- Anaximandro, XIX, 354, 384, 385, 386,
387, 388, 390, 424
- Andrade
Oswald, 67, 401, 402, 412, 413, 417
- Arendt
Hannah, XVIII, 243, 246, 247, 295,
296, 297, 298, 299, 310, 405, 418
- Aristófanés, 26, 222, 235, 246, 247,
250, 251, 255, 256, 257, 258, 259,
267, 278, 279, 299, 356, 390, 445,
448
- Aristóteles, XVIII, 175, 176, 180, 235,
238, 239, 246, 248, 252, 260, 264,
265, 275, 276, 334, 386, 438
- Atlan
Henri, 223
- Avicena, 172, 356
- Bachelard
Gaston, 29, 62, 63, 142, 244, 363
- Balme
Maurice, 249, 251, 418
- Baudelaire
Charles, 24, 57, 68, 108, 136, 137,
159, 179, 189, 336, 347, 418, 432
- Beckett
Samuel, 38, 55, 149, 196
- Blanchot
Maurice, 29, 418
- Bloch
Marc, 242, 273, 418
- Breton
André, 128
- Bukowski
Charles, 78
- Camus
Albert, 54, 100, 105, 137, 139, 141,
142, 144, 145, 149, 150, 168, 170,
174, 177, 180, 186, 196, 198, 199,
234, 332, 399, 419, 431
- Cícero, 173
- Cioran
Emil, 29, 44, 45, 79, 80, 105, 116,
149, 150, 159, 181, 186, 207, 360,
361, 362, 365, 381, 384, 386, 389,
390, 393, 394, 413, 420
- Clifford
James, 45, 46, 47, 68, 240, 243, 416,
420, 423
- Conche
Marcel, 43, 164, 166, 181, 182, 183,
186, 198, 200, 222, 223, 224, 235,
368, 389, 420, 438
- Cossery
Albert, V, VII, IX, XVII, XVIII,
XIX, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28,
29, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 38, 39,
40, 41, 42, 43, 44, 52, 53, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 64, 67, 68, 69,
70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88,
89, 90, 92, 93, 95, 97, 98, 100, 103,
104, 105, 107, 108, 109, 111, 112,
113, 114, 115, 116, 120, 122, 123,
124, 125, 126, 128, 129, 130, 131,
132, 133, 134, 135, 136, 137, 138,
139, 140, 141, 142, 143, 144, 145,
146, 147, 148, 149, 150, 151, 152,
153, 154, 155, 157, 158, 159, 160,
161, 162, 163, 164, 165, 166, 167,
168, 170, 171, 172, 173, 174, 175,
176, 177, 178, 179, 180, 181, 183,
184, 185, 186, 187, 188, 189, 190,

- 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197,
198, 199, 200, 201, 202, 203, 206,
207, 208, 210, 214, 216, 217, 218,
221, 223, 224, 226, 228, 229, 230,
231, 233, 234, 235, 237, 246, 247,
251, 267, 269, 273, 283, 291, 296,
304, 305, 306, 307, 308, 309, 310,
311, 312, 313, 314, 315, 317, 318,
320, 323, 324, 325, 328, 330, 331,
332, 335, 338, 339, 342, 343, 346,
347, 348, 351, 353, 356, 365, 368,
370, 373, 374, 375, 377, 378, 379,
380, 381, 382, 384, 386, 388, 390,
399, 400, 401, 402, 403, 404, 405,
406, 407, 408, 409, 410, 411, 412,
413, 414, 415, 416, 419, 420, 421,
422, 423, 424, 425, 427, 430, 432,
433, 435, 437, 438, 443
- Darwin
Charles, 124, 225, 270
- Dawkins
Richard, 225
- Derrida
Jacques, 47, 51, 330, 421
- Detienne
Marcel, 247, 263, 269, 270, 271
- Diógenes, 42, 44, 56, 57, 70, 72, 80,
156, 163, 169, 170, 176, 179, 197,
198, 237, 261, 337, 354, 355, 403,
429, 445, 447, 449
- Dostoiévski
Fiódor, 23, 32, 54, 130, 134, 188,
340, 399, 430
- Durand
Gilbert, 43, 62, 63, 194, 223, 253,
292, 404, 421
- Durrell
Lawrence, 21, 126, 148, 149, 150,
171, 172, 422
- Dussel
Enrique, 179, 192
- Eibesfeldt
Eibl, 222, 224, 225
- El Telmistani
Kamel, 138
- Empédocles, 182, 183, 241, 436
- Epiteto, 355
- Espinose
Raymond, 22, 25, 26, 27, 28, 56, 144,
162, 199, 312, 320, 422, 438
- Fernandes
Millôr, 338, 418
- Foster
George, 244, 423
- Foucault
Michel, 22, 33, 44, 47, 48, 49, 52, 58,
71, 73, 74, 75, 79, 155, 175, 196,
197, 227, 235, 237, 262, 278, 330,
339, 423, 424, 445
- Freire
Paulo, 179, 192
- Gadamer
Hans-Georg, 29, 43, 45, 58, 60, 61,
62, 63, 64, 65, 68, 423
- Genet
Jean, 72, 78, 100, 137, 149, 150, 172,
344, 417, 423
- Ginsberg
Allen, 133
- Goldoni
Carlo, 280
- Gontcharóv
Ivan, 197, 423
- Gore
Martin, 252
- Granet
Marcel, 424, 435, 436, 437
- Hadot
Pierre, 22, 58, 71, 155, 235, 236, 237,
243, 278, 354, 404, 424, 445
- Harris
Frank, 391, 392, 424
- Hegel
Georg Wilhelm Friedrich, 51, 75,
110, 169, 181, 186, 224, 230, 232,
283, 284, 285, 286, 287, 288, 289,
290, 291, 292, 295, 298, 299, 314,
315, 329, 332, 339, 340, 341, 358,
383, 397, 424
- Heidegger
Martin, 63, 64, 65, 66, 174, 175, 181,
241, 385, 386, 387, 393, 395, 396,
397, 399, 424
- Hénaff
Marcel, XVIII, 260, 264, 265, 424
- Henein
Georges, 21, 88, 127, 128, 130, 138,
139, 148
- Henriques
Júlio, 23, 132, 424

- Heráclito, 49, 162, 181, 182, 200, 210, 211, 328, 334, 342, 354, 424, 436, 438
- Herder
Johann Gottfried, 60, 338, 342, 347, 424
- Hesíodo, 235, 239, 243, 244, 250, 252, 253, 254, 255, 266, 267, 279, 296, 297, 385
- Hobsbawm
Eric, 123, 124
- Holanda
Sérgio Buarque, 401, 412, 413, 415, 424
- Hourani
Albert, 37, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 424, 425
- Hoyet
Marie-José, 425
- Huizinga
Johan, 61, 425
- Hume
David, 66, 187, 223, 340, 362, 425
- Husayn
Taha, 121, 122, 123, 129
- Istrati
Pavel, 149, 198, 425
- Jabbour
Zahida, 128, 140
- Jabès
Edmond, 128, 130, 422
- Johnson
Samuel, 425
- Jonas
Hans, 30, 174, 184, 306, 425
- Joyce
James, 22, 38
- Jullien
François, 425, 435, 436, 437, 438
- Jünger
Ernest, 229, 283, 284, 292, 293, 294, 299, 312, 410, 411, 425
- Kant
Immanuel, 78, 79, 332, 337, 339, 341, 348
- Kerényi
Karl, 260, 292
- Kierkegaard
Søren, 30, 43, 51, 75, 163, 168, 169, 170, 181, 184, 185, 347, 393, 396, 425, 426
- Kleist
Heinrich Wilhelm von, 331, 332, 426
- Kojève
Alexandre, 285, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 397, 426
- Kosinski
Jerzy, 216, 218
- Lacarrière
Jacques, 164, 426
- Lafargue
Paul, 174, 241, 246, 247, 426
- Latour
Bruno, 44, 162, 293, 426
- Le Goff
Jacques, 242, 270, 271, 272, 420, 426
- Leenhardt
Maurice, 45, 46, 47, 420
- Leloup
Jean-Yves, 404, 426
- Lévinas
Emmanuel, 30, 174, 184, 234, 306, 426
- Lévi-Strauss
Claude, 46, 51, 62, 63, 175, 242, 252, 438, 439
- Luciano de Samósata, V, IX, XIX, 26, 28, 33, 44, 55, 56, 57, 59, 67, 169, 170, 197, 202, 206, 207, 214, 236, 261, 329, 342, 347, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 377, 378, 380, 381, 387, 388, 390, 401, 407, 408, 414, 416, 427, 445, 446, 447, 448, 449
- Maffesoli
Michel, 153, 427
- Mahfouz
Naguib, 53, 90, 120, 122, 130, 148, 150, 191, 427
- Malevitch
Kazemir, 227, 228
- Malinowski
Bronislaw, 45, 46, 240, 243, 244, 383
- Marcel
Gabriel, XVIII, 38, 43, 62, 75, 166, 181, 182, 183, 186, 198, 222, 235,

- 260, 262, 269, 270, 332, 339, 344,
345, 346, 348, 368, 383, 420, 427,
435, 438
- Marx
Karl, XVIII, 241, 295, 296, 297, 332,
357, 365
- Massignon
Louis, 305, 427
- Mazzone-Clementi
Carlo, 279, 427
- Melville
Herman, 31, 275, 396, 409, 410, 427,
428
- Meslier
Jean, 274, 341, 428
- Meyer
Michel, 230, 259, 312, 314, 428
- Michelstaedter
Carlo, V, VII, IX, 32, 56, 67, 202,
208, 210, 211, 212, 213, 214, 267,
338, 342, 347, 356, 358, 363, 368,
380, 381, 382, 384, 385, 389, 393,
396, 408, 428
- Midgley
Mary, 215, 222, 223, 224, 225, 342,
428
- Miller
Henry, 21, 78, 109, 114, 130, 131,
133, 139, 140, 141, 149, 160, 255,
299, 300, 428
- Morin
Edgar, 223
- Motto
Anna, 242, 245, 246, 247, 429
- Nassar
Gamel Abdel, 129
- Navia
Luis, 197, 237, 261, 429
- Nietzsche, 72, 80, 131, 134, 164, 166,
178, 181, 183, 222, 241, 271, 291,
328, 337, 338, 357, 386, 389, 429
Friedrich, 357, 358
- Nightingale
Andrea, 175, 176, 217, 242, 248, 263,
278, 429
- Onfray
Michel, 44, 45, 47, 48, 51, 80, 81, 82,
163, 170, 198, 261, 329, 330, 337,
429
- Orwell
George, 175, 430
- Pareyson
Luigi, 32, 43, 54, 63, 64, 75, 203,
216, 217, 328, 331, 338, 342, 347,
348, 382, 399, 430, 447
- Parris
David, 22, 26, 28, 52, 54, 55, 59, 430
- Petrônio, 257, 430
- Pitágoras, 175, 176, 261, 334, 352
- Pitigrilli (Dino Segre), V, VII, IX, 155,
156, 157, 158, 159, 206, 211, 353,
356, 368, 408, 431
- Platão, XVIII, 30, 44, 156, 163, 170,
175, 182, 217, 221, 235, 237, 238,
240, 241, 243, 247, 248, 249, 250,
251, 252, 254, 260, 262, 263, 264,
265, 266, 267, 275, 278, 295, 334,
335, 354, 364, 386, 403, 430, 431,
438
- Plauto, 247, 257, 258, 266, 278, 280,
430
- Plutarco, 44, 239, 431
- Prado
Paulo, 402, 403
- Prigogine
Ilya, 223
- Proust
Marcel, 38, 47
- Ricœur
Paul, 29, 43, 59, 62, 339, 344, 425,
427, 431
- Rida
Rashid, 121
- Rosset
Clément, 43, 45, 47, 48, 134, 156,
157, 158, 159, 161, 164, 165, 166,
181, 182, 183, 186, 187, 198, 207,
222, 223, 224, 235, 241, 253, 340,
341, 368, 386, 389, 431, 438
- Rumi, 57, 158, 431
- Sábato
Ernesto, 432
- Sanches
Francisco, 26, 56, 353, 364, 365, 432
- Sartre
Jean-Paul, 50, 141, 144, 149, 170,
174, 175, 176, 180, 196, 198, 199,
234, 240, 332, 339, 344, 348, 392,
432
- Seinfeld

- Jerry, 31, 255, 300, 303, 304
Séneca, 59, 173, 222, 245, 257, 259,
265, 278, 432
Sissa
Giulia, 269, 270
Sourdel
Dominique, 117, 118, 122, 432
Stanislávski
Constantin, 31, 232, 281, 282, 283,
289, 290, 295, 298, 432
Tales, 175, 176, 185, 422
Tarkovski
Andrei, 351, 383
Tchekhov
Anton, 281, 282, 393, 394
Todorov
Tzvetan, 105, 135, 174, 175, 179,
240, 242, 433
Vaneigem
Raoul, 337, 433
Veblen
Thorstein, 231, 232, 249, 433
Vernant
Jean-Pierre, 242, 243, 244, 246, 247,
251, 252, 253, 254, 257, 263, 385,
433
Vian
Boris, 133, 141, 144, 149, 150, 160,
170, 176, 196, 228, 426
Virilio
Paul, 433
Voltaire, 29, 57, 68, 78, 81, 125, 131,
142, 147, 178, 199, 240, 304, 305,
420, 448
Vrettos
Theodore, 124, 126, 433
Whitman
Walt, 133
Wittgenstein
Ludwig, 72, 362, 383, 399, 433, 438
Woolf
Virginia, 38
Xenofonte, 237, 238, 239, 252
Youname
Ramsès, 138