

A Preguiça e a Filosofia

Ronie Aleksandro Teles da Silveira (Org.)



Em função de um dos objetivos restritos dessa obra, considere apenas que no Brasil nos encontramos em uma situação distinta do recuo gradual de tudo o que é metafísico, típica da instrumentalização técnica do mundo ocidental. Mas isso também não significa que por aqui se cultive a Metafísica com um zelo todo especial. O que quero dizer é que no Brasil a dimensão metafísica da cultura não se desconectou de uma dimensão prosaica do mundo ou, se preferirmos, os fatos não se desvincularam dos valores, a verdade da ilusão, a natureza dos homens, a indústria da estética etc. Se esse estado de indistinção entre essas dimensões da vida não provocou o descrédito da Metafísica – como no ocidente democrático – ele também não gerou condições para seu cultivo como um ramo específico do conhecimento filosófico. Assim, se por um lado existem certas condições culturais brasileiras propícias a noções metafísicas, por outro, isso não implica um impulso para a consolidação desse ramo filosófico especializado de investigação.



A Preguiça e a Filosofia

Comitê Editorial da



Série
filosofia
brasileira
e latino-americana

Aldir Araújo Carvalho Filho (UFMA)

Dante Ramaglia (UNCUYO - Argentina)

Yamandú Acosta (UDELAR - Uruguai)

Fernando Vergara Henríquez (Universidad Católica Silva Henríquez – Chile)

Gilberto Mendonça Teles (PUC-RJ)

Márcio José Silveira Lima (UFSB)

Marcos Carvalho Lopes (UNILAB)

Rafael Hadock-Lobo (UFRJ)

Renato Nogueira (UFRRJ)

Ronie Alessandro Teles da Silveira (UFSB)

Susana de Castro (UFRJ)

Charles Feitosa (UNIRIO)

Wanderson Flor Nascimento (UNB)

Ivan Melo (UNILAB)

Sérgio Schaefer (UNISC)

A Preguiça e a Filosofia

Organizador:

Ronie Alessandro Teles da Silveira



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia Brasileira e Latino-Americana - 9

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SILVEIRA, Ronie Alexsandro Teles da (Orgs.)

A preguiça e a filosofia [recurso eletrônico] / Ronie Alexsandro Teles da Silveira (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

213 p.

ISBN - 978-85-5696-550-9

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Preguiça; 3. Ronie Alexsandro Teles da Silveira; 4. Ensaio; 5. Filosofia Brasileira; I. Título II. Série

CDD: 199

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia Brasileira

199

Sumário

1.....	9
Preguiça Brasileira e Perfeição	
Ronie Alessandro Teles da Silveira	
2.....	33
Na Preguiça, no Progresso: um dilema do Brasil	
Pedro Duarte	
3.....	53
A Preguiça como Virtude Brasileira	
Francisco José da Silva	
4.....	65
A Preguiça Cética de Vilém Flusser	
Gustavo Bernardo	
5.....	79
Tristeza de Coração ou Vereda para o Encontro de Deus? A preguiça como posição filosófica	
Leandro Gaffo	
6.....	115
Boêmia Literária e o Modernismo Brasileiro	
João Coviello	
7.....	147
A Preguiça como Revolta: uma resposta à educação fabril	
Luana Manzione Ribeiro	
8.....	165
Sobre o Tempo da Sabedoria e o Tempo do Trabalho: Breves Considerações sobre o Conceito de Ócio na Antiguidade e nos Tempos Modernos	
Karla Samara dos Santos Sousa; Glício Freire de Andrade Júnior	
9.....	195
Preguiça de Filosofia	
Ronie Alessandro Teles da Silveira	

Preguiça Brasileira e Perfeição

Ronie Aleksandro Teles da Silveira

1.O Brasil e a metafísica

A Metafísica é um ramo da atividade filosófica que tem sido objeto de descrédito, pelo menos nos últimos 200 anos. Isso certamente se deve ao fato de que a cultura ocidental tenha enveredado em direção a uma crescente eliminação de qualquer sentido transcendente. É inegável que esse processo está ligado ao predomínio cultural da ciência e, mais genericamente, de racionalização da vida. Essas forças culturais requerem que qualquer sentido *profundo* recue para a esfera privada, em que pode sobreviver sem aparentes contradições com o entorno. Para instrumentalizar plenamente a natureza – que é o objetivo da técnica - é necessário que ela seja destituída de um sentido próprio e assuma a condição de um sistema plenamente neutro. Por isso, todo valor tem de ser segredado em alguma dimensão da vida que não a natureza, agora reduzida ao conjunto de todos os fatos (SILVEIRA, 2013).

Pode parecer, assim, que a tentativa esboçada aqui de tratar metafisicamente da preguiça vai contra a maré do que tem predominado no ocidente cultural e filosófico. Nesse contexto, minha iniciativa de propor uma metafísica da indolência poderia ser entendida como uma tentativa de restauração de um passado já ultrapassado, uma daquelas tantas manifestações de saudosismo. Mas não se trata aqui de visar à restauração do passado.

O Brasil não faz parte do ocidente. Pelo menos não do modo como o próprio ocidente compreende a si mesmo. O Brasil faz parte do ocidente, guardadas as devidas ressalvas sobre seu direito de inserir-se aí do seu próprio jeito manhoso (SILVEIRA, 2015). Assim, ele nem parece estar trilhando aquele caminho da eliminação gradativa da transcendência nem tem suprimido significativamente a dimensão metafísica da vida – processos típicos da racionalização da vida em curso no ocidente democrático e desenvolvido.

Um exemplo ilustrativo dessa situação atípica do nosso país, com relação à tendência predominante no ocidente, é a criação de uma nova religião brasileira em pleno Século XX: a Umbanda (SILVEIRA e LOPES, 2016). Esse fato é obviamente incompatível com um processo cultural de descarte da transcendência e deveria nos obrigar a olhar com mais cuidado para a relação que estabelecemos com o Cristianismo e com sua filha democrática, dois dos principais pilares do mundo ocidental.

Em função dos objetivos restritos desse capítulo, considere apenas que no Brasil nos encontramos em uma situação distinta do recuo gradual de tudo o que é metafísico, típica da instrumentalização técnica do mundo ocidental. Mas isso também não significa que por aqui se cultive a Metafísica com um zelo todo especial. O que quero dizer é que no Brasil a dimensão metafísica da cultura não se desconectou de uma dimensão prosaica do mundo ou, se preferirmos, os fatos não se desvincularam dos valores, a verdade da ilusão, a natureza dos homens, a indústria da estética etc. Se esse estado de indistinção entre essas dimensões da vida não provocou o descrédito da Metafísica – como no ocidente democrático - ele também não gerou condições para seu cultivo como um ramo específico do conhecimento filosófico. Assim, se por um lado existem certas condições culturais brasileiras propícias a noções metafísicas, por outro, isso não implica um impulso para a consolidação desse ramo filosófico especializado de investigação.

O que nossa cultura propicia é mesmo um panorama cultural em que não se pode discernir com clareza, da totalidade de nossa

experiência, os componentes metafísicos dos prosaicos ou fatuais. A esse respeito, cito outro exemplo recente bastante significativo. O Superior Tribunal de Justiça estabeleceu jurisprudência em que a ameaça espiritual é considerado um crime no Brasil (AFFONSO e YONEYDA, 2017). Ou seja, se reconhece juridicamente o impacto provocado em nossas vidas por significados metafísicos manipulados pela má intenção de outras pessoas. Logo, para todos os efeitos, se trata de referendar juridicamente a presença desses valores metafísicos como elementos concretos da vida brasileira. Se eles podem causar danos passíveis de indenização é porque existem.

Nesse sentido, uma discussão filosófica sobre a preguiça brasileira não poderia eliminar seu significado transcendente sob pena de falseá-la, já que ela é um de seus componentes culturais. Trata-se, então, de adotarmos aqui um procedimento que percebe a necessidade de flexibilizar o discurso em função da constituição de seu objeto, uma forma de prudência epistemológica já recomendada por Aristóteles (1985) – o que garante, no mínimo, a antiguidade do erro. É essa prudência que exige a atenção para os aspectos metafísicos da preguiça. Se tudo no Brasil possui características metafísicas, então a preguiça é apenas um caso particular dessa situação. Aqui não estamos sendo conduzidos à metafísica pelo conteúdo da preguiça (LESSA, 2012) propriamente dita e sim pelo conteúdo do Brasil.

Para ser um pouco mais específico, considere que a preguiça afirma uma dimensão temporal distinta da habitual – certamente mais estendida. Poderíamos até afirmar que o esclarecimento do conceito de *preguiça* envolve a caracterização de uma temporalidade diferente da convencional. Assim, destacarei nesse capítulo o fato de que a preguiça constitui-se como uma alternativa existencial, como um modo de ser que não compartilha da lógica temporal tradicional do ocidente cristão e nem se deixa disciplinar por ela. João Cabral percebeu a implicação existencial e temporal da preguiça no futebol praticado por Ademir da Guia:

Ademir impõe com seu jogo
O ritmo do chumbo (e o peso)
Da lesma, da câmara lenta,
Do homem dentro do pesadelo
Ritmo líquido se infiltrando
No adversário, grosso, de dentro,
Impondo-lhe o que ele deseja,
Mandando nele, apodrecendo-o.
(João Cabral, 2011, p. 1)

Nesse sentido, a preguiça de Ademir não diz respeito somente a um estilo particular de jogar futebol. Seu ritmo indolente de ação atingia seu adversário por dentro, corroía o tempo da experiência habitual e subvertia o substrato temporal em que os adversários se moviam. Dessa forma, a mera presença da preguiça é uma espécie de veneno que contamina o entorno temporal e o corrói. Enquanto afirma a si mesma, ela destrói todos os demais ritmos da existência. Só uma metafísica pode auxiliar a compreender essa batalha entre temporalidades, esse choque de mundos distintos.

2. Jeca Tatu

As relações entre o Brasil e a preguiça estão presentes em toda iniciativa de se compreender o país. Difícil seria indicar sua ausência em qualquer discurso que pretenda apreender o que temos sido. Interpretar o Brasil envolve ajustar as contas com a preguiça. Mesmo quando hipoteticamente se entende que ela não é uma característica nacional, ainda assim a mentalidade predominante exige que se opere claramente tal recusa de modo a separá-la do que somos. E se uma negação se faz necessária, é justamente porque o sistema de crenças vigente atrela a preguiça ao Brasil.

Tudo indica que há nas crenças difundidas acerca do Brasil algo que o conecta intimamente com a indolência, a ineficiência e a lentidão dos movimentos. Talvez tenha sido em função da particular formação da população, do processo de escravidão que marcou

negativamente o valor do trabalho, talvez em função do clima tropical (BARBATO, 2016), o fato é que o Brasil e a preguiça possuem efetivamente elementos em comum.

Visando identificá-los, tomarei como guias narrativos dois autores brasileiros que expressam posições diferentes com respeito à preguiça: Monteiro Lobato e Mário de Andrade. Considero que o personagem “Jeca Tatu” de Lobato (1975) corresponde ao ponto de vista crítico tradicional sobre nossa lentidão existencial. Nesse caso, trata-se claramente de um juízo negativo com relação ao comportamento dos brasileiros, representado pela figura do caboclo do interior paulista. Desse ponto de vista, não só o Jeca constitui-se em problema, como a solução desejada implica em que ele deixe de ser o que é.

De fato, para Lobato, o Jeca expressa uma espécie de falta de disposição da cultura brasileira para aquilo que ele entendia dever ser o centro da atenção de todos: o progresso. Observe que o progresso coletivo do país é o resultado da assimilação psicológica de um espírito pessoal também progressista. Ou seja, Lobato requer que o Jeca se envolva em alguma estratégia de aperfeiçoamento pessoal, se levante de sua hierática imobilidade – já que ele está sempre de cócoras, pitando um palheiro e matutando – e se coloque em marcha para algum lugar. Que ele se disponha a seguir “em direção a algo que se supõe melhor” (JASMIN, 2012, p. 453) equivale ao seu ingresso em uma efetiva experiência de progresso.

Com isso já obtemos algum esclarecimento ligado à preguiça: que ela é basicamente uma situação existencial que não exige uma orientação, que não visa um objetivo distante que se deseja alcançar. Ou seja, o preguiçoso não tensiona sua vida em direção a um futuro desejável, ele deixa-se estar no aqui e no agora. Ele quer estar onde e quando está, do jeito que está. A preguiça é o apaziguamento do desejo e a calma da história.

Embora o personagem Jeca Tatu apareça somente na segunda edição do livro *Urupês* e em seus dois últimos contos, seu acréscimo não destoa completamente do miolo do livro. Afinal, tratam-se de

histórias ligadas ao mundo rural brasileiro. O que parece novidade é o tom crítico adotado por Lobato nesses dois últimos textos relativos ao Jeca na segunda edição: *Velha Praga* e *Urupês*.

O Jeca Tatu é, para Lobato (1975, p. 140), “um parasita, um piolho da terra” que dilapida a natureza por onde quer que passe. Ele é um “semi-nomade, inadaptável à civilização” sempre envolvido “numa rotina de pedra” e que “recua para não adaptar-se”, continuando sempre sua “obra de esterilização” (p. 141) em outra parte. A esterilização a que se refere Lobato diz respeito à promoção da exaustão do solo causada pelos incêndios provocados pelo Jeca para o plantio. Trata-se de uma técnica produtiva típica de sistemas agrícolas florestais (MAZOYER e ROUDART, 2010) ainda utilizada em pleno Século XX no interior do Brasil.

O Jeca é um personagem que não aprofunda sua existência, não altera o meio ambiente no sentido de humanizá-lo e aperfeiçoá-lo e não institui um autêntico processo produtivo por meio do trabalho braçal. Ele roça a superfície do mundo retirando dele, aqui e ali, o que necessita para sobreviver momentaneamente. Assim que o meio dá sinais de exaustão dos recursos disponíveis ou assim que sua presença se torna socialmente indesejável, o Jeca se vai para outro lugar. Ele é basicamente um extrativista nômade que sobrevive da riqueza natural, sem nada acrescentar ao mundo, sem afirmar um modo de ser distinto dos ciclos da natureza, sem instituir um efetivo processo civilizatório e colonizador.

Sua vida nômade e sua adaptação plena à ausência de civilidade também o torna um personagem socialmente escorregadio. Lobato afirma que “não há recurso legal contra ele” já que ele tem quase nada a perder e dificilmente pode ser encontrado dada a inexistência de um efetivo domicílio. Trata-se mesmo de uma “vida semi-selvagem” (p. 143) vivida com a mulher, o cachorro e “a prole empazinada” (p. 144). De certa forma, ele vive fora dos vínculos de uma autêntica sociabilidade e suas exigências, já que suas relações com os demais são provisórias e inconstantes. Não há,

propriamente falando, uma sociabilidade nesse caso em função do estilo de vida volátil do Jeca.

Aparentemente, a vida do Jeca aponta para o limite da validade e da eficácia das relações institucionais no interior de um Estado organizado. Esse último pouco ou nada pode intervir na existência do Jeca. De certa forma, o Jeca está além das instituições: ele não pode ser capturado por elas nem faz sua existência depender delas – em nenhum sentido que se dê a essa expressão. Observe que não se trata de uma situação em que há carência de cidadania, como se costuma afirmar com certa rapidez. Na verdade, o Jeca está além da cidadania, na medida em que não parece desejar ser incluído como um membro efetivo do Estado. Ao contrário, ele parece desejar afastar-se sempre, ludibriá-lo, colocar-se do lado de fora dos limites de sua influência. Trata-se de uma “gente sem sombra de sujeição ou polícia” (BUARQUE DE HOLANDA, 1994, p. 121).

Sua incivilidade diz respeito a elementos muito básicos da vida. Ele não constrói uma casa para si, mas adapta os recursos naturais às suas necessidades imediatas, de tal forma que arranja uma *morada*. Isto é, um abrigo menos sofisticado do que a de alguns animais, como o do João-de-Barro, por exemplo. Afinal “de qualquer jeito se vive” (1975, p. 150). Ele apenas resvala a superfície da natureza, limpando um pequeno terreno para residir por ali. Quando se vai, a floresta logo recupera o espaço concedido provisoriamente a ele, sem que sua passagem deixe marcas. O mato retoma o espaço do casebre de pau-a-pique do Jeca, de tal maneira que nada dele permanece no mundo. Tudo desvanece após sua partida sempre frequente.

Para Lobato, o Jeca “existe a vegetar de cócoras, incapaz de evolução, impenetrável ao progresso” (p. 147). *Vegetar* é um verbo que descreve uma disposição existencial plenamente adaptada ao mundo natural, no sentido de não requerer gestos de uma vontade decidida que se dirige claramente em uma direção ou em outra. Assim, o progresso não faz parte da vida do Jeca, porque ele não se desloca em uma direção perceptível, sua vontade não é tensionada

por objetivos distantes. O Jeca é um homem cuja existência se organiza com base na proximidade e na instantaneidade, no entorno imediato e no instante presente. Não tendo que ir para cá ou para lá, não admira que o Jeca permaneça estático de cócoras, confortavelmente instalado em si mesmo. Em um estágio posterior, o Jeca vai levantar-se e andar de lado, adotando aquela conhecida ginga de malandro, esquivando-se sem marchar diretamente para a frente. Mas essa é uma outra história.

A preocupação principal do Jeca “é espremer todas as consequências da lei do menor esforço” (p. 148). Ele não se ocupa com um artesanato verdadeiro – apenas com um extrativismo que altera superficialmente aquilo que colhe quase pronto da natureza – e nem com a produção artística. Essa última implicaria alguma forma de esforço concentrado, de uma ação que se proporia a impor à matéria uma forma preconcebida, um ideal que se apresente no mundo material pela intervenção consciente do artista.

O ponto de vista de Lobato expressa claramente uma condenação moral da forma de vida adotada pelo Jeca Tatu. Trata-se de uma existência que necessita ser extirpada do mundo, assim como se faz com outros tipos de parasitas. Para ele, estamos diante de uma vida destituída de tensões internas e que desconhece finalidades reconhecidamente superiores que venham a apoderar-se da vontade. Nela se pode notar a ação de um sistema de valores ocupado basicamente com a blindagem existencial, com o encerramento da energia despendida no interior de uma redoma em que não penetram objetivos e necessidades autênticas. O Jeca é um improgressista nato vivendo em um círculo de plenitude.

A preguiça do caboclo brasileiro configura uma vida sem tensões internas, sem objetivos e sem valores superiores. A questão básica aqui é notar que o Jeca não busca algo que ele não possui – seja material ou espiritualmente. É claro que não é a facilidade do cultivo e do preparo da mandioca, como afirmou Lobato, que propicia a adoção dessa vida cerrada a toda tensão – aquela “rotina de pedra” já referida acima. Trata-se de uma forma de vida

inteiramente devotada à preguiça, à total acomodação do homem ao seu estado atual, a deixar-se ficar no estado presente do mundo, a estar aí como um vegetal.

O que chama a atenção nessa caracterização do Jeca é justamente a indisposição de Lobato para exercer uma atitude compreensiva com relação a essa forma de vida. Excetuando-se a tese *naturalista* de que esse homem é reflexo do meio, ele não se ocupa com nenhuma iniciativa de compreensão com relação à vida do Jeca. Assim, da perspectiva crítica de Lobato, o Jeca é um absurdo incompreensível, um completo contrassenso, algo como uma manifestação patológica da incivilidade brasileira e certamente um tipo que em nada pode contribuir para a humanidade. Ao Jeca restaria apenas aguardar que a irracionalidade de sua existência fosse varrida do mundo pelo avanço da razão e da civilização ocidentais.

3. Macunaíma

Em “Macunaíma” Mário de Andrade (2016) não se aventura, em nenhum momento, à pregação moral nem se envereda pela defesa de uma reforma da moralidade do brasileiro – com exceção de uma frase que parece ter-lhe escapado por acidente em um dos prefácios do livro. Podemos considerar que em “Macunaíma” ele se atém ao que pode ser considerada uma descrição de nossa moralidade, sem emitir qualquer juízo de valor. Nesse sentido, sua atitude é claramente orientada por uma disposição compreensiva com relação ao modo de ser do brasileiro – ao contrário da atitude crítica de Lobato.

Entendo que ao se adotar esse ponto de vista obtemos uma vantagem no sentido de interpretar o Brasil. Isso na medida em que a ausência de avaliação moral, adotada por essa perspectiva, permite que nos detenhamos com um certo cuidado na caracterização do próprio personagem. Assim, não se interpõem desde o início um conjunto de valores entre o Brasil que existe e aquilo que se julga

que ele deveria ser. Ou seja, o livro de Mário é uma tentativa clara de exercer uma “aceitação sem timidez nem vanglória da entidade nacional” (2016, p. 127) – algo que me parece virtuoso em termos interpretativos.

Nesse sentido, o ponto de vista de Mário de Andrade expressa uma tentativa autêntica de se aproximar do país e não de reformá-lo, como pretendia Lobato. Dessa última perspectiva, sempre se corre o risco de condenar sem a devida compreensão das peculiaridades daquilo com que nos ocupamos. Ou seja, a crítica pode degenerar rapidamente em moralismo e, pior ainda, em uma pregação no deserto, na medida em que não há compatibilidade entre a reforma pretendida e aquilo que já exige e se deseja reformar. Nesse caso, a crítica tende a cair no vazio por absoluta incapacidade de mostrar-se pertinente com aquilo a que se dirige. Nesse caso, ela se converte em indignação e, finalmente, em amargura existencial do crítico impotente.

O exercício compreensivo adotado por Mário de Andrade fornece resultados muito superiores e com rapidez, dentro daquilo a que se propõe. Assim, Macunaíma é descrito como “muito safado e sem caráter” (2016, p. 88) e se afirma também que “o brasileiro não tem caráter” (p. 125). Entendo que a constituição de um caráter envolve uma disposição de espírito *disciplinar* – em um sentido próximo ao que foi estabelecido por Foucault (1988). Com isso quero dizer que o caráter resulta de uma atividade realizada pelo indivíduo sobre si mesmo com o objetivo de promover uma ordem interna e externa. Ela consiste em um empenho por tornar-se diferente do que se é, considerando como ponto de partida um estado original ou natural qualquer – claramente indesejado. O caráter consiste em unificar a psique e o comportamento, de tal forma que as suas respectivas partes expressem os mesmos elementos supostamente superiores. Ele é um processo de integração da personalidade subordinada a valores particulares. O caráter sempre envolve um ordenamento da vida.

Quando esse processo ocorre, ele revela a emergência da “formação da estrutura psíquica necessária para entrar no mundo do trabalho” (SAFATLE, 2012, p. 395), do rendimento e da eficiência. E se existe tal necessidade, então faz sentido falarmos da produção de um ser humano devidamente ajustado para essas funções. Para ser efetiva, essa produção de si necessita aprofundar-se pelo interior do indivíduo de tal forma que só ele pode conduzi-la a termo. Nenhuma autoridade externa pode promovê-lo além de determinados limites.

Essa formação equivale à consolidação de um sistema de valores imposto pelo indivíduo sobre si mesmo. Todas as instâncias da vida, sejam elas comportamentais ou psicológicas, devem se submeter e absorver tais elementos dentro de sua própria dimensão particular. Quando isso se completa, temos um caráter consolidado: uma multiplicidade inteiramente subordinada sob determinado valor, uma ordem autoimposta, um indivíduo produzido por si mesmo por meio do exercício de uma disposição dominante – um *sujeito*. Essa consolidação ideal do caráter equivale a identificar a vida atual do sujeito com aquilo que ele desejou se tornar. Portanto, ela é uma projeção ideal em que o sujeito se encontra consigo através de um processo de construção ou colonização de si mesmo. Do ponto de vista do indivíduo, o que esse processo visa é “se harmonizar”, “se sentir, ou a se querer uno”. (LE GOFF, 2013, p. 76).

Assim, quando alguém se propõe a ter caráter, podemos falar da disposição para tornar-se um sujeito. Isso na medida em que a subjetividade exige a diferenciação interna entre o que se é e o que se deseja ser, entre um estado atual e um estado desejável. A realização do caráter exige o reconhecimento da diferença inicial entre o que se é e o que se deseja ser e a ultrapassagem posterior da tensão entre esses dois extremos, de tal forma que se estabeleça uma nova ordem totalizadora e unificada sob o *domínio* de si. Tal ordem não admite exceções, ela é absoluta – pelo menos idealmente. Nesse caso, qualquer fragmentação do sujeito equivale a alguma falha de

caráter, a uma incapacidade de tornar-se plenamente uno e a uma fragmentação indesejada.

Para Mário de Andrade, Macunaíma “carecia de ter um sentido” já que “não tinha coragem para uma organização” (2016, p. 121) de si mesmo. Daí sua indisposição para a subjetividade, para dar-se um caráter, para impor-se um objetivo que viesse a dominar seu interesse de forma dominante. Observe que todos esses gestos de galvanização da energia existencial são incompatíveis com a preguiça crônica de Macunaíma. Todos eles envolvem concentração da vontade e eleição de um propósito de longo prazo – portanto, a afirmação de uma temporalidade unívoca.

Como ele não tem caráter, também não experimenta a si mesmo como uma subjetividade. Ele é um ser humano plano, sem aquela profundidade requerida pela moralidade que sempre promove o mundo do dever-ser. Essa última exige a realização de uma avaliação que o sujeito faz de si mesmo enquanto institui uma espécie de tribunal interno para julgar-se, visando postular o que deverá se tornar, o sentido do aperfeiçoamento. Ou seja, a moralidade exige um descolamento dentro do sujeito, de tal forma que ele pode tomar-se como objeto de suas próprias avaliações. Sua instituição exige a presença daquele tribunal interior em que ele se avalia com base em algum valor.

Ao contrário da vida do sujeito, as disposições de espírito e o comportamento de Macunaíma flutuam leves, sem ter onde amparar-se, sem adquirir consistência - que só os valores fixos do caráter podem promover – e, portanto, sem nenhum desgosto consigo mesmo. A moralidade exige avaliação e essa última implica em insatisfação com aquilo que se é, em uma fratura dentro do indivíduo – ou em fratura subjetiva. Assim, não é de se estranhar que Macunaíma passe rapidamente de um estado de espírito a outro: “deu uma grande gargalhada e foi seguindo. Mais adiante lembrou que ia indo pra casa zangado e pegou na gritaria outra vez.” (p. 79). Seu humor oscila sem uma direção constante, sem o enrijecimento que o caráter implica. Ele transita de uma disposição

extrema a outra rapidamente, muda de direção porque não está comprometido com nada que seja persistente.

Essa vida fácil e sem tensões internas conduz a que ele se perceba antes como vítima do seu comportamento do que como um agente responsável. Pego em flagrante mentira por seu irmão Maanape, Macunaíma responde que “- Não foi por querer não... quis contar o que tinha sucedido pra gente e quando reparei estava mentindo...” (p. 64). Da mesma forma, ele também pôde “deixar a consciência na ilha de Marapatá. Deixou-a bem na ponta dum mandacaru de dez metros, pra não ser comida pelas saúvas.” (p. 20). Realmente, a essa altura e assim protegida, nada pode atingir sua consciência, nem mesmo as picadas das saúvas. Abandonada em um lugar inacessível, ela está blindada contra a ameaça de um juízo negativo acerca de si mesma e, portanto, contra a insatisfação provocada pela fratura da crítica.

Sem esse tipo de ancoragem, típica do ordenamento subjetivo, a instabilidade de Macunaíma é tão grande que ele chega ao extremo de interromper atividades prazerosas, como o sexo. De fato, sua preguiça parece ilimitada – até porque limitá-la exigiria algum traço de caráter e de consolidação da vontade. Por isso Ci, sua amada, reclama: “a gente está brincando e você pára no meio!” (p. 13). Macunaíma é um herói interrompido na medida em que sua preguiça é uma força permanente de inanição, de abandono de si mesmo, de deixar-se ser como se é de maneira instantânea. Inanição que exerce sua força letárgica mesmo em ocasiões em que se trata de obter uma dose maior de prazer – como no episódio do sexo com Ci.

A preguiça de Macunaíma pode ser considerada uma modalidade de negação do Utilitarismo, já que esse supõe que o prazer é algo que todos os seres humanos buscam ampliar sempre (STUART MILL, 1971). Daqui podemos obter uma dimensão aproximada do significado metafísico da preguiça brasileira. Se trata de blindar o ser humano contra todo tipo de necessidade, mesmo aquela ligada à ampliação do prazer que se considera geralmente como universal e próprio da espécie humana. Entre a indolência e a

ação que busca a ampliação do prazer, Macunaíma opta pela primeira. Sequer o prazer se torna aqui um objeto digno da mobilização de sua vontade.

Pelo que foi dito acima, parece óbvio que Macunaíma também é *amoral*, já que não faz concessão a princípios superiores. Daí a cena do estupro de Ci ser narrada por Mário sem qualquer conotação moralizante. Trata-se de uma ação descrita de maneira *inconsequente*, sem envolver nenhuma avaliação. Os irmãos de Macunaíma o auxiliam a imobilizar e estuprar Ci, tornando-o, pela posse violenta, o “novo Imperador do Mato-Virgem” (2016, p. 11).

Na verdade, essa amoralidade não constitui uma novidade, se entendemos o significado pleno daquela ausência de fratura interna – bloqueada pela preguiça. A condenação de um ato só pode ser exercida através de um deslocamento de perspectiva que torna a avaliação possível. Nela, o sujeito afasta-se de si mesmo, torna-se crítico. Sem aquela fissura interna, não há avaliação, crítica ou moralidade. Por isso, todo preguiçoso autêntico não possui caráter, nem no sentido psicológico, nem no sentido moral do termo. De seu próprio ponto de vista, os eventos que realiza não se conectam de tal forma que uns impliquem os demais ou se liguem à sua intenção como atos de um sujeito. Daí emerge a noção de inconsequência e, portanto, de irresponsabilidade. Observe que, nesse caso, a irresponsabilidade é a fonte da amoralidade e não da imoralidade na medida em que ela rompe os elos que em geral supomos existirem entre a intenção do agente e seus atos.

4. O verdadeiro adversário da preguiça

É comum que a preguiça seja contraposta ao trabalho, como se esse último fosse seu contrário mais imediato. Em função do que já percebemos acima, na análise das figuras do Jeca e de Macunaíma, sabemos que isso não procede. Aquilo a que a preguiça realmente se opõe é ao fundamento do trabalho: o *pecado*. Afinal, ela é uma espécie de blindagem a qualquer sentido possível para o trabalho –

e não uma simples negação particular deste. Ou seja, o que a preguiça atinge diretamente são as condições de possibilidade do trabalho.

Nesse sentido, vale observar que o pecado a que a preguiça se opõe não é qualquer pecado de natureza positiva, alguma falha que teríamos cometido por termos agido de maneira moralmente inapropriada em alguma circunstância. A preguiça se opõe ao pecado universal, aquele que no Cristianismo se supõe fazer parte da própria natureza humana e que produz em nós uma fratura original: uma ruptura entre o que somos e o que deveríamos ser.

Dessa maneira, o pecado, que é o verdadeiro adversário da preguiça, é o *pecado original*. Como o termo indica, trata-se de algo que nos constitui desde sempre. Ele encontra-se ligado à natureza humana, como uma maldição que recai sobre todos, mesmo naquelas fases da infância em que ainda não somos agentes responsáveis e não tivemos oportunidades para fazer besteiras. O pecado original é um defeito metafísico, uma ferida no nosso ser que deveríamos nos empenhar em sanar se quisermos reconstituir nossa unidade sem máculas. Trata-se de um pecado que já trazemos de outra vida, de um defeito que impregna nossa alma – portanto, de algo metafísico.

A doutrina cristã do pecado original foi desenvolvida por Agostinho (2002) em uma polêmica teológica com o Pelagianismo. Nessa disputa a questão era saber se o pecado cometido por Adão e Eva, por ocasião da expulsão do Paraíso, também nos atingia ou não. O Pelagianismo defendia que não compartilhávamos dessa culpa e que nascemos puros e sem mácula, a despeito do que haviam feito nossos antepassados.

Mas Agostinho propunha o contrário, isto é, ele defendia (2002, p. 80) que “Em consequência do pecado original, a humanidade está consignada à condenação”. Trata-se de afirmar que nascemos maculados pelo pecado metafísico. Na verdade, Agostinho levou ao pé da letra a passagem bíblica que afirma que “como por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a

morte, assim também a morte passou a todos os homens por isso que todos pecaram.” (Rom. 5: 12).

Em função do empenho de Agostinho na disputa contra o Pelagianismo, acabou prevalecendo, no seio da Santíssima Igreja Católica, a versão segundo a qual a espécie humana foi definitivamente contaminada pela falta de Adão e Eva. Assim, predominou muito cedo na história do Cristianismo a doutrina de que nascemos pecadores e já com um débito a saldar mesmo em uma tenra idade (SILVA, 2009). Em função de nossos antepassados, o gênero humano nasce fraturado e em dívida. E é a partir dessa situação existencial que as culturas cristãs se enraízam e propõem um sistema de valores que, em geral, promovem a noção de aperfeiçoamento necessário, tensionando os indivíduos em direção a um futuro superior.

A conexão entre o pecado e o trabalho surge de maneira clara quando notamos que foi o erro de Adão e Eva que nos conduziu a um estilo de vida em que este último se tornou necessário. No Paraíso, o trabalho era supérfluo e não fazia sentido porque vivíamos imersos no mundo natural. A natureza nos alimentava e abrigava de maneira benevolente, de tal forma que nenhuma necessidade nos afligia. Éramos perfeitos e nenhuma tensão podia se estabelecer no contexto de uma existência plena. Quando Deus expulsa Adão e Eva do Paraíso ele os condena a comer o pão com o suor do próprio rosto (Gen. 3: 19), isto é, condena-os a trabalharem, a obterem algo que não possuem, a transformarem o mundo para que esse passe a suprir suas necessidades. Ou seja, estabelece-se uma dimensão não natural do mundo, algo a ser realizado pelo homem e que ainda não existia, uma tarefa, um objetivo pelo qual o ser humano necessita tornar-se responsável..

O pecado original consiste em uma espécie de fratura que nos separa da natureza, daquela condição existencial de completude, da ausência de sofrimento, de dor e de necessidades. No Paraíso já éramos tudo o que desejávamos. Não obviamente no sentido de que a natureza nos oferecia tudo o que queríamos, mas no sentido de

que tudo o que podíamos querer já nos era dado. Não havia se rompido, naquela situação, a identidade entre nossa situação existencial e nossa vontade, de tal forma que não se estabeleciam tensões entre ser e dever ser. Tudo já era como deveria ser e nos encontrávamos imersos em um “mundo sem culpa” (KEHL, 2012, p. 371). Não se configura aquela situação originária de desamparo humano que tem sido referida como uma das condições básicas para a construção da dimensão política. Me refiro à possibilidade de conectar o circuito dos afetos e os modos de se estruturarem as relações de poder (SAFATLE, 2016). Mesmo que não seja possível tratar disso aqui com o devido cuidado, ressalto que a preguiça sugere uma condição humana em que o desamparo parece não consistir em uma experiência intensamente significativa.

Nesse ambiente, o tempo não faz nenhum sentido, porque ele não é requerido como uma condição para que algo significativo ocorra, como a dimensão necessária para a restauração da unidade perdida proposta pela narrativa bíblica da queda. A experiência encontra-se encerrada no interior da plenitude à qual nada pode ser acrescentado. Como nada significativo pode ser acrescentado ao que existe, o tempo é vazio e não possui utilidade legítima.

Com o advento da queda se estabelece uma ruptura entre a vida e a vontade, o tempo adquire significado como dimensão que torna possível a restauração que só pode se dar no futuro. Nessa nova condição, o trabalho se apresenta como típico de uma relação em que o homem é um estranho diante da natureza, um ser separado dela e que precisa transformá-la em algo que ela não é – na mesma medida em que ele deve se converter em um homem que ainda não é tudo o que pode ser. A queda separa o presente do futuro e estabelece, com isso, um sentido para a temporalidade: a época histórica da reconstrução do homem por si mesmo.

E se herdamos o pecado original de nossos antepassados, como quer Agostinho, herdamos também a condenação ao trabalho. De um ponto de vista convencional, quem é preguiçoso não gosta ou não quer trabalhar. Mas de uma perspectiva compreensiva acerca

da preguiça não se trata apenas disso. Os indolentes são adversários do pecado original, na medida em que é ele que afirma a imperfeição do ser humano e que conduz à necessidade de trabalhar, à temporalidade, ao reino da necessidade etc.

Desse ponto de vista, a preguiça consiste justamente no desmentido de que nascemos dotados de uma falha profunda, de uma ferida moral. Ela é metafisicamente tranquilizadora porque não postula uma dívida original pela qual seríamos corresponsáveis. Por seu efeito tranquilizador, ela fragiliza o impulso de todos os processos históricos de autoaperfeiçoamento. Ou, se preferirmos, ela anula o princípio fundamental de que o ocidente cristão lançou mão ao haver assumido aquela dívida transmitida pelo pecado original.

5. Eternidade e perfeição

Consideradas essas características da preguiça brasileira, podemos avançar agora no sentido de estabelecer um quadro geral acerca do seu significado cultural. Adquirimos uma perspectiva apropriada para isso através dos personagens Jeca Tatu, e Macunaíma – além do confronto com a noção cristã de *pecado original*. Então, já estamos aptos a ver o que é *afirmado* pela nossa preguiça.

Ela nos remete para uma dimensão existencial em que o tempo não possui qualquer sentido válido. Na verdade, ela consiste na anulação da temporalidade convencional. Não é em vão que todo preguiçoso retira a substância do tempo, seja através da falta de respeito pelos compromissos diários, pelo não cumprimento de horários ou pelo baixo rendimento do trabalho. Essa disposição desrespeitosa torna claro que a preguiça implica um deslocamento no sentido da temporalidade e mesmo uma inversão de seu valor - como expressa aquele provérbio espanhol: “O homem que trabalha perde um tempo precioso” (BORGES, 2001, p. 12).

No sentido contrário, podemos notar que as recomendações ou advertências que visam promover o abandono da preguiça inevitavelmente concentram-se em defender o valor da temporalidade do trabalho, dos prazos, da fixação de datas etc. Ou seja, não é um acaso que quem combate a indolência insista na necessidade de nos deixarmos subjugar pelo tempo. Ele exige seriedade na relação com o calendário gregoriano, isto é, com os valores cristãos. O tempo desse calendário é o tempo da queda, após a expulsão do Paraíso. Seu sentido e as suas necessidades são todas consequências derivadas de assumirmos a validade do pecado original e de adotarmos a *culpa*.

É por isso que a preguiça também se apresenta como uma tese teológica. Afinal, ela é inegavelmente adepta do Pelagianismo. O preguiçoso não se sente motivado ao trabalho fundamentalmente porque não assume as necessidades de maneira séria. Na verdade não existem necessidades básicas de sobrevivência que sejam estritamente universais. Tudo o que designamos como conteúdo do termo *necessidade* pode ser recusado em alguma circunstância particular. Todas elas só se tornam efetivamente nossas necessidades quando as assumimos como tais, quando as consideramos como válidas decididamente para nós.

Nesse sentido, o preguiçoso é aquele que reduziu ao mínimo suas necessidades, de tal forma que elas tendem a se identificar com aquilo que a natureza já nos oferece sem esforço. Por esse lado, notamos que a preguiça é a desmistificação das necessidades humanas universais. Ela consiste na afirmação de nossa perfeição ontológica na medida em que reduz a dimensão de nossas necessidades até à identificação com a plenitude do presente. Desse modo, ela produz um deslocamento do nosso ponto de vista do futuro para o presente – para o interior de um presente pleno.

De fato, a indolência comprime as nossas necessidades no sentido de reduzi-las o máximo possível ao nível daquilo que já possuímos. Ou seja, ela tensiona o tempo contra a eternidade, reduzindo a dimensão válida daquele enquanto amplia a dimensão

dessa última. Fundamentalmente, o culto à preguiça é uma espécie de exercício espiritual de diminuição do desejo, de tal modo a concentrar nossa perspectiva no momento presente.

Nesse sentido, aliás, a injustiça teórica com relação à preguiça se torna evidente. Quase nada se tem feito no sentido de aproximá-la com exercícios espirituais de contenção da vontade que são típicos das práticas orientais de desligamento do ego. Assim como tais práticas, a preguiça pode ser entendida como uma preparação voltada para a obtenção da felicidade segundo nossa condição presente. Ela está vinculada, portanto, a um movimento de aceitação do mundo e de complacência com relação ao que existe - que é típico de várias modalidades de pensamento oriental (ZIMMER, 1986).

Quando mais o desejo se identificar com o estado existencial atual de cada um, menores são as tensões internas da vida, maior a sensação de ajuste ao que há. Com isso, mais próximos estaremos da reconstituição de uma unidade com o mundo natural. “A preguiça é a cessação da busca de toda satisfação” (JARDIM, 2005, p. 120) na medida em que nela já nos encontramos satisfeitos. Ela é a reconstituição do Paraíso sem que para isso seja necessário o esforço do trabalho.

Com efeito, a perfeição existencial está na alça de mira de todo preguiçoso, já que ele almeja uma vida em que o trabalho não seja mais necessário. Não se trata de que a preguiça decorra da obtenção da posse de tudo o que julgamos necessário, como se ela fosse justificável em um mundo inteiramente reconstruído pelo trabalho. Esse *reino dos homens* implicava em se obter um mundo em que as forças naturais estariam inteiramente *dominadas* por finalidades humanas – um sonho dos fundadores da ciência (BACON, 1979).

Diferente disso, a preguiça elimina a afirmação do desejo humano. Ela elimina o futuro e, portanto, o tempo em benefício da eternidade. Nesse sentido, o *reino dos homens preguiçosos* é o da realização imediata, do prazer e do gozo da existência. Aqui se trata de cancelar as necessidades, de tal forma que dessa situação surja a plenitude ou a identidade entre o homem e o presente. Assim, o

tempo que virá nada poderá acrescentar ao tempo que é – o que equivale à sensação da eternidade.

Ela também tende a anular aquela falha profunda, aquela ferida aberta na qual o Cristianismo se enraizou. Por isso, essa religião tem se empenhado tanto em criticar a preguiça, a ponto de tê-la elevado à condição de um dos sete pecados capitais. Essa tendência da preguiça a nos deslocar para uma situação de plenitude ontológica desarticula todos os processos de autoaperfeiçoamento e, por consequência, o próprio dispositivo da subjetividade instalado para isso. A preguiça afirma o caráter desnecessário do *sujeito* em benefício de uma experiência da individualidade sem tensões internas, sem culpa e sem necessidades, sem feridas profundas. Para o preguiçoso o sofrimento só pode ser superficial – daí o imenso valor terapêutico da preguiça.

A preguiça é, portanto, a afirmação da possibilidade de uma experiência existencial desprovida da tensão temporal entre presente e futuro e daquela outra tensão mais fundamental promovida pela fratura da culpa original. Se o Brasil não tem história e nem sujeitos, talvez isso seja uma dádiva produzida pela nossa preguiça.

Referências

AFFONSO, J.; YONEYDA, F. ‘Ameaça Espiritual’ configura crime de extorsão, decide STJ. **O Estadão**. 10/3/2017. Disponível em <http://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/ameaca-espiritual-configura-crime-de-extorsao-decide-stj/> Consultado em 16/3/2018.

AGOSTINHO. **A Graça II**. São Paulo: Paulus, 2002.

ANDRADE, M. **Macunaíma**. São Paulo: Porteiro Editor Digital, 2016.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

- BACON, F. **Novum Organum: ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. São Paulo. Abril Cultural, 1979.
- BARBATO, L. Em terras de vagabundos e vagabundas: o clima tropical, a preguiça e a lascívia nas revistas do IHGB. **História, Histórias**. Brasília, v. 4, n. 8, pp. 217-238.
- BORGES, G. **O livro da preguiça: ou a nobre arte de desfrutar a vida com calma**. São Paulo: Mercuryo, 2001.
- BUARQUE DE HOLANDA, S. **Caminhos e fronteiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- JARDIM, E. **Mário de Andrade: a morte do poeta**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- JASMIN, M. A moderna experiência do progresso. In: NOVAES, A. (Org.). **Elogio da preguiça**. São Paulo: Edições SESC, 2012, pp. 453-480.
- KEHL, M. R. A preguiça na cadência do samba. In: In: NOVAES, A. (Org.). **Elogio da preguiça**. São Paulo: Edições SESC, 2012, pp. 355-383.
- LE GOFF, J. **Para uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LESSA, R. O rosto metafísico da preguiça: ou da preguiça como metafísica. In: NOVAES, A. (Org.). **Elogio da preguiça**. São Paulo: Edições SESC, 2012, pp. 267-294.
- MAZOYER, M.; ROUDART, L. **História das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea**. São Paulo/Brasília: Editora UNESP/NEAD, 2010.
- MELO NETO, J. C. **Ademir da Guia**. Disponível em <http://www.jornaldepoesia.jor.br/futebol.html#guia> Consultado em 29/03/2018.
- MONTEIRO LOBATO. **Urupês**. São Paulo: Brasiliense, 1975.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Autêntica, 2016.

_____. Perto demais da redenção: depressão, flexibilidade e fim da ética do trabalho. In: NOVAES, A. (Org.). **Elogio da preguiça**. São Paulo: Edições SESC, 2012, pp. 385-420.

SILVA, D. O pecado original: raízes histórico-teológicas de uma controvérsia. **Revista de Cultura Teológica**, v. 17, n. 66, pp. 71-91, 2009.

SILVEIRA, R. A. T. **Apresentação do Brasil**. Santa Cruz Cabrália: Ronie A. T. Silveira, 2015. Disponível em <http://docs.wixstatic.com/ugd/cf78e14dfba10b14854057b003f4a4650f5b2a.pdf>

_____. O sistema técnico-democrático. **Pensando**, v. 4, n. 7, 2013, pp. 26-40.

SILVEIRA, R. A. T.; LOPES, M. C. (Orgs.) **A religiosidade brasileira e a filosofia**. Porto alegre: FI, 2016.

STUART MILL. **Utilitarianism**. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1971.

ZIMMER, H. **Filosofias da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1986.

Na Preguiça, no Progresso: um dilema do Brasil

Pedro Duarte

1. Preguiça e trabalho na era moderna

Escrever sobre a preguiça parece suscitar certa contradição. Pois escrever seria já fazer alguma coisa, enquanto a preguiça é nada fazer. Sendo assim, a existência do ensaio que aqui se apresenta o distancia da experiência – a preguiça – que ele gostaria de compreender. O preguiçoso se deixa na inação, na contemplação, na quietude. Fica parado e não em movimento. Ler, pesquisar e escrever já são, ao seu modo, ações. Se empregarmos o termo em contraste com o qual se costumou tradicionalmente definir a preguiça, diríamos que escrever sobre ela é um trabalho. Foi preciso sair da preguiça para começar a produzir este ensaio. Logo depois, para que o ensaio chegasse ao fim, foi preciso resistir todas as vezes nas quais a preguiça assediava novamente, já que ela não raramente pretendia decretar o fim deste ensaio sem que ele tivesse terminado de verdade, apenas para ela voltar a dominar a alma e o corpo deste que escreve. Mesmo as atividades simples como escrever, portanto, encontram na preguiça seu obstáculo. Ela impede o trabalho, o labor, a produção, a fabricação, a ação. Parece que preguiça é um vício. Não se esqueça que, para os cristãos, ela é de fato um dos sete pecados capitais, devendo ser evitada a todo custo – o que faz dela, também, uma reconhecida tentação simultaneamente. Onde não há proibição, não há desejo.

Por outro lado, entretanto, este ensaio pretende pensar sobre a preguiça e, se o conseguiu em alguma medida, foi porque aquele que o escreve parou tudo que estava fazendo e se dedicou apenas ao sossego meditativo. Se afazeres e tarefas demandados pelo cotidiano tivessem dominado completamente, quando o pensamento poderia ter ocorrido? Os antigos gregos, tão diferentes nisso dos cristãos, concebiam a preguiça – ou, como a chamavam, o ócio – como uma qualidade. Não por acaso, a filosofia seria criada entre eles. Sob este aspecto, a vida humana parece cindida em duas: a ação e o pensamento, a produção e a reflexão, a fabricação e a meditação. E a preguiça torna a cisão evidente. Nossa vida ativa não tolera a preguiça e nossa vida espiritual depende dela. Quando convocamos alguém para a reflexão, o que dizemos é: “para e pensa”. É que pensar exige essa parada nas ações, que ocorre na e pela preguiça. Portanto, o que era vício para a ação é uma virtude para o pensamento. Daí a ambiguidade intrínseca do fenômeno da preguiça: ela é privilégio e é culpa, é prazer e é desgosto, é alegria e é tristeza, é conforto e é desafio, é liberdade e é prisão.

Historicamente, essa ambiguidade da preguiça permitiu que algumas épocas a tivessem em alta conta e outras a abominassem. Os antigos a elogiaram, os modernos a abominaram. Não é difícil entender. Com a Era Moderna, houve uma glorificação do trabalho. Do ponto de vista econômico, era meio de enriquecer, uma vez que, segundo a lógica burguesa, não eram mais os sobrenomes e as famílias que garantiam a vida, e sim a livre iniciativa empreendedora. Do ponto de vista moral, era meio de garantir a ocupação pela qual a sociedade reconheceria o indivíduo em sua dedicação à família. Daí que o pobre, se está sem trabalho, seja visto também como vagabundo, como um preguiçoso. Juntam-se economia e moral para recomendar, como na canção de Chico Buarque: vai trabalhar, vagabundo! Nem sempre foi assim, porém. Recorde-se que a origem etimológica da palavra *trabalho* é *tripalium*, o instrumento de tortura. Para os gregos, o trabalho era reservado a escravos. Um homem livre era justamente aquele que

não trabalhava. Dedicava-se livremente ao que gostava, e não ao que precisava. O filósofo era, nesse contexto, o mais alto ideal de vida, já que nada fazia. Pensava, e só pensava. Sócrates nem se deu ao trabalho de escrever. Essa menção, aqui, aos gregos tem em vista apenas destacar que a familiaridade das conotações negativa da preguiça e positiva do trabalho não deve passar por natural e não existe assim desde sempre. Ela se fixou na era moderna industrial, a partir do século XVIII. Ou seja, faz parte da época para a qual a produção tornou-se hierarquicamente superior à meditação, para a qual a atividade seria sempre mais importante do que a passividade.

No Iluminismo, o filósofo Immanuel Kant, por exemplo, confiava o progresso da humanidade e o cumprimento de seu destino racional precisamente ao trabalho. O curioso é que já ele percebia que o desejo do homem, contudo, vai na direção oposta. “Ele quer viver cômoda e prazerosamente”, admitia, mas apenas para sublinhar que a “natureza quer que ele abandone a indolência e o contentamento ocioso e lance-se ao trabalho e à fadiga” (2004, p. 9). Por isso, a natureza incitaria nos seres humanos a competição, a vaidade e a cobiça. Tais sentimentos, que parecem apenas ruins, seriam os móveis de que a natureza se serve para tirar as pessoas da preguiça, pensa Kant. É como se, caso traduzíssemos os conceitos sociais em categorias físicas, a preguiça fosse estática e o trabalho fosse movimento. Por isso, pelo argumento de Kant, o progresso – que não é senão o movimento da humanidade na história – depende da superação da preguiça. O que define o caminho da razão no tempo é o abandono da inércia parada e a dedicação ao trabalho que constitui a civilização moderna, onde paz e justiça seriam alcançadas. Há quase uma lei de movimento que parece governar a era moderna.

Os elogios que encontramos, agora já no século XIX, na obra de Karl Marx a respeito da Revolução Francesa e da burguesia deram prosseguimento à abominação pela preguiça. Eliminada a aristocracia, que podia viver de bens acumulados e das loas familiares, a era moderna exigia dos indivíduos que trabalhassem

para prosperar. Não havia mais lugar para o ócio. Bom é o dinamismo, a velocidade. Lembre-se que, para Marx, a burguesia foi uma classe historicamente revolucionária na sua época. Graças a ela, a humanidade teria desvelado toda sua potência produtiva, que permanecera até então encapsulada pela economia feudal e sua estrutura política. Libertavam-se assim as forças do trabalho. Era ele que nos faria avançar. Observe-se a empolgação com a qual Marx descreve as conquistas que a burguesia trazia para a época moderna.

A burguesia durante seu domínio, apenas secular, criou forças produtivas mais poderosas e colossais do que todas as gerações em conjunto. A subordinação das forças da natureza ao homem, a maquinaria, a aplicação da química na indústria e na agricultura, a navegação a vapor, as vias férreas, os telégrafos elétricos, a exploração de continentes inteiros para fins de cultivo, a canalização de rios, populações inteiras brotadas da terra como por encanto – que século anterior poderia prever que essas forças produtivas estivessem adormecidas no seio do trabalho social? (2003, p. 30)

Reposta à pergunta retórica de Marx: nenhum outro. Por isso mesmo, desde o século XIX a valorização sem precedentes do trabalho produtivo foi acompanhada da desvalorização sem precedentes da preguiça. Os burgueses, para Marx, cumpriram um papel transformador na história na medida em que foram os primeiros a mostrar o que a atividade humana é capaz de fazer. É claro que foram precedidos pela celebração da *vita activa* conhecida desde o Renascimento, no alvorecer da era moderna. Contudo, a burguesia pioneiramente efetivava na sociedade e na economia o que poetas sonharam e filósofos pensaram antes.

Marshall Berman captou, profundamente, o que estava em jogo para o argumento de Marx. Não eram as coisas ou os bens produzidos durante a época burguesa, mas a sua capacidade de destravar o próprio trabalho em si. Toda sua ênfase se dá sobre “os processos, os poderes, as expressões de vida humana e energia: homens no trabalho, movendo-se, cultivando, comunicando-se”,

notou Berman, para concluir adiante: “organizando e reorganizando a natureza e a si mesmos – os novos e interminavelmente renovados meios de atividade que a burguesia traz à luz” (1986, p. 92). Houve, assim, um ativismo dominante na época moderna. Dentro dele, a pressa predominava sobre o vagar, a expansão sobre o comedimento, a intensidade sobre a suavidade. Em suma, o negócio deveria prevalecer sobre o ócio, a burguesia sobre a aristocracia.

No fim do século XIX, entretanto, um curioso manifesto seria escrito por Paul Lafargue, intitulado “O Direito à Preguiça”. O genro de Marx se contrapunha ao direito ao trabalho de toda a sociedade burguesa, mesmo dos proletários. Evidentemente, ele estava ciente de que essa contraposição se dava em termos mais filosóficos do que em termos sociais, afinal, concretamente aqueles que apenas podem vender a sua força de trabalho precisam fazê-lo para sobreviver. No entanto, essa situação material deveria ser acompanhada pela consciência de que o direito propriamente libertário não é o de trabalhar mas sim o de descansar, não é o da obrigação de desempenhar esta e aquela ação mas sim o de fazer o que se quer, o que se gosta. O curioso, porém, é que, apesar disso, a massa proletária, tão envolvida historicamente pela mentalidade burguesa, era dominada pelo “dogma do trabalho”. Recorrendo aos filósofos antigos, Lafargue faz a acusação de que, agindo assim, os proletários comportam-se como escravos, uma vez que sua reivindicação é por trabalho, não por liberdade. Note-se porém que, diferente do que ocorria entre os gregos, Lafargue defende não só a preguiça, ele defende o direito a ela. É uma diferença importante, pois um direito diz respeito a algo universal, o que significa que a preguiça deveria ser dada a todos. É o contrário de um privilégio, que é reservado a poucos afortunados. Na Grécia, o ócio era um privilégio. Lafargue quer fazer dele um direito na época moderna. O que se manifesta nesse manifesto é a mais evidente consciência crítica da obsessão burguesa com o trabalho – e a mais explícita defesa da preguiça que se tem notícia, pois ela é signo da própria liberdade (LAFARGUE, 1999).

2. A preguiça de Macunaíma

Se sairmos da Europa e avançarmos no tempo, poderemos encontrar, no Brasil e no início do século XX, o movimento estético do Modernismo de Mário de Andrade apontando a mesma crítica à burguesia e, por extensão, semelhante elogio à preguiça – que será alegorizada na rapsódia “Macunaíma” e também mencionada por seu amigo Oswald de Andrade. Começemos, porém, pela crítica à burguesia, que parece deixar o Modernismo mais perto de Lafargue do que de Marx. Repare-se como o poema “Ode ao burguês”, de Mário, poderia ter sido chamado de “Ódio ao burguês”.

Eu insulto o burguês! O burguês-níquel o burguês-burguês! (...)
O homem que sendo francês, brasileiro, italiano,
é sempre um cauteloso pouco-a-pouco! (...)

Eu insulto o burguês-funesto!
O indigesto feijão com toucinho, dono das tradições!
Fora os que algarismam os amanhã! (...)

Morte à gordura!
Morte às adiposidades cerebrais! (...)

Come! Come-te a ti mesmo, oh! Gelatina pasma!
Oh! Purée de batatas morais!
Oh! Cabelos na ventas! Oh! Carecas!
Ódio aos temperamentos regulares! (...)
Ódios aos sem desfalecimentos nem arrependimentos,
sempiternamente as mesmices convencionais! (1993, p. 88-9)

Essa crítica à lógica da vida burguesa aparece também no elogio à postura de artistas que, fiéis somente à criação, desligam-se das pressões financeiras. É o caso de Oswald Goeldi, que, na opinião de Mário de Andrade, “faz a arte dele, sem a mínima lembrança de que arte é também comércio” (1972, p. 161). Esquecendo-se do dinheiro, o gravurista sustentaria uma biografia condizente com a de um artista. Note-se que o problema é a lógica burguesa, e portanto o proletariado

estaria nela incluído. Ele e a burguesia são dois lados de uma mesma moeda. Oswald de Andrade escreveria que “o contrário do burguês não era o proletário – era o boêmio” (1972, p. 131). O artista modernista devia pender para a boêmia que libera a criação do comércio. Neste contexto, entende-se tanto o elogio de Mário à “divina preguiça” (1972, p. 181) quanto o de Oswald à “sábua preguiça solar” (1995, p. 44). Nos dois casos, a preguiça, como virtude do boêmio, representa uma afronta à lógica financeira e produtiva do capitalismo ocidental que chegava ao Brasil.

Foi dentro desse contexto, enfim, que o fenômeno da preguiça ocupou espaço determinante no Brasil, tanto nos hábitos e nos costumes quanto no debate intelectual da nossa formação. Resumidamente, parecia que vencer e superar a preguiça ou aderir e abraçar a preguiça eram as duas atitudes representativas de diferentes posturas sobre como o Brasil deveria se relacionar com o projeto moderno ocidental em pleno curso na Europa e que aqui chegara com a colonização mas só começava a se implementar definitivamente no final do século XIX. Recorde-se que somente aí, por exemplo, foi abolida a escravidão, condição sem a qual toda a ética do trabalho capitalista fica sem sentido. Portanto, especialmente a partir do século XX, a preguiça se torna o elemento através do qual se dividem projetos de país distintos: um é de adesão entusiasmada ao progresso moderno capitalista e declara que a preguiça é nosso mal maior; outro é de resistência crítica à sociedade produtivista alienada e declara que a preguiça é o nosso bem maior. Desconte-se o que há de esquemático nessa dualidade. Os debates sobre o Brasil, desde o século XIX até hoje, referiram-se diversas vezes precisamente a esses dois significados da preguiça, a começar pelo Modernismo.

O fenômeno da preguiça, no Brasil, foi alegorizado na obra-prima literária do Modernismo, “Macunaíma”, de Mário de Andrade. Como se sabe, o famoso bordão do personagem é: “ai, que preguiça”. (Repetidas diversas vezes durante o romance, essas palavras, na adaptação feita para o cinema pelo diretor Joaquim Pedro de Andrade em 1969, eram acompanhadas ainda pelo gestual

do ator Paulo José que se espreguiçava ao dizê-las.) Sua preguiça, capaz de fazê-lo interromper até a deliciosa brincadeira do ato sexual, é signo de sua passividade. Macunaíma é incapaz de articular os bens que procura – inclusive a sua querida muiiraquitã, pedra preciosa que ele perde e em busca da qual corre durante toda a rapsódia – ao seu esforço honesto. Prefere sempre dar um jeitinho. Costuma se estrepar. O dilema de Macunaíma é portanto o do próprio Brasil, fixado entre a origem mítica do mato em que nascera, o Uraricoera, e a urbe moderna, São Paulo. Sua preguiça, por isso, é ambígua: um elogio ao ócio ancestral prazeroso da natureza perdida, mas também um triste entrave para a adoção do valor do trabalho pelo qual o Brasil se modernizaria e entraria então no que Mário de Andrade gostava de chamar de “concerto internacional” (1972, p. 57), ou seja, o Ocidente.

No fundo do mato-virgem nasceu Macunaíma, herói de nossa gente. Era preto retinto e filho do medo da noite. Houve um momento em que o silêncio foi tão grande escutando o murmurejo do Uraricoera, que a índia tapanhumas pariu uma criança feia. Essa criança é que chamaram de Macunaíma.

Já na meninice fez coisas de sarapantar. De primeiro: passou mais de seis anos não falando. Si o incitavam a falar exclamava:

– Ai! que preguiça! . . .

e não dizia mais nada. Ficava no canto da maloca, trepado no jirau de paxiúba, espiando o trabalho dos outros. (1996, p. 7-8)

Eis a abertura da rapsódia. E já está quase tudo aí. Macunaíma é, contra a ética cristã, um herói indolente. Mais perto dos gregos, valoriza o ócio. Mário de Andrade já havia, em artigo de 1921, criticado a redução moderna do fenômeno da preguiça a uma mera doença psiquiátrica e lembrado, por contraste, do ócio dos antigos, que era uma qualidade para a criação artística e para o pensamento (1972, p. 181). Essa “divina preguiça”, portada também pelos índios, está presente em Macunaíma. Ele tem preguiça desde o nascimento, e até mesmo para falar. Logo, tampouco trabalha, preferindo, com toda a cara-de-pau, olhar os outros trabalhando, mesmo seus

irmãos. E aí a preguiça mostra sua face ambígua, pois ela é positiva e negativa. Nosso herói gosta de dinheiro, como saberemos depois, e de sexo, mas despreza qualquer esforço para alcançar um e para exercer o outro. Por um lado, seu apego lúdico ao prazer encanta. Por outro lado, seu egoísmo triste revolta. O leitor oscila entre os dois sentimentos.

Entre a simpatia e a antipatia, nós vamos acompanhando as aventuras e, mais ainda, as desventuras desse herói malicioso, que acabará morto no final. Sua preguiça é a fonte ambivalente tanto de sua alegria quanto de sua tristeza. Não foi somente por gentileza e gratidão que Mário de Andrade dedicou seu “Macunaíma” ao ensaísta Paulo Prado, seu amigo. Realmente, há uma grande afinidade entre os dois, tanto assim que Mário defendeu publicamente o “Retrato do Brasil”, de Prado, de críticas. E fez o herói da nossa gente carregar consigo luxúria, cobiça, tristeza – precisamente aqueles traços do brasileiro retratados por Prado no ensaio sobre o país, contando também com uma preguiça que os envolve. “Uma pornografia desorganizada é também da cotidianidade nacional”, dizia Mário, para confessar: “Paulo Prado, espírito sutil a quem dedico este livro, vai salientar isso numa obra de que aproveito-me antecipadamente” (1974, p. 290). Leitor do “Retrato do Brasil” antes mesmo de sua publicação, Mário serviu-se dele como modelo para desenhar seu personagem, que possuía um viés crítico quanto à brasilidade. “Me interessava satirizar o Brasil por meio dele mesmo” (1972, p. 297), assumiu Mário.

3. A tristeza da preguiça brasileira segundo Paulo Prado

Para o ensaísta modernista Paulo Prado, o principal desafio que tinha o Brasil em sua época era vencer a profunda tristeza do próprio povo. Surpreendentemente, na contramão do que se pensa hoje, o brasileiro era, para ele, um tipo nacional triste, não alegre. Mecenas do Modernismo, a quem foram dedicados livros como a “Poesia pau-brasil”, de Oswald de Andrade, e o “Macunaíma”, de Mário de

Andrade, Prado causaria polêmica por seu diagnóstico, embora naquela época ele ainda soasse menos estranho aos ouvidos do que hoje para nós. Desde o século XIX, a visão pessimista do país era alimentada pela análise da sua recente formação – ou deformação – histórica, sendo a mistura racial o seu dado explicador frequente. Mesmo assim, afirmar a melancolia do brasileiro tinha sua particularidade, bem como a forma na qual o fez Prado – o ensaio. O subtítulo de seu “Retrato do Brasil” avisava: “ensaio sobre a tristeza brasileira”. Não era um tratado factual, uma pesquisa empírica, um sistema filosófico, ou um relatório científico. Para empregar a metáfora do autor, era antes um quadro impressionista da história do Brasil, mais atento à sensação geral produzida pelas imagens do que a uma precisão de contornos do desenho das datas. Com uma prosa solta e sugestiva, Prado fazia, no ensaio, o que os modernistas praticavam na literatura: inovar na linguagem e pesquisar o Brasil, simultaneamente. Mais reflexiva do que informativa, a sua escrita flui pelo que provoca. Ideias gerais conjugam-se a casos particulares, para se explicar como “numa terra radiosa vive um povo triste” (PRADO, 2000, p. 29). Também se poderia dizer: vive um povo preguiçoso. Pois era disso que se tratava de fato.

Tens, às vezes, o fogo soberano
Do amor: encerras na cadência, acesa
Em requebros e encantos de impureza,
Todo o feitiço do pecado humano.

Mas, sobre essa volúpia, erra a tristeza
Dos desertos, das matas e do oceano:
Bárbara poracé, banzo africano,
E soluços de trova portuguesa.

És samba e jongo, chiba e fado, cujos
Acordes são desejos e orfandades
De selvagens, cativos e marujos:

E em nostalgias e paixões consistes,

Lasciva dor, beijo de três saudades,
Flor amorosa de três raças tristes. (BILAC, s/d)

O Brasil retratado por Paulo Prado não está tão distante assim desse dos versos de Olavo Bilac. Nossa tristeza seria enraizada na história por causa da participação do português, do africano e do índio. Mais ainda: a volúpia junto à qual a tristeza seguiria errante seria também a sua promotora. Sim, a volúpia da natureza do Brasil – louvada durante o Romantismo – é aqui tomada como problema. Há um forte elo entre a terra radiosa e o povo triste. Na lascívia selvagem dessa terra, o índio pareceria prolongar o estado de natureza no próprio homem, intimidando assim o colonizador europeu pelo sensualismo do clima. Vive livre, sem regras. Os colonos, eles mesmos selecionados entre os piores sujeitos do Velho Mundo, violentos e desabusados, esbaldavam-se em desejos carnisais ao verem as belas índias nuas. E portanto “a concubinação tornou-se uma regra geral” (PRADO, 2000, p. 36). O valor dessa sexualidade promíscua era negativo, segundo Paulo Prado, cujo moralismo é evidente, mas a sua exploração do assunto foi essencial para que Gilberto Freyre o considerasse relevante mais tarde, em “Casa-grande & senzala”, embora com sinal positivo (FREYRE, 2000). O problema é que a vida infrene, de acordo com Prado, encorajava a pura animalidade, dificultando o processo civilizatório que deveria estar em jogo na modernização. O significante “preguiça” não é fundamental para o ensaio, mas o seu significado permeia o ambiente por ele descrito sobre o Brasil. O estado de natureza estimula e é estimulado pela preguiça humana, que por sua vez deseja juntar-se passivamente a esse estado, ao invés de se esforçar (ativamente) para construir um mundo. Próximos da opulência da natureza, ficaríamos distantes da cultura. Tudo era permitido. Nosso primeiro pecado foi a luxúria.

O segundo pecado foi a cobiça, promovida ainda pela natureza. Ela oferecera ao homem a obsessão diabólica por “ouro, ouro, ouro” (PRADO, 2000, p. 51). No início, mesmo sem que o ouro

existisse, corria-se atrás dele. Já depois, descoberto em Minas Gerais, veio então o pior: a procura desenfreada, uma “loucura coletiva”. Tal narrativa que Paulo Prado fez da exploração da terra antecipou muitos aspectos do que, depois, Sérgio Buarque de Holanda designaria, em “Raízes do Brasil”, de um tipo “aventureiro” – por oposição ao tipo “trabalhador” – para caracterizar a colonização portuguesa. Preferimos caçar e colher a ter que lavrar. Preferimos pegar e descobrir a ter que semear ou construir. Na obra clássica de 1936, Sérgio Buarque atribui tal característica do Brasil à herança de Portugal. Cita, para corroborar sua tese, a carta de um humanista português do século XVI, Cleonardo, na qual este afirmava: “se há algum povo dado à preguiça sem ser o português, então não sei onde exista” (BUARQUE DE HOLANDA, 1995, p. 50-1). Isso explicaria, economicamente, o desprezo pela agricultura. Essa tese famosa foi prenunciada por Paulo Prado no original “Retrato do Brasil” e por Mário de Andrade em “Macunaíma”. Era ela: a preguiça. Daí a sedução que o ouro e a prata despertavam para esse homem brasileiro (perante o qual jesuítas, com a moral religiosa, distinguir-se-iam). Prado conclui, aliando ambos os “pecados” por ele examinados, que “a população vivia entre a mais abjeta indolência e frenesi de mineração desordenada” (2000, p. 57). Luxúria, cobiça e preguiça teriam dado em tristeza.

Descontemos, aqui, o moralismo de Paulo Prado, bem como suas imperfeições historiográficas conhecidas e até seus preconceitos raciais. Sigamos em frente: o que ele entende por tristeza? Isso não está explícito, mas o seu perfil deriva da articulação causal de luxúria e cobiça com a preguiça, pois a ordenação cronológica desses temas no ensaio de Prado corresponderia, de forma imanente, à sua sequência na história do país. Nossa tristeza vocacional resultaria do percurso de luxúria e de cobiça que forma o brasileiro. Extenuado pelo sexo e pela mineração, ele fica à mercê de “sentimentos tirânicos: sensualismo e paixão do ouro” (PRADO, 2000, p. 66). Subjugados física e espiritualmente, então, o organismo natural e a alma moral ficariam

tristes, daquela tristeza exausta que abate o corpo após o coito e que trava a inteligência após a obsessão. O brasileiro fica triste de tão cansado. Torna-se preguiçoso. Na ausência de sentimento ético forte e cheia de saudades de além-mar, a tristeza brasileira é uma passividade quase patológica que se manifestaria, nos hábitos e costumes, como preguiça. Ela seria, nessa interpretação, o elemento da formação nacional que travancou a travanca o progresso do país, quer dizer, a sua modernização, cujo significado era identificado, costumeiramente, com o do próprio processo civilizatório. Preguiça seria o nosso mal.

4. O desafio da preguiça ao progresso

Por mais que o personagem Macunaíma – criado exatamente no mesmo ano de “Retrato do Brasil”, 1928 – tenha sido pensado por Mário de Andrade a partir do ensaio de Paulo Prado, a preguiça que ele encarna com despudor não é assim unilateral, pelo contrário, ela é ambivalente. No caso de “Macunaíma”, a preguiça é nosso mal, mas ao mesmo tempo é nosso bem. Se de um lado ela é moralmente condenável por causa de seu egoísmo e socialmente problemática por atrapalhar a modernização, de outro lado ela é nacionalmente importante porque mantém elementos singulares da brasilidade e existencialmente saudável porque resiste ao ímpeto produtivista do capitalismo, isto é, critica a ética do trabalho burguês. Por carregar aqueles primeiros traços, Macunaíma é um personagem de caráter duvidoso, ou mesmo sem caráter. Por carregar os últimos traços, torna-se irresistível. Mário soube dar ao seu romance essa ambiguidade que é típica da própria preguiça: a amamos e a odiamos, ela atrai e repele.

Por isso, apesar da tristeza final, “Macunaíma” não é sombrio. O humor do texto e certa inocência do personagem, quase que infantilizado, dão um tom mais oscilante. “Essa comicidade foge às esferas da norma burguesa e vai encontrar a irreverência e a amoralidade de certas expressões populares” (1993, p. 53), notou o

crítico Antonio Candido, para quem Macunaíma é a versão meio mítica do malandro: se não é o inimigo da lei, é só porque desvia dela. Não é imoral, pois é amoral. Não por acaso, a psicologia de todo malandro é composta de preguiça. Também ela parece se colocar aquém de um juízo moral mais rigoroso, já que não pretende fazer mal a ninguém. Macunaíma situou-se, para Candido, na “dialética da malandragem”. Seria possível falar também, agora, de uma dialética da preguiça de que o personagem é emblema, pois ela o faz, ao mesmo tempo, herói e anti-herói. Mário foi às lágrimas ao acabar de escrever o livro.

Macunaíma é sem caráter. Isso, contudo, não é somente uma questão moral. É mais. “Com a palavra caráter não determino apenas uma realidade moral não em vez entendo a entidade psíquica permanente, se manifestando por tudo, nos costumes, na ação exterior no sentimento na língua da História da andadura, tanto no bem como no mal” (1974, p. 289), escreveu Mário de Andrade em um dos prefácios não publicados para o livro. Ontologicamente, Macunaíma, como o brasileiro, fica em falta ou em excesso. Não é exclusivamente uma coisa só, definindo-se pela sua indefinição. Não é branco, preto e tampouco índio. Não é mau ou bom. Ou já é tudo isso junto. “Resta a circunstância da falta de caráter do herói”, afirmava Mário novamente, “no duplo sentido de indivíduo sem caráter moral e sem característico” (ANDRADE, 1974, p. 293). Macunaíma é um ser incaracterístico, e sua preguiça, evidentemente, não o ajuda a tomar um rumo certo na vida.

Não fica claro, contudo, se Mário de Andrade acreditava que a falta de caráter do brasileiro, representada por Macunaíma, era definitiva ou apenas temporária. Essa segunda hipótese respalda-se no prefácio não publicado da obra, onde o autor diz que o homem brasileiro “está que nem o rapaz de vinte anos: a gente mais ou menos pode perceber tendências gerais, mas, ainda não é tempo de afirmar coisa nenhuma” (1974, p. 289). Ora, o crescimento do Brasil é comparado ao de Macunaíma, que saía da fase adolescente, na qual a preguiça é abundante e socialmente tolerada, para entrar na vida adulta, cujo signo é o abandono da preguiça. Sua falta de caráter e

sua indolência são atribuídas ao estágio pouco desenvolvido de sua história, mas isso seria resolvido com o tempo. O brasileiro não teria caráter por ora, mas superaria essa condição no futuro, tornando-se um tipo nítido, como é o francês: trabalhador e responsável. Daí o otimismo de Mário de Andrade quanto à leniência moral do país, que, para ele, seria solucionada tão logo nós tivéssemos a psicologia definida (1974, p. 289). O autor entregava assim, de bandeja, o sentido de sua sátira. Oswald de Andrade observara, certa feita, que “a eficácia da sátira está em fazer os outros rirem de alguém, de alguma instituição, acontecimento ou coisa”, e que “sua função é, pois, crítica e moralista” (1992, p. 69). Mário explica do que rimos e a que tal riso satírico se opõe: à deformação de caráter proveniente da imaturidade nacional.

Literatura, contudo, sempre escapa a toda definição estável de sentido, mesmo quando o autor pretende esclarecer a sua obra. No caso de “Macunaíma”, a tentação de confiar na explicação de Mário é grande, porque as sátiras pedem a identificação dos objetos satirizados para as compreendermos. Seus alvos são historicamente precisos, por isso elas tendem a evanescer junto com eles. Conforme escreveu George Steiner, “o gume da sátira é localizado”. Só que ele mesmo defende que há exceções, em que então “o veneno, que exigia o reconhecimento e a identificação exata das referências, evaporou-se na fantasia” (2012, p. 149). “Macunaíma” parece estar entre tais exceções. Embora seja uma sátira, o veneno crítico que dele emana foi tão misturado à fantasia – com lendas oriundas do folclore, por exemplo – que sustentou, para essa obra, uma força que não depende só das referências extraliterárias com as quais lida. Isso ocorre pois, embora a rapsódia tenha como um alvo o Brasil real, sua composição foi toda feita a partir dos registros imaginários, literários e textuais. Surgia um universo mítico autônomo pela ficção, baseado nesses dados. Liberada, a fantasia conferiu à obra sobrevida rara para sátiras, mas também retirou a autoridade do escritor para esgotar o seu significado no reconhecimento dos alvos circunstanciais que intencionava.

Na obra propriamente dita, portanto, Macunaíma não era apenas o adolescente que não atingira a vida adulta. Ele alcançara essa etapa de seu desenvolvimento logo no segundo capítulo do romance, que leva o título, aliás, de “Maioridade”. No enredo, a analogia proposta por Mário de Andrade entre Macunaíma e o brasileiro não poderia concluir pela adolescência nacional, pois seu personagem já é crescido, e não mais um jovem. Desse modo, a versão literária original criada pelo autor é mais interessante do que a sua auto-interpretação teórica. Ele foi capaz de aproveitar a ficção da narrativa mágica, despreendida do realismo, para construir uma imagem estranha do crescimento do Brasil, através do que acontece com Macunaíma. Esta imagem foge da linearidade pela qual nós passamos de jovens a adultos. Não há um progresso, em que uma etapa supera outra, e sim uma combinação – mesmo que anômala. O protagonista, banhado em um caldo venenoso, ganha o corpo de adulto, mas a sua cabeça continua infantil, pois o líquido jogado por uma cotia não a atinge.

Pegou na gamela cheia de caldo envenenado de aipim e jogou a lavagem no piá. Macunaíma fastou sarapantado mas só conseguiu livrar a cabeça, todo o resto do corpo se molhou. O herói deu um espirro e botou corpo. Foi desempenando crescendo fortificando e ficou do tamanho dum homem taludo. Porém a cabeça não molhada ficou pra sempre rombuda e com carinha enjoativa de piá. (ANDRADE, 1996, p. 19)

Macunaíma, portanto, ganha maioridade sem abandonar porém completamente a menoridade. O corpo que cresceu não foi acompanhado pela cabeça, que ficou ainda como a de uma criança, de um piá. Por extensão, poderíamos dizer: virou adulto mas permaneceu com aquela preguiça infantil. Em outras palavras, Macunaíma tem a sua formação desconjuntada. Mas, em todo o caso, não é devido a ser ainda um jovem, ou seja, não pode superá-la por um desenvolvimento cronológico linear progressivo que venceria então sua preguiça. O mesmo vale para o seu caráter, ou para a falta dele. O episódio

demonstra portanto “que a cabeça pequena e a ‘carinha enjoativa de piá’ do personagem não são características gratuitas, mas sinais externos de uma desarmonia essencial”, assinalou Gilda de Mello e Souza, eles “marcam a permanência da criança no adulto, do alógico no lógico, do primitivo no civilizado” (2003, p. 38). Completemos: marcam a permanência da preguiça no trabalho. O herói, mesmo crescido, porta essa estranha duplicidade. É como se carregasse “a base dupla e presente – a floresta e a escola” (1995, p. 44), conforme gostaria o “Manifesto da poesia pau-brasil”, de Oswald de Andrade, como se estivesse entre o mato e a cidade, o antigo e o novo, a tradição e o capitalismo, o índio e o europeu. Novamente: entre a velha preguiça e o desafio do trabalho.

Mário de Andrade ficou entre o ímpeto de ressaltar a alegria despudorada do herói preguiçoso e a preocupação de frisar seu egoísmo por não trabalhar, oriundos da mesma fonte. Equilibrar-se entre esses dois polos desafia o processo de modernização do Brasil. “Macunaíma” ensina que não há chance de retorno ao mato puro ou à origem primeira e intocada, pré-moderna, na qual a preguiça é só inocente, tanto que o herói, após voltar das suas aventuras pelo país até o Uraricoera, não achou mais graça alegre ali (ANDRADE, 1996, p. 164). Modernizar é inevitável. Mas talvez segundo um tempo e um espaço próprios do Brasil. Macunaíma percorre, em inverossímil ritmo aceleradíssimo, o país inteiro – e assim Mário “desregionalizava o mais possível a criação” (1974, p. 291), como afirmou. O tempo e o espaço modernizantes sugeridos pela experiência literária não são apenas a história progressista e o lugar desenvolvimentista pelos quais o Brasil foi, em geral, teorizado pela economia. O pensamento artístico aproveitou a informação de um país malicioso, que “ganhou em flexibilidade o que perdeu em inteireza e coerência” (1993, p. 51), para empregar novamente as palavras sábias do crítico Antonio Candido. Não se trata de um dilema apenas do passado do Brasil, mas de seu presente e de seu futuro.

“Na preguiça, no progresso”, cantava Nara Leão na música “Lindoneia”, que faz parte do disco “Tropicália ou *Panis et circencis*”,

de 1968, herdeiro do Modernismo dos anos 1920. Os versos exploram ainda a ambivalência entre vagar e pressa, descanso e trabalho, contemplação e ação. O Brasil misturou esses termos antitéticos: a preguiça que atrapalha o progresso e o progresso que gostaria de eliminar a preguiça. É difícil saber se essa contradição, com a qual convivemos diariamente, é nossa danação ou é nossa salvação. Certo é que, por aqui, a vontade de progresso nunca foi absoluta, pois o contraponto da preguiça sempre constituiu a imagem de qualquer utopia nacional: a promessa de felicidade em terras tropicais jamais foi feita só de eficiências, sempre o prazer estava ali. Nos termos do filósofo Herbert Marcuse, jamais aceitamos que uma civilização pudesse abrir mão de eros (1978). Sonhamos com uma síntese da produção com o prazer que encontrou delicada expressão em uma gravura de Lasar Segall, na qual o modernista Mário de Andrade está sentando com as pernas cruzadas sobre uma rede, com um campo aberto e um sol ao fundo, enquanto, ao mesmo tempo, escreve em um papel para o qual olha fixamente através dos óculos. O artista trabalha na sua preguiça e aproveita sua preguiça para trabalhar. Nada podia ser melhor, já que, como ensinou Cícero, “nunca se está mais ativo do que quando não se faz nada”.

Referências

ANDRADE, M. **Macunaíma**. Madri; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA, 1996.

_____. “A divina preguiça”; “A Raimundo Moraes”; De São Paulo”; “Oswaldo Goeldi”. In: BATISTA, M.; LOPEZ, T.; LIMA, Y. **Brasil: 1º tempo modernista - 1917/29 Documentação**. São Paulo: IEB-USP, 1972.

_____. “Ode ao burguês”. In: **Poesias completas**. Belo Horizonte: Villa Rica, 1993.

_____. “Prefácios para *Macunaíma*”. In: LOPEZ, T. **Macunaíma: a margem e o texto**. São Paulo: Hucitec; Secr. De Cultura, Esporte e Turismo, 1974.

- ANDRADE, O. **Memórias sentimentais de João Miramar / Serafim Ponte Grande**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- _____. “Manifesto da poesia pau-brasil”. In: **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 1995.
- _____. “A sátira na literatura brasileira”; “Elogio da pintura infeliz”. In: **Estética e política**. São Paulo: Globo, 1992.
- BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BILAC, O. “Música brasileira”. In: **Tarde** <http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=6316>.
- BUARQUE DE HOLANDA, S. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CANDIDO, A. “Dialética da malandragem”. In: **O discurso e a cidade**. São Paulo: Duas Cidades, 1993.
- FREYRE, G. **Casa-Grande & Senzala**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2000.
- KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- LAFARGUE, P. **O direito à preguiça**. São Paulo: Hicitec, 1999.
- MARCUSE, H. **Eros e civilização**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- MARX, K; ENGELS, F. **Manifesto comunista**. São Paulo: Sundermann, 2003.
- MELLO E SOUZA, G. **O tupi e o alaúde**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.
- PRADO, P. **Retrato do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2000.
- STEINER, G. “Danúbio negro”. In: **Tigres no espelho e outros textos da revista New Yorker**. São Paulo: Globo, 2012.

A Preguiça como Virtude Brasileira

Francisco José da Silva

“Ai que preguiça!”
(Macunaíma)

“Deitado eternamente em berço esplêndido”
(Hino Nacional)

1. Preguiça, pecado ou virtude?

O nosso recatado e erudito dicionário Aurélio define a preguiça, antes de tudo, como “aversão ao trabalho”, mas também como “morosidade, negligência, moleza, indolência”. Seria realmente a preguiça certa morosidade, ou antes, uma forma de economizar energias em vista de algo mais prazeroso? Ou seria um *dolce far niente* (doce fazer nada) sem compromisso e finalidade? Nesse breve ensaio pretendemos falar um pouco sobre alguns aspectos da assim chamada preguiça (*pigritia*) e perceber nela algo que revela um *ethos* ou um modo de ser de nossa brasilidade. Para isso falaremos sobre a preguiça como pecado, como virtude e ainda um pouco sobre a preguiça brasileira.

A preguiça pode ser considerada um dado arcaico de nossa civilização. Os homens ditos primitivos provavelmente se entregavam à preguiça, logo após uma caça exaustiva e o banquete de um gordo animal. Ser preguiçoso no mundo primitivo talvez não fosse nem pecado, nem virtude, mas uma consequência natural da vida selvagem. Ainda está por ser elaborada uma filosofia da preguiça, embora encontremos aqui e ali alguns ensaios instigantes.

Na Bíblia, podemos afirmar quase que com certeza, que o paraíso seria um verdadeiro Oásis da preguiça (Gênesis 1, 26-31), uma vez que lá não se cultivava nada, não se produzia nada e Adão e Eva estavam num estado de aparente tédio eterno. Não é a toa que logo após o pecado são condenados ao “trabalho alienado” e ao cansaço e a fadiga (Gênesis 3, 17). Entretanto, muitos séculos após esse incidente catastrófico que nos levou ao trabalho (*tripalium*, nome latino de instrumento de tortura), a preguiça passou para a história como um pecado capital através da crença cristã que instituiu os famosos sete pecados capitais, ou seja, os pecados que são a cabeça, tais como luxúria, avareza, cobiça, ira, gula, soberba, inveja e preguiça. Destes pecados capitais derivam outros, como da preguiça derivam a lentidão, a moleza, o desleixo, a negligência e a morosidade (que lembra uma característica da nossa justiça brasileira, a Morosidade).

Talvez a primeira grande referência à preguiça como pecado ou conduta viciosa esteja na Bíblia, no livro dos Provérbios atribuído ao sábio lendário rei Salomão, onde há 17 referências à preguiça e ao preguiçoso. Lembremos duas delas “*Ó preguiçoso, até quando ficarás deitado? Quando te levantarás do teu sono?*” (Provérbios 6:9). “*Vai ter com a formiga, ó preguiçoso; olha para os seus caminhos, e sê sábio*”. (Provérbios 6,6). Também no livro de Eclesiastes, também atribuído a Salomão, se diz: “*Por muita preguiça se enfraquece o teto, e pela frouxidão das mãos a casa goteja*” (Eclesiastes 10:18).

Coube à preguiça aparecer no rol dos pecados por ser uma espécie de vício que conduz a inatividade. Há nessas referências a preguiça a constante comparação com a industriiosidade, a produtividade do trabalhador, como na comparação com a formiga ou a abelha. Já em Esopo (Séc.V a.C) é clássica a comparação entre o preguiçoso e o trabalhador na famosa fábula da “*Cigarra e as Formigas*”, a primeira passava os dias a curtir e cantar, por isso não tinha tempo para trabalhar, enquanto as últimas trabalhavam incansavelmente se preparando para o terrível inverno, no final trágico as egoístas formigas aconselham a cigarra a dançar em meio ao frio inverno (ESOPO, 1994, p.181).

Vale a pena lembrar que, segundo Dante Alighieri, em sua *Divina Comédia*, o 5º círculo do Inferno (Cantos XXI e XXII) está reservado aos irados e preguiçosos, os quais estão nus, imersos no pântano do rio Estige; agridem-se uns aos outros, desferindo violentos golpes e dilacerando-se entre si, com os dentes (DANTE, 2002). Para além da preguiça, há ainda a acédia ou acídia, uma espécie de condição mais prejudicial do que a própria preguiça, pois conduz a uma forma doentia de apatia e inatividade melancólica, vista tanto como um pecado, como com uma doença. Tomás de Aquino (2004) em sua obra sobre os sete pecados capitais trata da preguiça e da acédia. Na psiquiatria, a acédia é vista como uma condição patológica.

Não seria a preguiça, ao contrário, uma espécie de virtude?

2.O bicho-preguiça como símbolo nacional

E quando se fala em preguiça, vale lembrar que o animal denominado no Brasil de ‘preguiça’ ou “bicho-preguiça” (folívora) é um espécime de mamífero tipicamente nacional (encontrado em todas as regiões do país), vale ressaltar que das seis espécies de bicho preguiça, cinco se encontram no nosso território, sendo um animal herbívoro de hábitos solitários que chega a dormir 18 horas por dia.

O bicho-preguiça é um mamífero monogâmico parente dos tatus e tamanduás (no período pré-histórico havia na América o Megatério, uma espécie de bicho preguiça gigante), quando apaixonado emite um leve som característico. Muitos quiseram identificar o tal Megatério pré-histórico com o ser mitológico chamado Mapinguari pelos índios. Esse ser monstruoso vive nas florestas e ataca os caçadores e todos os inimigos da floresta, atravessando a mesma com um barulho ensurdecido, seu único medo é, ironicamente, do bicho-preguiça. A preguiça é brasileira!

A preguiça do bicho preguiça é algo próprio de sua natureza, não sendo é claro uma preguiça voluntária, como a nossa, mas que acaba por servir de metáfora de uma forma de ser do nosso povo,

sempre malemolente, que leva tudo na maciez, na tranquilidade, como quem não tem pressa, apenas na malandragem. Infelizmente, a preguiça do bicho-preguiça o torna vulnerável a seus predadores, entre os quais estão os felinos de grande porte e o próprio homem.

Câmara Cascudo em sua obra “*Contos tradicionais do Brasil*”, conta a seguinte história que tem como personagem principal a preguiça:

Estando a filha com dor de parir, saiu a preguiça em busca de parteira. Sete anos depois ainda se achava em viagem, quando deu uma topada. Gritou muito zangada: - Está no que deu o diabo da pressas...Afinal, quando chegou em casa coma parteira, encontrou os netos da filha brincando no terreiro (CASCUDO, 2001, p.202).

3.A preguiça do brasileiro

A preguiça é um patrimônio nacional!

Nós brasileiros somos preguiçosos...Temos uma preguiça metafísica e até mesmo ética, uma forma de ser que traz a memória a preguiça do português e tal preguiça do índio, o que para muitos é um sinal de fraqueza, talvez seja uma forma de resistência.

Quando se fala em preguiça tanto se diz respeito ao animal preguiça ou bicho-preguiça, como a virtude da preguiça (*virtus pigritia*). Virtude sim, porque “não existe pecado do lado de baixo do Equador” (Chico Buarque), embora a virtude a que nos referimos não seja a *Virtù* maquiavélica, mas a virtude no sentido de excelência moral. Também não seria necessariamente o pecado da preguiça, um dos sete pecados capitais do Cristianismo. Alguém poderia se perguntar: desde quando a preguiça seria uma virtude moral?

A preguiça não se confunde aqui com a apatia, inação ou com a ociosidade, a preguiça é um *modus vivendi* típico de nosso ethos nacional. O brasileiro é preguiçoso para escapar a uma obsessão pelo trabalho, uma *dolce far niente* que nos permite ser verdadeiros entes especulativos, homens da contemplação, sem afetação.

O brasileiro é um preguiçoso...

Os povos do Velho Mundo (Europa) e da América (terra das oportunidades e do *time is money*) se apresentam como supostamente industriais e trabalhadores, oriundos que são dos acontecimentos da Revolução Industrial e da Revolução Comunista, nas quais o trabalho surge como um símbolo de riqueza, mas ao mesmo tempo de exploração. Marx e Engels conclamaram os trabalhadores a unirem-se contra a sociedade de classes capitalista e defendiam uma sociedade sem a exploração do trabalho! Embora haja vozes discordantes logo ali na esquina, tais como o *Direito à preguiça* livro de Paul Lafargue (2003) publicado originalmente em 1883. Como disse Schlegel “*Sejamos preguiçosos em tudo, exceto em amar e em beber, exceto em sermos preguiçosos*”.

Nossa preguiça ética, ao contrário, serve como nosso mecanismo de defesa contra os exageros e abusos cometidos em nome da produtividade e do trabalho. Ser preguiçoso é quase uma forma de resistência, quando o trabalho se torna obrigação e instrumento de tortura e sofrimento, o *tripalium* medieval ou mesmo o trabalho alienado burguês. Tal ética da obrigação e do dever kantianos mais parece uma camisa de força, como diz Nietzsche no *Assim Falava Zaratustra* (2011), um grande dragão, onde está escrito em cada escama “tu deves” ameaçador! Uma ética que não seja leve, que não permita “uma margem de manobra” pode se tornar um instrumento de tortura ao invés de algo que nos permita alcançar a felicidade e o bem viver. Pode funcionar como um mecanismo obsessivo de imposição de regras e mandamentos como uma produção em série de homens robotizados, incapazes de agir por si, mas sempre agindo sob a imposição metafísica da lei moral.

A preguiça sempre foi uma virtude nacional, mesmo antes de sermos uma nação, pois embora fosse atribuída aos índios como aspecto pejorativo, a preguiça estava entre nós, seja por causa do clima tropical (quente e úmido), seja por uma forma de um *dolce far niente* que serve como antídoto à obsessão burguesa e capitalista de estar sempre produzindo não apenas o necessário, mas muitas vezes o supérfluo, alimentando o consumismo e o esbanjamento.

4. Grandes preguiçosos brasileiros

Em nossa cultura podemos encontrar diversas figuras reais ou fictícias que revelam um pouco da nossa virtude da preguiça, são exemplos do folclore, da literatura em geral e de cordel em particular. Já se falou que o português é preguiçoso, o índio é preguiçoso e o negro é preguiçoso, enfim, em nossas raízes culturais a preguiça se encontra como um dado quase ontológico! Figuras como o Jeca Tatu (personagem da obra *Urupês* de Monteiro Lobato), o João Grilo (personagem presente na Literatura de Cordel), o Pedro Malasartes (figura folclórica ibero-americana), o Macunaíma (personagem criado pelo escritor Mário de Andrade), entre outros. Além dos personagens folclóricos temos os estereótipos da preguiça em diversas funções e tipos urbanos, tais como o jogador, o malandro e o político.

Como diria Lima Barreto em seu *Policarpo Quaresma*,

Essa atonia da nossa população, essa espécie de desânimo doentio, de indiferença nirvanésca por tudo e todas as cousas cercam de uma caligem de tristeza desesperada a nossa raça e tira-lhes o encanto, a poesia e o viço sedutor de plena natureza.

Parece que nem um dos grandes países oprimidos, a Polônia, a Irlanda, a Índia apresentará o aspecto cataléptico do nosso interior. Tudo aí dorme, cochila, parece morto; naqueles há revolta, há fuga para o sonho; no nosso...Oh!...dorme-se...(BARRETO, s. d. , p.213-214)

Entre as figuras que expressam esse caráter preguiçoso do brasileiro, o Jeca Tatu é o caipira e roceiro do sudeste que não liga pra higiene e vive no seu mundo particular da fazenda e da roça, tocando sua vida na simplicidade e na falta de ambições. O Jeca Tatu aparece na obra de Monteiro Lobato, *Urupês* (1918), uma obra de regionalismo crítico, onde o caipira aparece como uma figura de cunho pejorativo e retratado como um atraso. O Pedro Malasartes é o astucioso que se aproveita da ingenuidade de alguns e da tolice de outros pra levar vantagem. Nesse sentido ele é um preguiçoso nato

que usa seus dons para não desperdiçar energia à toa. O João Grilo é o tipo herói popular do tipo do Malasartes, esperto, astuto e que não liga para convenções sociais. Por fim, o “*Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*” (publicado em 1928), personagem criado pelo escritor Mario de Andrade (1980), que desde suas origens se revela um herói nacional sem caráter, mas com muita preguiça. Preguiça que é o seu lema e bordão. A obra é resultado das pesquisas multifacetadas do autor modernista que busca, através da figura controversa de Macunaíma, revelar aspectos da identidade nacional.

Na Literatura de Cordel, a preguiça aparece como uma instituição nacional, especialmente no Nordeste, onde o clima escaldante e a paisagem da caatinga nos convida a ficar na sombra se balançando na rede preguiçosa, entre as varias modalidades de Cordel, como o jornalístico, o ABC, os contos ou causos, a peleja, a preguiça especialmente em cordéis de gracejo, como nos *Dez Mandamentos da preguiça* de Cosme Araújo ou ainda n’os *Dez mandamentos do preguiçoso* (2012) de Varneci Nascimento, seja nas aventuras dos grandes preguiçosos, como em *A botija encantada e o preguiçoso afortunado* do poeta Klévisson Viana ou na *Peleja o aluno preguiçoso com o estudioso* de Manoel Belizário.

Nos *Dez mandamentos do preguiçoso*, lemos nos três primeiros mandamentos:

1º - Jamais escute quem diz
Que nasceu para lutar.
Isso é conversa de quem
Não tem o que conversar.
Por isso trace uma meta:
Viva para descansar.

2º - Esqueça de se lembrar
Da obrigação no sesmo.
Passe a viver passeando,
Na rua, vagando a esmo:
Ame a sua cama como
Você ama a si mesmo.

3º - Se um dia encontrar alguém
Na brisa de um açude,
Não se faça de rogado,
Tampouco se mostre rude.
Se ele estiver descansando,
Faça um favor, lhe ajude.

O que seria do caráter nacional se não fosse a preguiça? O que seria de nossos jogadores denominados “garapeiros”, que ficam no *dolce far niente* à espera da bola para fazer o tão sonhado gol? Um jogador esforçado que corre de um lado ou de outro em busca de defender o time é algo louvável e fundamental no futebol, mas sem aquele jogador malandro que fica na expectativa do *kairós* (o momento oportuno) para realizar a jogada decisiva, todo esse esforço pode ser em vão, ou um belo espetáculo da mesmice. É nessa hora que o ‘jogador malandro’ faz a diferença, e muitas vezes preguiçosamente, como o drible que permite alcançar a meta sem o esforço hercúleo de sobrepujar seus adversários, o drible une a preguiça e a malandragem numa forma eficaz de ação que arremata o jogo.

O malandro (do italiano *malandrino*) é outra figura a quem necessariamente temos que vincular a preguiça, como uma figura que encarna em seu *modus vivendi* a imagem do ‘preguiçoso urbano’, entre suas qualidades, tais como a lábia, o jeitinho, a famosa malemolência, mas acima de tudo também a preguiça, pois um malandro sem preguiça seria uma contradição em termos. O malandro é aquela personagem que surge no início do século XX, que vive no gueto e carrega o estereótipo romântico, com chapéu panamá, paletó branco ou preto, encontrado nos bares e na vida boêmia, a figura do malandro é exaltada por Chico Buarque em sua *Ópera do Malandro* (1978).

O político brasileiro é outra figura que devemos considerar como referência máxima em termos de preguiça e se manifesta como uma espécie de “*malandro que deu certo*”, aquele que conseguiu “*a duras penas*” (embora nem tanto), alcançar o auge de uma malandragem que

causa danos coletivos. Apesar de todos os aspectos negativos da corrupção e da falta de caráter do político, talvez poucos encarnem melhor a fusão dos aspectos relativos à malandragem como a lábria e o jeitinho atrelados a uma preguiça vantajosa e lucrativa. O político é o preguiçoso que por não querer fazer nada encontra uma forma de usar sua preguiça para realizar grandes feitos, galgar grandes postos e ter seu nome grafado no panteão da história. Infelizmente, a preguiça do político acaba por conduzir a que outros sejam prejudicados e trabalhem mais por benefícios mínimos. Nesse sentido, tal preguiça acaba sendo uma forma desvantajosa para o coletivo e não possibilite um ganho compartilhado.

5. Afinal, o que a Filosofia tem a ver com preguiça brasileira?

A preguiça brasileira é parte de nossa ontologia, pode-se dizer que ela é parte de nosso modo de estar no mundo, tem aspectos existenciais profundos, do ponto de vista epistêmico, diríamos que a preguiça tem tudo a ver com a vida contemplativa! Ela é uma *habitus especulativus* (como se diria em bom medievalês filosófico). Dedicar-se ao ócio contemplativo e se ocupar das grandes questões metafísicas e estratosféricas que a Filosofia nos impõe, requer antes de tudo, tempo livre, nenhuma ocupação, a não ser esse estar a disposição do pensar, sem preocupações e inteiramente livre para a reflexão. Quem está em melhores condições para tal que nosso preguiçoso? A preguiça estaria nos fundamentos dos estudos metafísicos brasileiros!

No campo da moral e da ética, já afirmáramos que a preguiça pode ser pensada como uma virtude que em sua essência expressa um aspecto do *ethos* do brasileiro que precisa ser pensado, de preferência ao balançar de uma rede. Moralmente falando, o tempo dedicado pelo brasileiro à preguiça faz com que ele possa avaliar de forma mais especulativa as diversas opções do agir.

Sabemos que nas várias filosofias se tem refletido a respeito dos princípios da conduta, alguns pensadores consideram a busca da felicidade (Aristóteles), o princípio do prazer (Epicuro), a

utilidade (Stuart Mill), a conformidade ao dever (Kant), qual seria então o princípio ético que mais se adéqua a nosso modo de ser (ethos)? Qual modo de agir está de acordo com a formação do brasileiro e sua visão de mundo? De acordo com nosso modo preguiçoso de existir, seria a “lei do menor esforço”?

A “lei do menor esforço” seria um princípio econômico, que amplia nossas possibilidades de agir, sem o desnecessário ascetismo e moralismo daqueles que sempre impõe novos fardos aos homens. Ao contrário do Capitalismo, que cada vez mais aumenta a necessidade do trabalho (mesmo com a redução do trabalho físico), mas sempre exigindo resultados e produção acelerada, o “menor esforço”, tende a nos conduzir a compreensão que em vista de nossa saúde física e mental, devemos nos concentrar em garantir menos desgaste físico, psíquico e moral, ampliando assim a possibilidade de gozar o ócio criativo, que não exclui o trabalho, mas que reconhece sua necessidade, consciente de que este mesmo trabalho não se transforme em uma tortura (*tripalium*), um impedimento da vida em suas diversas dimensões.

Nesse ponto, encontramos o aspecto estético da vida preguiçosa do brasileiro, sua capacidade de contemplar a beleza que se oferece nas diversas manifestações naturais do país continente. Aqui podemos encontrar a capacidade de pensar o belo não apenas em seu aspecto artístico, mas principalmente em sua epifania natural. A beleza que encontramos na nossa diversidade natural é um convite à preguiça! O homem atarefado do cotidiano das grandes metrópoles não tem olhos para essa beleza improdutiva, embora nos feriados e fins de semana escape da cidade grande para se dedicar a alguns momentos pontuais de preguiça estética. A produção artística brasileira se revela inclusive na produção das preguiçosas redes, que nos ajudam no momento pós-fruição gastronômica, pois só no cochilo e na sesta que nos revigoramos para tal laboriosa tarefa que é viver.

O preguiçoso pode assim servir, não de um modelo a ser seguido de forma absoluta, mas como ideal de um indivíduo que

uma vez descansado de suas tarefas cotidianas, possa contemplar a própria existência sem considerá-la um fardo, uma pessoa que encontrou a leveza de se sentir desapegada de obrigações supérfluas, capaz de fruir esteticamente a beleza que o cerca nesse imenso Brasil, a beleza de sua natureza e a alegria de seu povo e costumes. Um convidativo fim de tarde no balanço de uma rede preguiçosa...

Referências

- ANDRADE, M. **Macunaíma**. São Paulo: Círculo do Livro, 1980.
- BARRETO, L. **Triste fim de Policarpo Quaresma**. Record/Altaya. Sd.
- CASCUDO, L. **Contos tradicionais do Brasil**. São Paulo: Global, 2001.
- DANTE ALIGHIERI. **A Divina Comédia**. São Paulo: Nova Cultural, 2002.
- ESOPO. **Fábulas completas**. Tradução Neide Smolka. São Paulo: Moderna, 1994.
- LAFARGUE, P. **O Direito a preguiça**. Tradutor Otto Lamy de Correa, Editora Claridade, 2003.
- LOBATO, M. **Urupês**. São Paulo: Global, 2009.
- MARX, K. Engels, F. **Manifesto do Partido Comunista (1848)**. Tradução Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Petrópolis: Vozes, 1990.
- NASCIMENTO, V. **Dez mandamentos do preguiçoso (Cordel)**. São Paulo: Luzeiro, 2012.
- NIETZSCHE, F. **Assim Falava Zaratustra**. Tradução Paulo Cesar de Sousa, São Paulo, Companhia das Letras, 2011.
- NOVAES, A (Org.). **Elogio à preguiça**. São Paulo: Edições SESC, 2012.
- TOMÁS DE AQUINO. **Os Sete Pecados Capitais / De magistro**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- VVAA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo, Paulus, 1992.

A Preguiça Cética de Vilém Flusser

Gustavo Bernardo

1.O Espírito que Nega

Em 1º de janeiro de 2000, o filósofo Sérgio Paulo Rouanet publica, no “Jornal do Brasil”, uma crônica chamada “A fábula do novo milênio”. Na fábula, Deus preside um grande concílio com os doutores da Igreja. Ele quer saber se foi cumprido o que determinara no capítulo 20 do *Apocalipse*: “e vi descer do céu um anjo, que tinha a chave do abismo, e uma grande cadeia em sua mão. Ele prendeu o dragão, a antiga serpente, que é o diabo e Satanás, e amarrou-o por mil anos. E lançou-o no abismo, e ali o encerrou, e pôs selo sobre ele, para que mais não engane as nações, até que os mil anos se acabem”.

Alguns doutores dizem que Satanás está acorrentado. Deus, constrangido, lembra que, devido a pequeno erro administrativo, Satanás não foi devidamente acorrentado. Como o advento do terceiro milênio é boa oportunidade para reparar a omissão, ordena ao Anjo que acorrente o Espírito do Mal. O Anjo então encontra Satã lendo um livro, e eis que o livro não é um tratado de demonologia, mas sim a *Crítica da Razão Pura*, de um tal de Immanuel Kant.

A interrupção perturba Satã, o livro que lia estava tão... satânico, digamos assim. Ele então pergunta ao Anjo a razão de medida tão severa. O Anjo passa para ele o filme do milênio que se encerra: piratas do Norte, Inquisidores, bárbaros da península ibérica massacrando populações na América, soldados de Napoleão,

colonizadores do século XIX subjugando a África e a Ásia, nazistas, stalinistas, nacional-fascistas do final do século, ora, tudo obra de Satã.

Mas o astucioso Inimigo da Alma retruca, afirmando que a visão do segundo milênio mostrada pelo Anjo é unilateral. Ele faz aparecer outro filme: Santo Tomás com sua “Summa”, Dante com sua “Commedia”, os homens da Renascença e da Reforma, os filósofos da Ilustração, os cientistas, os revolucionários da sociedade e do espírito que libertam o homem da servidão política e psíquica. Satã, sem negar sua parte de responsabilidade pelas catástrofes do primeiro filme, reivindica o mérito também pelas grandes realizações mostradas no segundo: sem as asperezas da vida e as crueldades da história, o homem não teria desenvolvido a faculdade que o pôs no ápice da hierarquia da criação: a razão.

Satã prevê o rumo das coisas futuras, caso ele de fato seja acorrentado: gerações e gerações de homens serenos mas abúlicos, livres do Mal mas incapazes de pensar, sujeitos sem sofrimento mas desprovidos de razão. O insolente espírito rebelde alerta que, em vez de infantilizar o homem com felicidade outorgada, o Criador deve reforçar a centelha divina que Ele próprio acendeu nos descendentes de Eva. Essa centelha não é outra senão a razão, que permite aos seres humanos pensarem por si mesmos e, assim, alcançarem sozinhos condições concretas de autonomia. Mas, para que esse objetivo possa ser atingido, o homem deve exercitar ao máximo a sua capacidade de dizer **não** – não à escassez, não à injustiça, não à tirania.

Ora, ele, Satã, é nada menos do que a fonte de toda negatividade; ele, Satã, é *der Geist der stets verneint*, isto é, “o espírito que nega sempre”, como bem percebeu o velho necromante alemão conhecido como Fausto. Por isso, o Espírito do Mal propõe um pacto a Deus. Se o deixarem livre, nada fará para agravar as calamidades existentes, e ainda envidará todos os esforços para estender a todo o gênero humano as bênçãos da razão crítica, graças às quais o homem pode, por si próprio, combater os males que o

assolam. O Anjo, então, submete ao Todo-Poderoso a proposta do Pai da Mentira. Deus, inseguro, opta por deixar Satanás livre, deixando para pensar melhor sobre o assunto mais adiante – digamos, depois de uns dez séculos.

2.O Diabo de Flusser

Em 1965, um amigo de Rouanet, o filósofo tcheco-brasileiro Vilém Flusser, publica ensaio intitulado “A história do Diabo”. No ensaio, que decerto inspira a fábula de Rouanet, Flusser estuda o Diabo. Para fazê-lo, segue a trilha deixada pela própria Igreja Católica: estuda o Príncipe da Maldade a partir da lista dos sete pecados capitais, aos quais o Diabo recorre para seduzir e aniquilar as almas humanas. Os sete pecados capitais são: a soberba, a avareza, a luxúria, a inveja, a gula, a ira e a preguiça. Inspirado, entretanto, por um demônio auxiliar, o demônio da ironia, o filósofo tcheco-brasileiro subverte inteiramente a definição de cada um dos pecados.

Ele define *soberba* como consciência de si mesmo e campo privilegiado das artes; *avareza*, como terreno da própria economia; *luxúria*, como instinto e afirmação da vida; *gula*, como luta pela melhoria da vida humana e campo privilegiado da tecnologia; *inveja*, como terreno da luta pela justiça social e pela liberdade política; *ira*, como recusa orgulhosa e veemente às limitações impostas à vontade, portanto, como condição da dignidade e campo privilegiado das ciências; e, por fim, *preguiça*, como estágio superior alcançado pela meditação calma da filosofia (FLUSSER, 1965, p. 19).

O filósofo lembra que a Igreja evita a hierarquização dos pecados: todo pecado inclui os demais, todos juntos formam a torrente que conhecemos ora como “história”, ora como “civilização ocidental”. O filósofo, ao contrário, prefere estabelecer uma hierarquia dos pecados, considerando a luxúria o primeiro e o mais antigo de todos eles: graças à luxúria, o Diabo se encarna na matéria morta para negar a divindade. Em contrapartida, ele considera a

preguiça o último e o maior de todos os pecados: na preguiça, que ele também chama de “tristeza”, o homem se supera a si mesmo, fundindo-se com o Diabo graças à distância filosófica, ou, para usar a terminologia flusseriana, graças ao *dégagement*. A tristeza, ao lado da soberba, no campo das artes, desenha a quintessência do Diabo: a beleza.

Então, qual é a quintessência de Deus? Parece, pelo desdobrar do argumento, que se trata do próprio Diabo. Dirá o Mefistófeles de Fernando Savater: “cada um devemos levar resignada ou desesperadamente a nossa própria cruz, que no fim das contas é para todos a mesma: não podemos evitar que o onipotente seja sempre o Outro” (1989, p. 61).

Quando Deus cria céus e terra, arranca um pedaço do puro ser para mergulhá-lo na correnteza do tempo. Sim, porque o que Deus cria primeiro, no início, é justamente o início de tudo, isto é, o tempo – “o que não havia, acontecia”, como diz Guimarães Rosa na bíblica terceira margem do rio. Ao mergulhar na correnteza do tempo, o puro ser metamorfoseia-se em fenômeno, tornando-se propriamente fenomenal, logo, submetido a sucessivas e infinitas modificações e mutações.

Ora, se o Diabo é o próprio princípio da modificação, do progresso, da transformação de realidade em irrealidade, da irrealidade em imaginação e da imaginação de novo em realidade, então o Diabo é ninguém menos do que o próprio tempo. Se o Senhor cria, kantianamente falando, as formas de ver, então ele cria ao mesmo tempo tanto o mundo fenomenal quanto o Diabo (FLUSSER, 1965, p. 26), como também pensa João Adolfo Hansen: “daí se depreende que se deva desconfiar de que o Diabo é mais que emanção de Deus, sendo instrumento d’Ele, uma de Suas táticas prediletas, uma convenção dramática sua” (HANSEN, 2000, p. 93).

Ora, se a preguiça, como quer Vilém Flusser, é o estágio superior alcançado pela meditação calma da filosofia, e se o Diabo é “o espírito que nega sempre”, então podemos reconhecer no Dito Cujo a paternidade da própria filosofia, assim como podemos

reconhecer na preguiça a atitude filosófica. Não se trata, é claro, da preguiça de pensar, mas sim da preguiça de *afirmar*.

Afirmar, asseverar, declarar, certificar, concluir, enfim, pontificar, são gestos que “dão” preguiça porque exigem esforço extraordinário para se sustentarem, já que a realidade e o tempo não os sustentam. Negar afigura-se mais confortável, porque faz apenas o jogo da verdade e do discurso fluírem. Afirmar, por sua vez, configura-se desgastante, porque tenta o impossível, isto é: tenta frear, breçar, travar o jogo da verdade e do discurso. Se afirmo, não deixo o próximo jogador jogar, vale dizer, continuar pensando. Se nego, ao contrário, apenas mando aviso sorridente ao próximo jogador: “sua vez”.

3. Preguiça como Tristeza

Encontramos a expressão que melhor define como estreita a relação entre preguiça e filosofia não num filósofo de ofício, mas sim num escritor de ficção. Falo de Joaquim Maria Machado de Assis, que pôs na pena do seu personagem e *alter ego*, o Conselheiro José da Costa Marcondes Aires, a expressão “tédio à controvérsia”.

A controvérsia provoca tédio porque ela exige debate e discussão, com os contendores esforçando-se menos para convencer os adversários do que para vencê-los e submetê-los, à força do grito ou do poder. Machado de Assis traz a expressão decerto do filósofo que mais o influenciou, a saber, Michel de Montaigne, que perguntava se não valia mais suspender a crença do que se meter em divisões e discussões belicosas. Podemos dizer, então, que o “tédio à controvérsia” é a tradução brasileira da *epoché* de Montaigne, isto é, da suspensão cética do juízo que, paradoxalmente, garante que o nosso juízo não seja suspenso.

O paradoxo se explica porque a suspensão do juízo é na verdade a suspensão da obrigação de tecer um juízo definitivo sobre as coisas e sobre as pessoas. Se suspendo esta obrigação, permito-me continuar a ajuizar, vale dizer, a duvidar e a pensar. Logo, do

mesmo jeito que, em português, se traduz *epoché* por “tédio à controvérsia”, pode-se traduzir, na língua de toda a gente, “tédio à controvérsia” por “preguiça de discutir”. Desse modo, a preguiça se torna condição *sine qua non* do ceticismo e, por extensão, da filosofia – como queríamos mostrar (já que, rigorosamente falando, nada se pode demonstrar).

O vínculo que Flusser estabelece entre preguiça e tristeza explicita ainda melhor tal condição. Aceitar que a verdade nos foge, e portanto não é possível nem desejável afirmar nada categoricamente, provoca tristeza, sim, porque no íntimo todos desejamos, filósofos ou não filósofos, saber a verdade para proclamá-la aos quatro ventos. Essa tristeza, no entanto, não é uma tristeza ruim. Essa tristeza nos devolve à nossa condição natural de seres que só sabem que nada sabem e por isso continuam perguntando, questionando e pensando. Essa tristeza é, na verdade, o melhor antídoto contra a arrogância da razão, em consequência, contra todo dogmatismo e fanatismo.

Quem se considera dono da razão sobre todas as coisas não tem tempo de sentir qualquer tipo de tristeza, quer por causa da euforia com o que acha que tem e que os outros não têm, quer pela necessidade de manter uma postura defensiva e beligerante para não perder a sua *posse*. Quem, por outro lado, acalenta mais dúvidas do que certezas desobriga-se de plantar bandeiras nos terrenos à volta e, assim, permite-se ficar triste com a vanidade dos acontecimentos e das próprias supostas vitórias.

Em termos literários, a sensação de tristeza experimentada pelo leitor de determinada obra também não é necessariamente negativa. Se o leitor de romance ou espectador de peça teatral ri desbragadamente de determinado episódio, a princípio experimenta sensação de euforia que lhe parece agradável. Tal sensação, todavia, se dissipa com muita rapidez.

O mesmo leitor ou espectador, ao se comover com o que assiste, experimenta sensação de tristeza que pode ser, ao contrário do que se espera, mais agradável e permanente do que a euforia. O

velho conceito aristotélico da *catarse*, atualizado com as tintas novas da psicanálise, explica o fenômeno com fórmula que resumiríamos do seguinte modo: “enquanto a euforia divide, a tristeza une”.

O riso divide porque, na maioria das vezes, rimos da desgraça alheia. Como qualquer estudo linguístico do humor e da piada demonstra, há estreita relação entre comicidade e violência. A piada politicamente correta, ou seja, que não se construa a partir do preconceito ou da discriminação, é quase uma contradição nos próprios termos. O bêbado que ri, ri e ri sem parar, até começar a chorar sem conseguir parar, encarna bem o poder dissociativo do riso. É como se de fato ríssemos para não chorar, ou seja: é como se puséssemos a máscara cômica para escondermos o verdadeiro rosto do trágico. Por isso, se rirmos muito, a máscara se parte junto com a falsa alegria, desvelando o desespero original.

Em contrapartida, o choro une porque, na maioria das vezes, choramos por alguém, não de alguém. Quando choramos por alguém, também choramos, enfim, por nós mesmos, como lembram os célebres versos de Fernando Pessoa:

O poeta é um fingidor.
Finge tão completamente
Que chega a fingir que é dor
A dor que deveras sente.

E os que leem o que escreve,
Na dor lida sentem bem,
Não as duas que ele teve,
Mas só a que eles não têm.

E assim nas calhas de roda
Gira, a entreter a razão,
Esse comboio de corda
Que se chama coração.

Se substituirmos “dor” por “tristeza”, nas duas primeiras estrofes, entendemos que o poeta finge tristeza sobre a tristeza que

de fato sente, justamente porque a tristeza que de fato sente é inexpressável ou indecível. Da mesma maneira, os leitores do poema bem sentem, não a tristeza que o poeta de fato sentiu, nem mesmo a tristeza que o poeta fingiu, isto é, expressou em versos, mas sim aquela que eles mesmos não têm, porque esta não se expressa nem mesmo em lágrimas. Na verdade, é preciso fingir-se outro para sentir-se um. Em outras palavras, é preciso fabular uma tristeza, com a ajuda da tristeza do poema, para deixar enfim escorrer as lágrimas da sua própria tristeza reprimida ou recalçada.

Todavia, suspeito que ainda não tenha ficado suficientemente claro porque a tristeza une, enquanto a euforia divide. Imaginemos, então, filme cômico que tente provocar gargalhadas por duas horas seguidas. É difícil imaginar, porque não conseguimos rir durante tanto tempo, sob pena de mergulharmos no estado de espírito do bêbado que, depois de rir muito, chora mais ainda.

Imaginemos então outro filme cômico, que não só nos provoque gargalhadas por algum tempo como, ainda, nos deixe leves e alegres horas depois de assisti-lo. Ora, talvez este seja ainda mais difícil de imaginar, porque euforia rima com alegria mas não nos leva à alegria. Se no meio do filme já não rimos mais, no final saímos no máximo com a sensação de mente vazia, o que pode ser bom, mas tem muito pouco a ver com leveza e alegria. A sensação de mente vazia ocorre porque nos dissociamos, por alguns momentos, dos nossos problemas e das nossas preocupações, bem como dos outros, já que é deles que rimos, enfim. Se nos dissociamos dos problemas e das preocupações que nos atormentam, então nos dissociamos de nós mesmos e do nosso próprio cotidiano.

Resta-nos projetar na tela da mente outro filme, mas este tão triste que provoque “lágrimas de esguicho”, como diria Nelson Rodrigues. No final do filme, a sensação raramente é de desespero. Em geral, a sensação que nos acomete é de paz e reconciliação: com o tempo, com o mundo, com os personagens, com a humanidade, com nós mesmos. Saímos andando sem pressa, saboreando-nos.

Para não me furtar a exemplo pessoal, lembro-me quando assisti sozinho, no cinema, décadas atrás, a “O Grande Ditador”, de Charlie Chaplin. Quando as luzes se acenderam, as lágrimas escorriam soltas. Sem vergonha, levantei-me ainda chorando, quase que ostentando as lágrimas no rosto. Eu chorava e estava bem. Na verdade, sentia-me melhor do que antes de entrar no cinema.

A tristeza une. A tristeza unifica. A tristeza nos reúne, em todos os sentidos da frase.

4. Da Dúvida

A tristeza é o estado privilegiado da filosofia, como pontua Vilém Flusser. O filósofo observa que a expressão “tristeza do coração” – *tristitia cordis*, em latim – “ressoa com melodia suave”. Então, como se pode considerar pecado a tristeza? Ora, considera-se a tristeza um dos sete pecados capitais porque ela estimula o supremo pecado, o pecado dos pecados, a saber (ou a não saber): a dúvida.

A dúvida é o pecado dos pecados porque ela torna o pensamento um processo absurdo. Como ela faz isso? Flusser responde (1999, p. 66):

A dúvida, portanto o pensamento, distingue e ordena o duvidoso, submete o duvidoso a uma ordem, a fim de que o duvidoso deixe de sê-lo e se torne indubitável. O pensamento é portanto um processo absurdo. Duvida para deixar de duvidar, e transforma, nessa tentativa, o duvidoso em dúvida. O processo é absurdo em dois aspectos: é absurdo porque a meta do pensamento é acabar consigo mesmo, e é absurdo porque o pensamento pretende alcançar essa meta pela transformação de tudo em dúvida. O pensamento em sua absurdidade é comparável à sede que pretende matar-se bebendo o mar: porque é absurdo querer beber o mar, e porque com cada gota bebida a sede aumenta. Quanto mais progride o pensamento, tanto mais evidente se torna a sua absurdidade dupla, tanto mais evidente se torna ser o pensamento a expulsão do paraíso.

De fato, somos expulsos do paraíso e da própria identidade toda vez que distinguimos e duvidamos – por isso a esquizofrenia presente. Isso fica claro em alemão, se *zweifeln*, duvidar, conduz ao *verzweifeln*, isto é: ao desesperar. Persiste a dúvida: dilacerante. Mas sobra um verso: bem sucedido. Ora, um verso bem sucedido “significa um enriquecimento da língua, mas de forma nenhuma um empobrecimento do inarticulável. A língua se expandiu, mas o caos não diminuiu. A poesia aumenta o território do pensável, mas não diminui o território do impensável” (FLUSSER, 1999, p. 68).

Na verdade, o projeto ocidental de decifrar todos os enigmas arrisca desfazê-los e desfazer-nos. O projeto de preencher o vazio arrisca afogar-nos no dilúvio de interpretações e significados. O gesto de dizer ou escrever é equivalente ao gesto de tentar encher com uma jarra cheia d’água, do alto da cabeça, pequena caneca no chão: se o fazemos com bastante cuidado, até acertamos a caneca, que, todavia, transborda muito antes de ser preenchida. A palavra, como a água, revela-se tão pletórica quanto insuficiente.

A esfinge enganou Édipo, que supôs haver resolvido a charada sem atentar na charada da sua identidade, assim como a esfinge da pedagogia nos engana, deixando-nos presos no beco da resposta certa. A sentença seminal de Flusser – “a poesia aumenta o território do pensável, mas não diminui o território do impensável” – condensa as poéticas que se prezem: o enigma se protege quando e somente quando o caos não se encolhe e a língua se articula ao mesmo tempo.

Mas o destino do verso é se transformar em *conversa*ção. A conversa

ção realiza o projeto lançado pelo verso para dentro da língua. Com o progresso da conversa

ção, no entanto, desaparece o mistério poético e prevalece o clima prosaico. A conversa

ção consolida o pensamento, torna-o sólido – mas dependeu da poesia para constituir-se. Não podemos nos esquecer disso.

Reconhecer o lugar da poesia e da conversa

ção permite-nos superar os intelectualismos arrogantes e os anti-intelectualismos

desesperados, deixando fluir a conversação ocidental em clima mais humilde. Continua-se tecendo a teia da conversação ocidental, sim, mas sem pretender captar dentro dela a rocha do inarticulável. Reconhecer o lugar da poesia e da conversação permite ao intelecto reconhecer-se não como um instrumento para dominar o caos, mas sim como um canto de louvor ao nunca dominável – como um canto de louvor ao de tudo diferente (FLUSSER, 1999, p. 74).

Canta-se na língua, manancial do qual os ritos e os mitos brotam: a língua é a festa-mestre. A língua é adoração e oração ritual; adorando o inarticulável, quando ingênuo, e orando sobre o inarticulável, quando crítico, deixa-se o intelecto próximo ao inarticulado. Essa oração é tanto estética quanto científica. Na concepção de Flusser, a atividade científica, ponto culminante da nossa civilização, torna-se atividade religiosa, como oração consciente de si. Não mais se esforça por explicar e antever a realidade, como no passado, nem deve se arvorar em disciplina autossuficiente na busca da consistência interna perfeita, como no presente, porque então se quer apenas esforço estético, a compor oração perfeita em louvor do inarticulado.

De fato, é uma festa filosófica que se antevê – mas não se pode vê-la. Sem otimismo desmotivado, o filósofo percebe que abundam sintomas de intensificação do mergulho para dentro da *conversa fiada*, isto é, para o desenvolvimento de um dogmatismo oportunista. Nefasta combinação entre dogmatismo e pragmatismo, espalhando-se sob o nome de neoliberalismo, acelera a decadência da conversação ocidental, se age ao mesmo tempo – como soporífero e entorpecente.

“A dança da conversação ocidental em redor do significado perdido”, como ele diz, realiza-se em círculos progressivamente menores: estaríamos conversando sempre mais mas sobre sempre menos, circunstância de que a rede virtual, a *world wide web*, é sintoma: quanto mais informação e democratização da informação, quanto menos reflexão. Estaríamos “conversando” entre aspas porque não mais o fazemos, se optamos antes pela fofoca ou pela

polêmica: deixamos o nosso lugar de críticos para ocupar a tribuna do propagandista, do panfletário, do militante sem causa e sem rabo (nunca o enxerga), mas com retórica.

A questão é, conforme enuncia o poeta argentino, do alto da prosa do seu observatório: “ainda não aprendemos a fazer amor, a respirar o pólen da vida, a despojar a morte de seu traje de culpas e de dívidas” (CORTÁZAR, 1972, p. 71). Logo, precisamos sair à rua para respirar o “ar de homens que vivem, e não o da teoria dos homens numa sociedade melhor” (Cortázar, 1972, p. 79). Saberemos, então, que “o aberto continua aí, pulsação de astros e enguias, anel de Moebius de uma figura do mundo onde a conciliação é possível, onde anverso e reverso deixarão de se desgarrar, onde o homem poderá ocupar o seu posto nessa jubilosa dança que alguma vez chamaremos realidade” (CORTÁZAR, 1972, p. 84).

Impõe-se o sacrifício na festa-mestre, até porque os sacrifícios são desde sempre parte integrante das festas. Nas antigas festas juninas do subúrbio, sacrificava-se o balão de papel fino, feito com esmero e carinho, à noite escura e ao vento traiçoeiro. O intelecto sacrifica em prol de intelecto diminuído, sem receber compensação por isso. A disposição para semelhante sacrifício não encontra, como seria de se esperar, multidão de adeptos. No entanto, essa atitude absurda se impõe. Impõe-se reduzir-se para ser, ou: para retomar-se. A suma sanidade, a superação da dúvida da dúvida, é a aceitação do horizonte de dúvida. O que se sacrifica aqui? A meta da conversação ocidental, perseguida por três mil anos: tornar pensável o impensável, para desse modo eliminá-lo.

Vilém Flusser resiste ao apocalipse intelectualizante e às reificações totalitárias, participando da festa e promovendo o sacrifício: “continuemos a grande aventura que é o pensamento, mas sacrifiquemos a loucura orgulhosa de querer dominar o de tudo diferente com o nosso pensamento” (FLUSSER, 1999, p. 98). Ele prefere a dúvida que deslustra a pregação do pastor, confunde o ressentimento da beata, seca a pena do legislador, deforma o sorriso

do ditador e, principalmente, faz pensar o professor. A dúvida autêntica acaba tornando-se sempre dúvida sobre si mesma e sobre quem duvida. Se, como disse Descartes no seu axioma completo, “duvido logo existo ou, o que é o mesmo, penso logo existo”, então a dúvida é a condição do pensamento.

4. *Scribere Necesses Est*

Ora, se a dúvida nasce da preguiça (de afirmar) e da tristeza (de ser), então a tristeza é a condição primária e inicial do pensamento. Porque, finaliza Vilém Flusser (1965, p. 211) a sua “A história do Diabo”, bem como seu elogio da preguiça e da tristeza:

A única coisa que resta é este estágio da indecisão decidida. Será isto a superação da tristeza e da preguiça? Será isto a danação? Será a salvação? Ou será simplesmente um estágio absurdo dentro da absurdidade? Perguntar não adianta. Escrever não adianta. Pois continuemos escrevendo. *Scribere necesse est, vivere non est.*

Referências

CORTÁZAR, J. **Prosa del observatorio**. Barcelona: Editorial Lumen, 1999.

FLUSSER, V. **A história do Diabo**. São Paulo: Martins, 1965.

_____. **Da religiosidade**. São Paulo: Comissão Estadual de Cultura, 1967.

_____. **A dúvida**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

HANSEN, J. **A ficção da literatura em Grande sertão: veredas**. São Paulo: Hedra, 2000.

ROUANET, S. “A fábula do novo milênio”. Rio de Janeiro: **Jornal do Brasil**, 1º de janeiro de 2000.

SAVATER, F. **Criaturas del aire**. Barcelona: Ediciones Destino, 1989.

Tristeza de Coração ou Vereda para o Encontro de Deus? A preguiça como posição filosófica

Leandro Gaffo

1.O diabo e o eu

O Diabo é o tempo, Deus é eternidade. Esta é a premissa de que Vilém Flusser (1920-1991) parte em sua obra “A História do Diabo” (2005). Flusser é um pensador autônomo, daqueles que não se encaixam facilmente em correntes filosóficas e, por isso mesmo, considerado por muitos como um autor maldito. Esses sempre me interessam. Ensaísta, declina do academicismo para ganhar espaço de experimentação. O que me interessa ainda mais.

De um lado, ligado à própria constituição da filosofia clássica e, de outro, próximo do que se convencionou chamar ultimamente de pós-modernidade. Por meio dos pecados capitais ele faz uma digressão sobre o tempo e seu significado na cultura ocidental e a forma de ensaio utilizada possibilita a vivacidade do pensamento em oposição ao estilo acadêmico que hierarquiza relações de saber. O gênero do ensaio, inaugurado oficialmente por Michel de Montaigne (1533 – 1592), foi considerado por muito tempo como menor e injuriado por diversos acadêmicos. Não à toa. Ele é a própria antítese do que faz a academia.

Produzido em parte no Brasil, país em que o filósofo habitou por longo tempo, em parte na Alemanha pós Segunda Guerra, o volume traz uma conversa com autores dos dois lugares frente ao mundo arrasado e a busca do ser humano por se entender nele. Um

de seus interlocutores era João Guimarães Rosa a quem Flusser rende homenagens e considera como grande filósofo. De fato, há proximidades nos dois trabalhos, notadamente em “Grande Sertão: Veredas”, também escrito em 1956.

Em ambos a figura do demônio é ambígua e ambivalente. Beira ao Exu da mitologia Iorubá. O Diabo de Guimarães Rosa nada mais é que ele mesmo, sua subjetividade. “minha idéia confirmou: que o Diabo não existe. Pois não? (...) Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for...Existe é homem humano. Travessia” (ROSA, 2005, p. 624). Mas é também *pathos*, no sentido de que é o afeto interior, no sentido que Espinosa (1973) dá à palavra afeto. Isso fica expresso na definição de sertão:

onde o pensamento da gente se forma mais forte que o poder do lugar (ROSA, 2005, p. 47)

O sertão é do tamanho do mundo. (idem, p. 89)

Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia. (idem, p. 80)

A narrativa de Riobaldo é universal porque as componentes locais cuidadosamente descritas por Guimarães Rosa não dão conta de explicar o que ele sente. Tudo que ele descreve é, na verdade, ele mesmo. Seus sentimentos, sua forma de ver o mundo. O que ele contempla são as duas forças antagônicas de produção desse mundo.

Deus é paciência. O contrário, é o diabo. (ROSA, p. 33)

Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas- mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso me alegra, montão. E, outra coisa: o diabo, é as brutas; mas Deus é traçoeiro! Ah, uma beleza de traçoeiro- dá gosto! A força dele, quando quer- moço! me dá até pavor! Deus vem vindo: ninguém não vê. Ele faz é na lei do mansinho- assim é o milagre. E Deus ataca bonito, se divertindo, se economiza (idem, p. 39).

E, alma, o que é? Alma tem de ser coisa interna supremada, muito mais do de dentro, e é só, do que um pensa: ah, alma absoluta! (idem, p. 41)

quando acordei, não cri: tudo que é bonito é absurdo - Deus estável (idem, p. 92).

Qual é o caminho certo da gente? Nem para frente nem para trás: só para cima. Ou parar curto quieto. Feito os bichos fazem. Os bichos estão só é muito esperando. Mas, quem e que sabe como? Viver... (idem, p. 110).

Ah, e se não fosse, cada acaso, não tivesse sido, qual é então que teria sido o meu destino seguinte? Coisa vã, que não conforma respostas. Às vezes essa idéia me pões susto (idem, p. 142).

Como no “Fausto” de Goethe, na “Odisseia” e na “Ilíada” de Homero ou no “Dom Quixote” de Cervantes, a descrição pormenorizada do local não trata de lugares existentes de fato, mas do que os personagens veem de si mesmos. De tal sorte, é de si que seus narradores falam.

O pacto com o demônio, feito supostamente primeiro com o personagem Hermógenes e depois, numa encruzilhada, por Riobaldo que assume a identidade de Urutu-branco, não é senão a admissão tardia de sua condição de jagunço, daquilo que ele escolheu ser. A aceitação de que “viver é um negócio muito perigoso”. Assim, a forma de transcender à condição da finitude humana é “contar para vivê-la” e não “viver para contá-la”. O herói trágico não tem a ambição da imortalidade, mas conta com a gloriosa narrativa de seus feitos. Essa é sua imortalidade. Assim o fazem todos os personagens desses clássicos universais conforme tratamos em outra publicação (GAFFO, 2015).

Viver é muito perigoso...Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar (ROSA, 2005, p. 32).

Alguns sustentam que é sobre o destino inexorável do ser humano que Guimarães trata em sua obra. Digo que ele aponta para outro caminho, o do enfrentamento do mundo a partir do momento

em que ele se percebe no mundo, ou seja, a partir da aceitação de sua condição e do que é a vida. O medo da morte torna-se, então, parceiro e não mais obstáculo. É disso que o livro trata efetivamente.

Porém Riobaldo, já transformado em Urutu-branco, não foi capaz de assumir seu amor por Diadorim e arrepende-se disso após a morte dele, abjurando sua escolha em tornar-se jagunço e assumindo casa e família. Ou seja, cedendo ao demônio. Afastando a possibilidade de uma morte gloriosa ao lado de seu amor.

2.O que é, afinal, o diabo?

O Diabo de Flusser (2005) é o tempo e tudo que nele se materializa. É a própria criação. Enquanto o homem ocidental busca racionalmente fixar-se no tempo, está a serviço do Diabo. Ciências, máquinas, tecnologias, história, tudo é produto dessa servidão. O pensamento oriental, ao contrário, buscava (já que hoje o mundo se encontra ocidentalizado, não busca mais) unir-se ao ser supremo, diluir-se no absoluto, perder-se a si mesmo. Nesse grande ensaio - escrito originalmente em alemão entre 1956-57, mas somente publicado em português em 1965 - Flusser faz essa inversão de valores do mundo ocidental, mostrando como toda a obra da chamada *civilização* nada mais é que servidão ao demônio.

Ao tentar entender a realidade por meio da razão, os ocidentais deturpam suas vidas e se tornam escravos do demônio e de si mesmos. No oriente a busca era pela entrega à verdade final e absoluta do abandono da realidade. Os ocidentais fizeram isso por meio da criação de uma segunda realidade, simbólica, imersa em ordem, harmonia e segurança em função do medo oriundo do caos primordial. A realidade natural é cheia demais de incertezas para ser vivida. Era preciso nomear a tudo, classificar, contabilizar, medir para, assim, hierarquizar. A língua tem, portanto, papel fundamental nesse processo.

Para Flusser a racionalidade é a inventora da culpa e causa da expulsão dos seres humanos do seio da natureza que tudo provia.

Em sua ânsia de reconquistar o paraíso perdido, os ocidentais lançam mão da razão atribuindo a ela uma estabilidade impraticável, ainda que Kant enfatize o contrário. Afasta-se, dessa forma, de Deus.

Deus mostra-se em diversos aspectos, mas os ocidentais não o reconhecem de forma alguma, tornando-o inalcançável.

Mas a divindade é intemporal. Ela simplesmente é, e a correnteza dos acontecimentos transcorre alhures. O diabo é possivelmente imortal, mas certamente surgiu em dado momento. Ele nada na correnteza do tempo, quiçá a dirige, ele é histórico no sentido estrito do termo. É possível a afirmativa de que o tempo começou com o diabo, que o seu surgir ou a sua queda representam o início do drama do tempo, e que “diabo” e “história” são os dois aspectos do mesmo processo. Assim poderíamos afirmar a nossa tentativa de emergir da temporalidade e ingressar no reino das Mães imutáveis. Mas uma afirmativa semelhante demonstraria uma atitude negativa para com o diabo e faria com que tomassem conta de nós os preconceitos que contra ele nutrimos. Se lhe queremos fazer justiça, devemos evitar a influência da propaganda antidiabólica que há tanto tempo deturpa a sua imagem. Um príncipe que tantos encheu de entusiasmo no decorrer da história humana, e em louvor do qual tantos enfrentaram as chamas com dedicação ardente – tantos mártires, tantas bruxas, tantos feiticeiros – um príncipe tão glorioso merece que a nossa mente esteja livre de preconceitos, quando dele nos aproximamos para conhece-lo pelo menos em parte. Nós, os ocidentais, somos produtos de uma tradição oficial que pinta o diabo com cores negativas, a saber, como opositor de Deus. Essa tradição parece querer esgotar-se . Ultimamente poucos ocidentais têm-se dedicado à pintura do diabo. As próprias religiões parecem não ter mais o diabo no corpo. O Ocidente cala-se com respeito ao diabo, e pretende tê-lo esquecido, de acordo com a regra: “não se pense nele”. É uma atitude suspeita. Havia épocas, por exemplo os séculos treze e dezesseis, em que o tema do diabo era discutido pública e apaixonadamente. Eram épocas incômodas para o domínio do diabo. Uma breve consideração da atualidade e da história recente parece demonstrar como esse domínio

consolidou-se. Essa consideração é um dos motivos desse livro (FLUSSER, 2005, p. 21-22).

A redenção, proposta por Deus, seria o aniquilamento do mundo, o retorno ao estado amorfo, ao caos. A matéria, a realidade, o tempo, a existência, são aparências vãs engendradas pelo diabo e compactuadas pelos ocidentais. Concebido como esse espírito enganador e sedutor de almas, o diabo não precisa ser valorado dessa forma, já que cabe a pergunta: *por que ele adota tal procedimento?* Para o autor, todo avanço da civilização para conhecer os procedimentos da natureza e ir ao encontro de Deus não passam de uma ode prometeica ao demônio, ou como ele diz, uma ilusão criada por esse último. Ciência, arte e filosofia são os exemplos mais nobres dessa ilusão.

Assim, tudo que tende a superar o tempo é de *influência divina* e tudo que tende à permanência do mundo no tempo é de *influência diabólica*. A salvação é a dissolução do mundo fenomenal para transforma-lo em puro Ser, em intemporalidade. O impulso conservador e temporal é diabólico.

Isso confunde nossos conceitos de céu e inferno, Deus e diabo? Sim e muito. Seguir os caminhos do diabo e suas ilusões é muito mais fácil. A história do diabo é a história do progresso, pois ele é a linha reta que nos prende a uma realidade ilusória na qual acreditamos cegamente. A crença na evolução, no sentido positivo da vida, na ordem, na harmonia e na boa intenção é crer no caminho traçado pelo demônio temporal. Como se houvesse um objetivo nas coisas e como se por esse meio pudéssemos chegar a Deus.

Não é à toa que tenha sido difícil Flusser conseguir publicar essa obra e não à toa o conseguiu no Brasil. Um país cujos dizeres de sua bandeira é uma reafirmação do próprio demônio ao mesmo tempo em que é o país no qual a divindade assume uma infinidade de nomes e denominações religiosas, no qual uma igreja diferente é

criada a cada dia confundindo e colaborando para a conquista de corações e mentes endemoniadas.

Flusser lança uma dúvida sobre o que se tem como certo (não seria essa a função da filosofia e da ciência?): “quem está mais possesso pelo diabo, o protoplasma quase inerte das épocas imemoriais, com sua paciência humilde, ou a formiga devoradora e a humanidade especulante?” (2005, p. 25). Para tratar disso e sustentar sua tese de que a humanidade está a serviço do diabo, Flusser utiliza a ideia católica dos sete pecados capitais, porém não o faz sem neutralizar seus nomes, fugindo da propaganda anti-diabólica.

Soberba é consciência de si.

Avareza é economia.

Luxúria é instinto ou afirmação da vida.

Gula é melhora do *standard* da vida.

Inveja é luta pela justiça social e liberdade política.

Ira é recusa a aceitar as limitações impostas à vontade humana, portanto, dignidade.

Tristeza de coração ou *preguiça* é o estagio alcançado pela meditação calma da filosofia.

3. Como surgiu o diabo?

O que mais penso, testo e explico: todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura (ROSA, 2005, p. 32).

Está escrito: “No início criou o Senhor os céus e a terra”. Essa frase inaugural da Bíblia traz inúmeros problemas. Sem contar as diversas interpretações possíveis para “criar” e “Senhor”. Flusser (2005) aponta o caráter obscuro dos termos “início” e “céus e terra”.

Um mundo infinito e eterno é tão inimaginável quanto um mundo finito e temporal. O primeiro coloca o problema de sua limitação e o segundo instiga a conhecer o além do limite. A ciência atual afirma que o mundo é finito, enquanto as religiões sustentam

que ele é infinito. O fato é que, aceitemos um ou outro princípio, estaremos aceitando algo inimaginável em termos humanos. Flusser não espera, portanto, que a ciência e a religião coloquem alguma luz sobre essa primeira frase da Bíblia. Ele mesmo o faz.

Por “início” evidencia-se algo que diz respeito ao tempo, já “céus e terra” tratam do espaço.

A frase diz que “os céus e a terra” se desenrolaram “no início” e a imagem que se oferece é de uma corda. O Senhor deu a corda “no início” e quando a corda se tiver desenrolado inteiramente o início estará findo. <O Senhor doador da corda, vê a corda inteira. Para Ele, começo e fim se confundem. Mas essa nossa interpretação ingênua não pode ser correta. Exige uma reformulação da nossa frase. Deveria estar escrito: Nos céus e na terra criou o Senhor o início. Mas essa reformulação é pura heresia. O diabo já começou a tomar posse dos nossos pensamentos. Devemos retomar contato com a primeira frase. É preciso aceitar literalmente a sua formulação, embora seja obscura. Nessa obscuridade o seu significado se esconde e revela. É dentro do início que foram criados céus e terra. Em outras palavras: o que foi criado é o espaço. O tempo (“o início”) não foi propriamente criado. Se este for o significado, é de todo incompreensível. Não podemos conceber um tempo independente do espaço, e a Física moderna ensina um tempo como dimensão do espaço. A nossa capacidade intelectual naufraga ante essa interpretação da frase. Mas podemos conceber o seguinte: ao criar “céus e terra”, o Senhor arrancou um pedaço do “ser em si”, do “puro ser”, para mergulhá-lo na correnteza do tempo. E essa correnteza do tempo altera o puro ser, torna-o fenomenal, porque o arrasta consigo e o submete a modificações sucessivas. É neste sentido que foram criados “céus e terra”, e é neste sentido que podemos conceber o significado da frase (FLUSSER, 2005, p. 32-33).

Se o diabo é o tempo, a modificação e o progresso, a transformação de realidade em irrealidade, Guimarães Rosa está certo ao dizer que o diabo não existe. Ele é a correnteza do tempo na qual o Senhor mergulhou uma porção de si. Essa correnteza altera

o puro ser, o torna fenomenal, porque o arrasta consigo e o submete a mudanças sucessivas.

Nessa passagem Flusser (2005) deixa transparecer sua inclinação budista na época da escrita desse livro. O Samsara, o turbilhão das reencarnações e das coisas mundanas é o diabo, em oposição ao Nirvana, ou seja, o lugar em que o vento não sopra, o intemporal e não-fenomênico. Destarte, a frase inicial da Bíblia deveria ser: O Senhor criou o espaço e o tempo, ou seja, o Senhor criou o mundo fenomenal e o diabo (o tempo) para ser coerente ao propósito do livro. Flusser relativiza e coloca “céus e terra” como campo de batalha entre o diabo e a divindade, ou ainda, o diabo é (no seu aspecto externo) o fluxo do tempo, graças ao qual os fenômenos nos aparecem. Ele é, portanto, uma ilusão. É Maia, a deusa da ilusão, que apresenta três tentações a Budha, da mesma forma que o demônio tenta Jesus três vezes.

O que a cosmologia atual nos diz sobre o surgimento do universo é condizente com o que sustenta Flusser ao imaginar o *Big Bang*, uma explosão catastrófica que espalha a matéria antes concentrada em um ponto e dando início à contagem do tempo. Ainda que alguns possam abominar essa visão, de que o diabo se trata de criação divina, já que a civilização admira como sagrado o cosmo, o autor rebate dizendo que o que admiramos é a enorme permanência no tempo de todo esse cosmos conhecido, em comparação com a vida humana. Essa sua aparente eternidade é o que nos parece divino (FLUSSER, 2005).

Porém os astros são temporais e, portanto, máquinas imperfeitas, talvez mais imperfeitas que as máquinas que nós humanos produzimos, segundo Flusser (2005). Sendo assim, não podem ser fruto da mente de Deus, devendo o cosmos e toda a matéria temporal ter sido engendrada pelo demônio. Dizer o contrário seria blasfêmia. De tal sorte, que Newton, “o descobridor provisório da estrutura da máquina celeste” (idem, p. 36) disse que Deus era um matemático. Dada a importância que a descoberta dessas estruturas teve na ciência e no desenvolvimento tecnológico

da humanidade, é necessário dizer que Newton contribuiu sobremaneira para compreendermos o trabalho do diabo, já que essas estruturas estão longe da perfeição sugerida pelo cientista inglês. A contemplação do céu é um reconhecimento “do diabinho que nos inspira em nossas mentes pesquisadoras” (idem, p. 37). Sim, a ciência é, para Flusser uma ferramenta do demônio. Os recentes questionamentos dos físicos sobre o universo proposto por Newton nada mais são que um amadurecimento de nosso “diabinho” que está a corrigir suas “crianças”.

No universo subatômico as coisas ficam ainda mais difíceis. Ele não é uma reprodução do cosmos em microescala como se esperava. Nem mesmo parece ter realidade objetiva, já que os átomos são compostos quase em sua totalidade por espaços vazios. As chamadas partículas (Flusser tem restrição a esse termo), ora são onda

ora são massa, ora símbolos matemáticos do pensamento. Ora giram como estrelas, ora oscilam como raios, ora saltam de lugar em lugar sem gastar tempo como espectros. Raios que as partam (e, com efeito, o fazem). São todos da mesma família, esses *eletronpositron*, *neutron* e outros “on”, mas são tudo menos *onta* (seres). Embora sejam da mesma família, não se descobre um antepassado comum a todos. O inframundo no qual passam as suas existências ontologicamente duvidosas nada tem da majestosa simplicidade do mundo dos astros. E quanto à harmonia que tanto nos impressiona no mundo astral (a despeito das exceções), essa não é encontrada nesse mundinho. As exceções são regra (FLUSSER, 2005, p. 39).

O mundo dos átomos não é objetivo, mas apenas sua condição, situando-se na fronteira entre objeto e pensamento e o tempo nele se torna problemático. Daí nossa perplexidade e contemplação diante do mundo do infinitamente pequeno. Como se estivéssemos adentrando a regiões proibidas. No mundo dos átomos o tempo, ou seja, o diabo se confunde.

Na sua queda espaço adentro o diabo criou um vórtice (o pião), que é o que chamamos matéria na tradição filosófica do Ocidente. Mas essa matéria esconde, no mais íntimo do seu tecido, o segredo da sua origem, a saber o “ser puro”. A física nuclear começa a desvendar esse segredo (FLUSSER, 2005, p. 40).

A ciência é, dessa forma, ambivalente, pois mesmo sendo ferramenta do diabo pode ser um caminho para alcançar o “ser puro” por meio do reconhecimento da incerteza da existência objetiva da matéria. Porém, os cientistas estão longe desse reconhecimento. Ainda que Descartes (1973) tenha pautado seu método na dúvida e no próprio ato pensante de duvidar, o método científico moderno acabou por tomar as certezas como fixas, contradizendo o que o próprio Descartes preconizou quando disse que não bastava conhecer o caminho, era necessário percorre-lo novamente quantas vezes fosse preciso.

O cientificismo é uma crença (como todo “ismo”) e dela decorre uma imposição de um único modo de fazer ciência. Qualquer tentativa de buscar novos caminhos é vista como heresia e execrada pela comunidade científicista. Nas ciências humanas isso se tornou ainda mais perverso. O erro foi banido enquanto possibilidade de descoberta. Apregoa-se que o pesquisador tem de saber a priori o que deverá encontrar em seu objeto de estudo por meio da teorização. É comum pesquisadores e professores universitários dessa área não realizarem experimentos e trabalhos de campo ou o fazem apenas para comprovação de suas teorias elaboradas em gabinetes. No entanto, desde Sócrates, a experiência é o lastro necessário para o saber. Do contrário se está apenas a reproduzir conhecimento advindo do saber de outrem, ou seja, uma reprodução ideológica.

Os cientistas ainda carecem de metáforas suficientes para explicar o mundo subatômico e seus *vazios* e os fenômenos macrocósmico. Talvez por isso a física ensinada nas escolas de Ensino Médio restrinja-se à versão newtoniana. Nada de relativismo, nada de quântica. Como questionar o mundo visível e

sensível sem apresentar novas visões de mundo que se possam conceber e perceber de alguma forma? Como assim, tudo está em movimento? Como assim, nada é de fato sólido? Como assim, o tempo e o espaço são dimensões diferentes de uma mesma coisa? Parecem metáforas e parábolas que não podem ser ciência, talvez religião. Marcelo Gleiser (2006) já percebeu isso. A confusão e a desordem são próprias da vida.

Definiremos portanto a Terra como propósito da máquina celeste. O diabo criou os céus, para criar a terra. E criou a Terra, para criar a vida. E criou a vida, para criar a humanidade. E criou a humanidade, para criar o espírito humano, esse espírito que conhece o Bem e o Mal, portanto o campo do pecado. Em outras palavras: a Terra é o palco do pecado. É ela a oficina na qual o diabo forja a sua arma para a conquista da realidade: o espírito humano. Essa obra forjada continua progredindo, e a arma ainda está longe de ser perfeita. Há dezenas de milhares de anos o diabo afia e amola o espírito humano, para aperfeiçoá-lo. Os pecados capitais são os abrasivos. O produto acabado, o espírito humano perfeitamente diabólico, é um ideal por ora não alcançado. Mas essa perfeição diabólica é o propósito da Terra (FLUSSER, 2005, p. 45).

Enquanto a física moderna se depara com um problema ontológico da existência ou não do mundo material, ou seja, entre pensamento e coisa, a química age no campo ôntico entre estrutura e função, é ela obra de um diabo mais maduro. Há toda uma hierarquia de átomos, que Flusser chama de “sistema feudal”, restrito a 92 tipos de átomos (ou “coisinhas”) que têm sido alterados pelos químicos em elementos diferentes como Thorio e Plutônio. Aliás, Thor e Pluto são formas arquetípicas do diabo para Flusser (2005, p. 47). Os átomos estendem “mãozinhas” para se ligarem a outros átomos e, assim, a realidade é um grande crochê produzido pelo acaso.

Mas os desenhos abstratos de bolinhas com bracinhos que a química apresenta não constituem a realidade. A realidade está na estrutura, assim como a sociedade humana não está no indivíduo,

ainda que dependa dele para se tornar real. O agregado é o próprio corpo material, é a sociedade das moléculas ou realidade palpável ou pelo menos o que o espírito ingênuo chama por esse nome. Corpos densos e extremamente sólidos só existem perto do zero absoluto e muito longe das condições terrestres, são o frio da morte ou o que o espírito ingênuo chama de realidade, mas não temos experiências dele. Já corpos gasosos são sociedades de moléculas que não querem sê-lo, pois fogem umas das outras. Na Terra temos os três estágios da *matéria*, sólido, líquido e gasoso em combinações *sui generis* e em termos relativos. Seu núcleo é quase pastoso e sua baixa atmosfera quase uma emulsão. A vida na Terra não é, para Flusser, obra do acaso, mas do demônio. É ele quem cria os véus de *Maia*, a deusa da ilusão, para cobrir nossos olhos ingênuos e nos fixarmos nas estruturas como se fossem realidades. Como essa vida se comporta e como dela nascemos e a interpretamos é o que ele demonstra a partir de sua interpretação dos sete pecados capitais.

Ah, e se não fosse, cada acaso, não tivesse sido, qual é então que teria sido o meu destino seguinte? Coisa vã, que não conforma respostas. Às vezes essa idéia me põe susto (ROSA, 2005, p. 142).

4. Os sete pecados humanos

Quem sabe, podia ser, eu estava enfeitiçado? (ROSA, 2005, p. 51).
meu amor inchou, de empapar todas as folhagens, e eu ambicionando de pegar Diadorim, carregar Diadorim nos meus braços, beijar, as muitas demais vezes, sempre (idem, p. 55).

A *luxúria* é o pecado da negação de sua natureza. É a abominação das paixões e a conseqüente frustração e vergonha. Todos os sistemas vivos mantêm-se naturalmente em constante amor e sensualidade. Os seres humanos ocidentais consideram essa situação degradante e sua luxúria, portanto, sua natureza, é pecaminosa e patológica por princípio. Mesmo o amor do nacionalismo, a devoção religiosa, a paixão pela literatura, pelas formas abstratas, tudo é vergonhoso e caricato.

Quando a vida se resumia a protoplasmas inquietantes e luxuriantes não havia pecado. Os freudianos bem o sabem, pois consideram a luxúria a própria fonte da realidade. Acaso se tratasse de um livro marxista a propulsora da realidade certamente seria a inveja (FLUSSER, 2005).

A luxúria é a base da *kundalini*, a pulsão erótica por um lado, mas de reafirmação da vida, por outro. O chacra mais básico da existência humana. Por isso mesmo, ingênuo. É o que nos prende ao *Samsara*, o turbilhão de eterno retorno da vida e das coisas mundanas. Enquanto os orientais mergulham e vislumbram uma experiência dessa fluidez da vida, nós ocidentais nos resignamos a esclarece-la racional e friamente.

Mas teria a vida sido um acontecimento único e irreproduzível? A ciência se ocupa com fenômenos repetitivos. Casos isolados como o surgimento da vida caem na categoria de *milagres*, embora a ciência se recuse a admiti-lo. Os cientistas tentam remeter o fenômeno para distâncias e tempos gigantescos ou para outros corpos celestes.

O que os biólogos tentam fazer é olhar para uma gota de protoplasma atual e imaginar que na sua origem a vida seria semelhante em complexidade. Sobre isso nada sabemos. A biologia não deverá lograr êxito em analisar e sintetizar vida, pois pensa de forma simplista com a cabeça do século XIX, imaginando que vida é apenas uma questão química (FLUSSER, 2005).

Células são formadas por núcleos, conteúdos e paredes, mas podem estar vivas ou mortas. Uma célula morta não é inorgânica, mas pode vir a se tornar se for mineralizada, do contrário cairá novamente no fluxo da vida. Não podemos definir o que é a morte, como não podemos definir o que é a vida. No entanto, sabemos que a grande correnteza da vida não morre e o fato dos cadáveres dos mortos serem reabsorvidos pela correnteza nos deixa ainda mais aviltados. “O protoplasma, em seu avanço imortal e impetuoso, devora as suas próprias excreções, e isso é inaceitável tanto ética quanto esteticamente” (FLUSSER, 2005, p. 57-58). Quando morre

uma gota de protoplasma é porque houve uma luta que a desencadeou e o que está por traz dela é a Divindade e o diabo e não sabemos dizer quem venceu. Numa célula simples as paredes permeáveis protegem seu conteúdo e sua seiva se articula em grãos e bolhas. Seus gens garantem a hereditariedade e o núcleo de ácidos ribonucleicos esconde seus segredos. Ela se move, expande e contrai, vira-se à procura de luz, treme e vibra. E num banquete frenético e complexo assimila o que devorou e excreta o que não assimila. Então se contorce, borbulha e ejacula com extrema luxúria criando vida nova. O processo é todo libidinoso e a morte nada mais era que o ato de amor em si, para dar lugar a novas vidas.

Por que o diabo criou organismos multicelulares? Para criar uma morte nova. Organismos são sociedades de células com duração limitada. Quando a sociedade morre, surge o que chamam de *morte* no sentido consciente do termo, pois essas sociedades criam uma espécie de governo próprio que chamamos *individualidade*, ainda que não possamos saber o que é. As religiões ocidentais o chamam de alma. Foi para criar almas que o diabo inventou a consciência da morte. Por meio de tentativa e erro, e não sem percalços, a evolução deu conta de gerar organismos cada vez mais complexos, ainda que não necessariamente mais fortes ou duradouros, até chegar ao homem. Claro que o rumo dessa evolução e o propósito do diabo ao fazê-lo são desconhecidos e mutáveis de acordo com o referencial adotado. Para os seres humanos eles próprios são o ápice da criação diabólica, ainda que as solitárias possam reivindicar o fato de que habitam dentro dos intestinos humanos e, portanto, os homens estariam a servir-lhes de hospedeiros. Mas a vida é um processo luxurioso e os seres humanos são capazes das maiores luxúrias, por exemplo, quanto ao seu coito reprodutor. Eles têm de vencer barreiras anatômicas, sociais e religiosas para poder realiza-lo. Vale lembrar que todo o jogo de cena entre todas as espécies animais é pecaminosa, pois os biólogos são humanos e antropomorfizam tais atos, descrevendo-os com extrema luxúria (FLUSSER, 2005).

Noite essa, astúcia que tive uma sonhice: Diadorim passando debaixo de um arco- íris. Ah, eu pudesse mesmo gostar dele- os gostares... (ROSA, 2005, p. 66).

Meu corpo gostava do corpo dele (idem, p. 198).

A luta titânica entre luxúria e inibição, ou seja, entre o diabo e Deus, é o que resulta, via de regra, na loucura. Freudianos e junguianos buscam produzir esse tipo de loucura avançando até o subconsciente, quebrando as paredes da inibição e iluminando toda a alma com as luzes da consciência elevada. São, obviamente, agentes do demônio. Já os iogues mergulham desprotegidos para perderem-se no abismo da alma. A psicologia descobriu a luxúria como princípio da vida sem saber interpretar esse achado e vem descobrindo os mitos que nela se ocultam como luxúria projetada. A psicologia ocidental é um avanço na direção da compreensão da mente humana, mas ainda muito imaturo, inicial, inibido. O oriente já encontrou profundidades maiores nessa questão. Dizem os psicólogos *libido*, como os hindus diziam *Cali*, e dizem *id* como eles diziam *Brahma*. O problema ontológico da psicologia é interno, enquanto o das outras ciências é externo, pois trata-se da crença em si mesma. Será que a psicanálise duvida dos complexos de Édipo e Electra, assim como Sócrates e Platão duvidavam de Apolo? Por isso ela encontra-se dividida em seitas com seus diversos deuses, assim como a Índia estava dividida em religiões (FLUSSER, 2005).

Mas eu gostava dele, dia mais dia, mais gostava. Diga o senhor: feitiço? Isso. Feito coisa feita. Era ele estar perto de mim, e nada me faltava. (...) Era ele estar longe, e eu só pensava nele. (...) Acho que. Aquela meiguice (...) E em mim a vontade de chegar todo próximo, quase uma ânsia de sentir o corpo dele, dos braços, que às vezes adivinhei insensatamente- tentação dessa eu espirecia, aí rijo comigo renegava. (...) Conforme, por exemplo, quando eu lembrava daquelas mãos, do jeito como se encostavam em meu rosto, quando ele cortou meu cabelo (ROSA, 2005, p. 163).

Assim sendo, tudo que chamamos de amor, devoção, admiração pelo que quer que seja, família, parceiro, nação, pátria e notadamente o sexo, são formas inibidas e pervertidas, pois não são naturais. O homem natural de Rousseau é uma ficção até para ele mesmo. Nunca existiu. Por isso também, nunca existiu o homem sexualmente natural. O homem é um ser perverso, pois é inibido. Sua sexualidade é perversa por ser inibida. É campo de luta entre luxúria e inibição. O amor livre como pregam alguns, seria a conquista total do diabo com apenas um pecado, a luxúria. Pois o amor nunca é livre, é por definição a perda da liberdade é produto da tensão entre luxúria e inibição. O amor do ocidente atualmente, o amor romântico, é mais pervertido, pois mais inibido e luxurioso e quanto mais *evoluída* ou desenvolvida a mente, mais furiosa a luta por ela.

A fonte histórica do amor está na relação entre cavaleiro e dama medievais. Na antiguidade o referencial era outro. Era o amor pelo amor, ou amor sem utilidade, a homossexualidade. No entanto, no Cristianismo medieval era a *carne* o próprio diabo e *mulher* era o nome da carne. Desse referencial vem nossa noção de amor. Mas o papel da mulher nesse jogo tem mudado a favor de Deus e ela tende a finalmente se tornar o *outro*. Alguém com quem se possa trocar e reconhecer-se, alguém por quem se está disposto a sacrificar-se, a abandonar-se a si mesmo, disposto a aprender. Esse é o perigo, para o diabo, de perder-nos. Riobaldo titubeou, duvidando de seu amor por Diadorim, por isso foi capturado pelo demônio. Se reconheço a mulher que amo ela é caminho para a transcendência (a Divindade), se não a reconheço é uma ficção pecaminosa. Por isso o amor à pátria, à nação, ao povo são caminhos para o demônio, pois são ficções. “O diabo não corre riscos no nacionalismo” (FLUSSER, 2005, p. 86). Ao contrario se vale dele e de seu efeito soporífero, especialmente nos bancos escolares com uma decoreba infinita de nomes, datas, batalhas, povos e nações, sempre vangloriando sua própria nação, para criar novos nacionalistas.

O amor, já de si, é algum arrependimento (ROSA, 2005, p. 57).
Para trás, não há paz (idem, p. 58).
Guerra diverte - o demo acha (idem, p. 75).

A luxúria nacionalista latino-americana, entretanto, se baseia numa outra premissa, a da fome. E está prestes a se norteamericanizar transformando-se em gula pela ânsia do consumo e do desenvolvimento. Da mesma forma, o diabo se apodera dos povos negros que abdicaram de seus deuses para seguir o desenvolvimento e os asiáticos que deixaram seu caminho já conhecido e bastante usual de abandono da materialidade e busca da espiritualidade para globalizarem-se.

Nossa língua materna é responsável por nossa cosmovisão, ou seja, nossa epistemologia. É ela quem dá nosso senso de realidade e materialidade, isto é, o mundo sensível. “O diabo é idêntico à língua” (FLUSSER, 2005, p. 91). Já que o tempo é o aspecto discursivo da língua, a conversação é a constante criação de mitos. Um mito é a tentativa de articular o inarticulável. O progresso da conversação é a desmitologização dos mitos. Alguns mitos já foram quase totalmente desmitologizados, mas sempre surgem novos mitos. As ciências produzem novas certezas e não gostam de abrir mão delas, não se enxergando como mitos.

Enquanto a luxúria é a tentativa de sorver o mundo e deleitar-se no gozo pleno da realidade objetiva, ou seja, do mundo fenomenal, a *ira* é a busca por conhecê-lo, de revelar seus segredos. Saímos do mundo de Don Juan e passamos para o do Dr. Fausto. O mundo material é limitado e a ira é a indignação contra essa privação da liberdade, posto que ela é um pecado da mente, não do corpo.

Por enquanto, que eu penso, tudo quanto há, neste mundo, é porque se merece e se carece (ROSA, 2005, p. 33).
Me fez um receio, mas só no bobo do corpo, não no interno das coragens (idem, p. 34).
Viver é um descuido prosseguido (idem, p. 86).

O senhor sabe: tanta pobreza geral, gente no duro ou no desânimo. Pobre tem que ter um triste amor à honestidade (idem, p. 88).
 Qual é o caminho certo da gente? Nem para frente nem para trás: só para cima. Ou parar curto quieto. Feito os bichos fazem. Os bichos estão só é muito esperando. Mas, quem é que sabe como? Viver... (idem, p. 110).

Mas a ira terá de amansar essa indignação se quiser conseguir seu intento. A liberdade não será alcançada com uma raiva cega e desmedida. Flusser (2005) equiva liberdade a dignidade e a ira luta por ela contra as *leis* que ele equiva à posição da *inibição* (como contrário da luxúria e como Deus). É contra as leis que a ira se rebela. As leis não devem ser destruídas, mas transformadas de algemas da mente em algemas das coisas. Foi transformando as leis da natureza que a física *libertou* a mente humana que agora pode usa-las para voar em aviões pela lei da aerodinâmica, mandar pacotes de dados virtualmente pela lei da eletromagnética, aquecer uma banheira de água pela lei da termodinâmica e assim por diante. O diabo promete que as leis conhecidas ou formuladas pelos cientistas serão transformadas em instrumentos da mente para manipular a natureza. Há mais de 400 anos é essa a condição da natureza, desde Descartes. Mesmo que isso seja uma contradição com a realidade objetiva, na qual a natureza não é inteiramente condicionada pela mente, muito ao contrário, a ira, portanto a ciência, faz questão de que tais fronteiras estejam bem marcadas.

A escola ensina que o mundo é um tecido formado por cadeias de causas e efeitos, a vida ensina que o mundo é como um amontoado de acasos, pelo qual se acotovelam as vontades dos seres vivos que fizerem esforço para penetra-lo. De um lado temos o irado mundo da escola do Dr. Jekyll, no qual se fala em equações matemáticas, em relações necessárias, na progressiva simplificação das leis. Há pouco espaço para a dúvida desse lado. Já do lado luxurioso da mente, do lado de Mr. Hyde, existem sorte e mérito, vingança e castigo. Não resta dúvida, desse lado, que o mundo é uma desordem absurda e fortuita. A ira é o desejo da mente tornado

vontade, pois tem um objeto que é o mundo. A ira é a luxúria com objeto. A mente se torna sujeito, o mundo se torna objeto e a relação entre eles se torna conhecimento. Foi dessa forma que o diabo colocou em cheque a magia do mundo por meio da simplicidade da ciência. Tudo tem de ser redescoberto à luz da razão científica que reduz as variáveis de análise para poder entender as engrenagens complexas a partir de suas partes simples e distintas, conforme já dizia Descartes (1973), esse capelão do diabo moderno.

No entanto, recentemente, ressalta Flusser (2005), a ciência vem perdendo credibilidade entre os próprios cientistas, pois o acaso, esse dragão poderoso, aparece como um fantasma em suas mentes, já que é impossível aos cientistas negar sua existência e confiarem somente na ciência. Ela mesma é um enorme acaso. Filósofos são chamados para resolver esse problema ontológico, mas sem sucesso, devido ao fato desses serem menos comprometidos com a verdade se comparados com os cientistas.

As considerações dos parágrafos anteriores provocam a seguinte cadeia de pensamentos. O mundo da luxúria é o mundo absurdo do acaso. Dele evoluiu o mundo da magia, que é o mundo das leis sem liberdade. Deste surgiu o mundo da ciência, que é o mundo das leis “objetivas”, portanto o mundo da liberdade. E esse mundo, quando suficientemente avançado, transforma-se novamente no mundo do acaso. Assim temos, aparentemente, construído um círculo vicioso. Nesse círculo parece ser a lei um estágio transitório entre acaso e liberdade. A liberdade parece ser um estágio entre lei e acaso, e o acaso parece ser a fonte da lei e a meta da liberdade. Mas uma consideração mais atenta da atualidade invalida esse argumento. É obvio que não estamos voltando para o acaso do mundo luxurioso. A nossa alienação do mundo da luxúria é definitiva. A volta para o acaso primitivo, para o milagre autêntico, seria uma volta para a nossa integração no mundo dos sentidos. E isto não é o que está acontecendo. (...) O mundo da luxúria se transformou, graças à ira, em mundo de objetos transparentes, e atrás desses objetos estendem-se infinitas cadeias causais, cadeias físicas, biológicas, psicológicas, sociológicas, e no fim de todas essas

cadeias, inalcançável, vivencialmente, reaparece o acaso (FLUSSER, 2005, p.117-118).

Hoje reconhecemos como irreal o mundo da ira, mas não conseguimos retornar à tranquilidade mental do mundo luxurioso. Deve ser a isto que chamam pós-modernidade. O diabo tem suas artimanhas.

A *gula* é o que os filósofos chamam de idealismo. É o princípio cartesiano da coisa pensante que a tudo domina. Não perdoa nem mesmo os materialistas que falam da *progressiva humanização da natureza*, portanto, idealistas. Por meio dela, todo o mundo fenomenal é devorado pela mente (estágio do apreender), engolido (estágio do aprender englobante), digerido (estágio da compreensão) e seus detritos expelidos (estágio da ação transformadora). A natureza não é mais que alimento da mente e tudo que sobra dela são excrementos da mente, ou seja, instrumentos. A gula tem, portanto, dois movimentos: a fome ou conhecimento e a digestão ou tecnologia (FLUSSER, 2005).

No fluxo da vida não é possível pensar na ideia de indivíduo. A ecologia e suas derivações vêm percebendo isso nos últimos anos. Pensar num pica-pau e numa árvore como indivíduos dissociados não faz nenhum sentido quando se percebe a torrente da vida como uma enorme correnteza interligada de forma complexa na qual vida se alimenta de vida. Isto não é gula. Gula é o prazer de devorar pelo devorar, para produzir realidade. É um processo mental. Uma atividade criadora.

O senhor não duvide - tem gente neste aborrecido mundo, que matam só para ver alguém fazer careta... (ROSA, 2005, p. 28).

Para devorar a natureza é necessário fatia-la em pedaços. A faca utilizada para isso se chama *especialização* que transforma as ligações e os pedaços amputados de natureza em objetos. A primeira fatia se chamou *física aplicada* e dela vieram máquinas produtoras de fome dos mais variados tipos. Uma fome insaciável se instaura

na mente que se cerca de máquinas para dar conta de deglutir toda a natureza. Também criamos máquinas para devorar tempo e elas têm tido êxito suficiente para que o *tempo livre* seja encarado por nós como *perda de tempo*. Parte do tempo os seres humanos passam viajando para tentar fugir do tédio existencial criado pelo tempo devorado pela tecnologia. A segunda fatia de natureza a ser servida é a *biologia aplicada*. Um sem número de iguarias oriundas de algas e plânctons estão a serem preparadas para suprir a necessidade cada vez maior de consumir novos sabores. O terceiro prato é a *psicologia aplicada* que aliada aos novos medicamentos criará uma raça inteira de seres humanos entorpecidos, mas felizes. Em breve os seres aprenderão a serem úteis às máquinas e instrumentos que o alimentam da mesma forma que o cavalo aprendeu a ser útil ao homem. O diabo conseguiu nos dar a ilusão de liberdade para que nos tornássemos escravos das máquinas.

Inveja e *avareza* são duas faces do mesmo mecanismo. Enquanto o primeiro é uma tendência progressista e revolucionária, a segunda é conservadora e mantenedora do *status quo*. Para ambas vale a máxima de que o ser humano é um produto de sua sociedade que se mantém por esse par dialético que aparentemente está em litígio, mas que na verdade se sustenta reciprocamente. A inveja está para o mito assim como a avareza está para o rito. Ambos emergem do pântano da cultura. A inveja força caminho lodo afora e produz um mito, sendo acompanhada pela avareza que procura contrair e solidificar esse esforço na forma de rito. Se trocarmos o elemento hegeliano fundante *ideia* por inveja e o do marxismo *matéria* por avareza, percebemos que ambos, Hegel e Marx não conseguiram perceber o quanto a sociedade é a peça chave para a compreensão dessa obra diabólica, pois a conceberam como um elemento externo, ainda que dissessem o contrário. Procuravam compreender a sociedade de fora. O mundo das nossas mentes é outra camada da realidade, pois está ligada ao *id*, à camada fundamental. O revolucionário realizado é um reacionário feroz e o conservador realizado é um progressista. Os capitalistas são maus

do ponto de vista de um proletário esclarecido, e um bolchevista é mau do ponto de vista de um capitalista democrata. Inveja e avareza são complementares e dialéticos (FLUSSER, 2005).

Diante disso resta duas alternativas para o ser humano. Toma partido, seja a favor da inveja ou da avareza e rende-se à ilusão de que possa existir uma ética. Tornando-se presa fácil do diabo. Não toma partido e percebe a relatividade das duas éticas possíveis, recusando-se a tomar partido perde o senso de valor. Transforma-se num oportunista e novamente presa fácil do diabo. A liberdade humana reside na ideia de escolha, mas para escolher racionalmente ele precisa de valores. Os valores se infiltram nos seres humanos formando a cultura e estruturando a sociedade. O diabo conseguiu relativizar esses valores, já que os valores absolutos (divinos ou naturais) já não são *existentes*. Até agora os fenômenos existiam para serem gozados (pela luxúria), compreendidos (pela ira) ou transformados (pela gula). Agora eles precisam ser valorados (pela inveja ou avareza) e fazemos isso criando escalas de valoração. Para nossa sociedade matar é ruim, para outras não, mas sequer conseguimos assimilar que matar possa não ser condenável, tal a forma como introjetamos as escalas de valor de nossa sociedade.

A forma como constituímos a estrutura que chamamos sociedade é a conversação. A língua, portanto, é a arte diabólica que produz o tecido social a partir dos milhares de intelectos que nos antecederam e produziram um sem número de palavras que usamos para construí-lo.

O exército das palavras forma e cerra fileiras em obediência a regras. As fileiras são chamadas “frases”, e as regras “gramática”, e é graças a essa organização que o exército das palavras avança. O rito pelo qual as palavras se organizam em frases é responsável pela consistência da realidade do intelecto. É ele o aspecto formal daquilo que os psicólogos chamam de “unidade e fluxo da consciência”, é ele, em última análise, a estrutura do Eu consciente. Graças ao rito linguístico somos intelectos. O rito, a gramática, é a manifestação da avareza em sua ação contra a inveja que se manifesta nas palavras. Somos indivíduos, somos intelectos

individuais, porque consistimos de palavras (expressões da inveja diabólica contra Deus) consolidadas pela gramática (expressão da avareza diabólica que tenta preservar a realidade por ele criada). A mente humana, essa suprema ilusão de realidade, é a obra mais perfeita do diabo, e é neste sentido que a nossa insistência avarenta na manutenção da nossa individualidade é o triunfo supremo do diabo. O nosso empenho em prol da língua (que é o empenho em prol do nosso intelecto), e o nosso empenho em prol da propagação do enriquecimento da língua (que é o empenho em prol da imortalidade do nosso intelecto), é o ponto culminante da carreira gloriosa do diabo. A superação da língua, que seria o abandono do intelecto, implica a perda da nossa individualidade, e, do ponto de vista oposto do diabo, a salvação da nossa alma (FLUSSER, 2005, p. 149-150).

Meu impulso de escrever, assim, é a expressão da minha inveja. O impulso de você, que lê o que escrevo, é a expressão da minha avareza. Ambas representam meu esforço em tornar meu intelecto imortal. É por meio delas que pretendo superar a morte. Sou eu mesmo quando consciente da morte, quando me esforço por superá-la. Do contrário decaio em *conversa fiada*. O discurso científico, por exemplo, é um conjunto de camadas, chamadas especializações, que nada mais são que tentativas de explicar os mitos (que lhe estão por detrás). A conversação é, dessa forma, a profanação progressiva do conteúdo dos mitos. A imortalidade do intelecto está na morte dos mitos. A morte do mito é o rito, pois é a imortalidade do intelecto. É a transformação de inveja em avareza ou, se preferir, da língua (das palavras) em discurso.

Quando os intelectos se realizam integralmente, isto é, se imortalizam, caem na *conversa fiada* que utiliza chavões ou conceitos gastos pelo uso e pelo tempo tornando-se preconceitos. Igrejas, partidos políticos e intelectuais padecem desse mal entregando-se, assim, às garras do diabo. As mentes que abandonam a sociedade e suas estruturas, os *outsiders*, podem escapar do inferno, mas aqueles que aceitam a dualidade entre inveja e avareza e enunciam seus discursos, ou melhor, sua conversa

fiada, sem assunto e permeada por chavões e frases prontas cheirando a mofo, para esses não há escapatória. O paraíso marxista e hegeliano é o próprio caldeirão do demônio.

Mas o diabo guarda outro golpe contra os *outsiders*, os que afastaram-se da conversação, os alienados (no sentido que dão a essa palavra os baluartes da conversa fiada) que doravante ou perdem de uma vez a carapuça protetora que a sociedade fornece, escapando efetivamente do diabo, ou buscam a superação da sociedade pela elevação de suas mentes acima do *a gente* ou do *nós camaradas* ou ainda do *nós irmãos*. Tornam-se o *super-homem* pairando acima do bem e do mal, qual Zaratustra, impondo seus próprios valores à realidade, criando a nova arma do demônio que vem abraça-los, a *soberba*.

Noite essa, astúcia que tive uma sonhice: Diadorim passando debaixo de um arco- íris. Ah, eu pudesse mesmo gostar dele- os gostares... (ROSA, 2005, p. 66).

Sobrou apenas a vontade humana em meio a todos os escombros deixados pela transformação do estado luxurioso em ira perseguida pelo acaso, produzindo instrumentos e máquinas como resultado de sua gula e libertando o intelecto para criar a realidade imaterial de um discurso equilibrado entre inveja e avareza. Essa arte criadora da vontade humana que erigiu estátuas, templos e castelos descomunais, o belo. Com ela a falsa humildade se despede, afinal, sem hipocrisia, essa conversa fiada de Deus e diabo, céu e inferno não passa de representação criada para nossa diversão. Criamos um mundo para nele nos projetarmos, projetar nossa vontade. A imagem que projetamos é Deus, se vista por um ângulo, diabo, se vista por outro. São duas máscaras da nossa vontade (FLUSSER, 2005).

Tudo que há no mundo é parte da nossa vontade, portanto conhecer o mundo é auto-reconhecimento. Mundo e mente são as duas faces da vontade humana. Ciência e meditação são os dois métodos do auto-reconhecimento. Mas por que deveriam a ciência

e a ioga rasgar o véu da ilusão (*maia*) libertando a vontade de si mesma? Porque a ilusão criada é tão perfeita que engana a própria vontade. A vontade é uma aranha que tece a teia do discurso criando uma ilusão de autonomia e realidade. As frases criadas com a língua produzem essa teia cuja vivência, para o intelecto, é de pura soberba. À medida que a uma frase se afasta da vontade criadora e avança na teia da conversação perde a concretude e aumenta seu grau de abstração. Schopenhauer personifica essa soberba por profetizar a descoberta das ligações entre as ciências da natureza ocidentais e a sabedoria oriental expressa pelo ioga nas descobertas das relações entre natureza e mente. Nietzsche é o glorificador do absurdo da soberba (FLUSSER, 2005, p. 163).

No mundo da soberba, ética e lógica são sintomas da abstração, a beleza é a essência da realidade da vontade criadora. A estrutura dessa realidade são as regras de estética, ou harmonia, por isso, quando ouvimos música nos emocionamos, pois somos confrontados com a estrutura da realidade. Música dissolve Deus e o diabo. Depois dela nada pode ser dito. É a língua tornada beleza.

Cientistas ainda acreditam na realidade da natureza, vítimas da ilusão da vontade criadora, por isso lançam suas redes de regras matemáticas no lago da natureza para representá-la e ficam estupefatos que ela se estruture segundo essas regras. As regras que eles mesmos criaram. A física atual é a que mais rapidamente abole os conceitos de coisas *verdadeiras* ou *falsas* e se aproxima de critérios estéticos. Ela está se musicalizando (FLUSSER, 2005).

A ciência ainda não alcançou o estágio de auto-reconhecimento de que somos nós os autores das leis da natureza. Busca o autor do crime por meio da dúvida constante. Todos são suspeitos, ainda que ela tenha fortes suspeitas de quem seja o criminoso. Tem de manter uma aparência de neutralidade e faz de conta que o está procurando. O caminho do iogue é contrário a esse. Ele sabe quem foi o autor do crime, mas precisa correr atrás dele para pegá-lo em flagrante.

Ainda que os primeiros filósofos/cientistas tenham tentado identificar o mundo fenomenal com o movimento (Heráclito) ou com a fixidez (Parmênides) ou com a ideia (Platão), os sentidos convenciam a todos de que uma mesa é uma mesa, por exemplo. No entanto, a ciência atual, com seus instrumentos, tem mostrado que conceitos como mesa, sólido, dura, ou branca nem qualquer outra coisa podem ser considerados realidade, posto que não existem coisas, ao menos no nível subatômico. O que existe é um campo eletromagnético e outro gravitacional, portanto, estruturas de virtualidades. O campo é a substância do mundo fenomenal, por exemplo, da mesa (FLUSSER, 2005).

O mundo é canção sem palavras e a vontade, consciente disso, goza o mundo como beleza. A mente presa à ilusão, sofre, pois não se reconhece a si mesma e os aspectos lógicos e éticos a oprimem. Deus morreu, como diz Nietzsche, porque o matamos ao assumir autoconsciência de nós mesmos. Esse é o pecado da soberba. A vaidade de pensar-se a si mesmo como real e conhecido.

O mandamento que na antiguidade nos preceituava aquele deus de Delfos ia contra esta opinião comum: «Olhai para dentro de vós, conhecei-vos, atende-vos a vós mesmos, reconduzi a vós próprios o vosso espírito e a vossa vontade que se consomem noutras partes; vós vos esvaziais e desperdiçais; concentraí-vos em vós mesmos, refreai-vos; atraíam-vos, dissipam-vos e roubam-vos a vós mesmos. Não vês que este mundo tem as miradas todas crivadas no interior e os olhos abertos para se contemplar? No teu caso, tudo é vaidade, dentro e fora, mas é menor vaidade se for menos extensa. Salvo tu, ó Homem», dizia esse deus, «cada criatura primeiro se estuda a si própria e, de acordo com as suas necessidades, impõe limites aos seus trabalhos e desejos. Não há nenhuma criatura tão vã e tão necessitada quanto tu, que abarcas o universo: és o escrutador sem conhecimento, o magistrado sem jurisdição e, no fim de contas, o parvo da farsa (MONTAIGNE, 1998, p. 314).

É preciso criarmos uma ciência humilde, uma filosofia humilde, uma arte humilde e uma soberba humilde se quisermos

nos salvar do arrebatamento provocado pelo vislumbre do fato de que eu e Deus somos a mesma coisa. Novamente o diabo e suas artimanhas a nos enganar.

Então, o artista criador entrega sua obra como oferenda àquele Deus e sacrifica sua soberba pelo anonimato, eis a soberba humilde. A humildade verdadeira levaria ao aniquilamento e o silêncio sagrado, a Deus. Como o diabo fez para evitar que nos entreguemos ao encontro com o eterno? Criou ele a *tristeza da mente* ou a *preguiça*.

Homem como eu, tristeza perto de pessoa amiga afraca. Eu queria mesmo algum desespero (ROSA, 2005, p. 169).

Medo de errar. Sempre tive. Medo de errar é que é a minha paciência (idem, p. 201).

Deus e o diabo eram ficções ingênuas que brigavam pela nossa mente ingênua para distinguir entre o Bem e o Mal, entre ilusão e realidade. O diabo foi criado para criar o mundo e agora que o mundo se dissolveu pelo auto-reconhecimento da vontade, dissolveu-se também o criador do diabo ou, como formula Flusser (2005, p. 187) “do nada veio o nada e foi aniquilado”. O diabo é uma ilusão e as representações ilusórias que ela cria, são tudo. As próprias artimanhas do diabo é que constituem a realidade toda. Ao ser identificado com o tempo e depois com a língua, já devíamos saber que o objetivo do diabo é o silêncio, o nirvana, o nada. O fim do caminho do demônio aponta seu começo.

5. Refazendo o caminho

Refaçamos nosso caminho. Como fomos capazes de atribuir toda a criação ao diabo? Por que abandonamos toda a tradição ocidental de afirmação de um mundo bom, com um Deus bom como criador, para enveredar por um labiríntico caminho até o budismo e o maniqueísmo? Como fomos capazes de negar tudo isso? Flusser (2005) nos diz que assim o fizemos porque o diabo nos guiou. Guiou

ele próprio por meio da reflexão e da escrita que resolveu trilhar o caminho do diabo para demonstrar que ele não existe. Ultrapassou esse objetivo. Descobriu que por trás do diabo se esconde o nada, posto que ele é só uma ilusão.

O diabo é tudo e tudo é absurdo. A realidade é absurda, por isso nada nela tem sentido, nada nela vale a pena. “Esse livro”, diz Flusser (2005, p. 189), “é absurdo duplamente, pois duplamente absurdo, pois é absurdo como tudo e absurdo porque trata da absurdidade do mundo”. É absurdo querer salvar-se, querer agir. É absurdo querer algo, a não ser, talvez, a morte.

Deveríamos, constatado toda essa impossibilidade de agir, de mudar, de falar, nos calarmos calmamente e aceitar a morte iminente. Aproveitar nosso nirvana e cessar. Então, por que não nos calamos? Por que não abandonamos tudo e nos entregamos a esperar a morte libertadora? “Por que essa inquietação interna que procura articular o inarticulável: a preguiça e a tristeza? Que preguiça ativa é essa que não nos deixa quietos?” (FLUSSER, 2005, p. 189).

É que essa atividade contínua não é sintoma de esperança. É uma atividade absurda. É um falar para não ter de calar. É um desespero. Como a última tentativa de respirar do naufrago que se afoga no oceano profundo. Mas será a tristeza do coração (*tristitia cordis*) um pecado? A Igreja mesma tem dificuldades em reconhecê-lo dessa forma. A luta antidiabólica torna-se mais difícil aqui. O ódio facilmente despertado em todos os outros pecados não funciona com a preguiça e a tristeza.

É fácil rechaçar a luxúria libidinosa e a ira espumante, a gula que enche a barriga, a inveja e avareza que desencaminham para o egoísmo da mente ou soberba. Mas o que fazer com o diabo calmo e taciturno da tristeza? Inativo, apático. Um inferno tão indistinguível do céu. Anjos, arpas e salmos são perigosamente semelhantes à tristeza. Talvez por isso as igrejas falem tão pouco dos infernos quanto dos céus, para que os fiéis não caiam na tentação de compará-los.

O senhor sabe: tanta pobreza geral, gente no duro ou no desânimo. Pobre tem que ter um triste amor à honestidade (ROSA, 2005, p. 88).

Já vimos que o fundamento do diabo é a língua. Como a teia da língua da vontade cria o mundo em seu próprio louvor. Mas ela pode caminhar no sentido oposto, mais diáfano e diluído, estendendo-se até o infinito. Sem significado. Esse é o caminho da tristeza.

Pitágoras dizia que a matemática e a música são dois aspectos da religião. Seu fundamento comum é o *logos*. A música é a articulação da vivência imediata, a matemática a articulação da teoria. A matemática como um conjunto de símbolos organizados por regras é um esforço de tornar objetivo o discurso. Já a música é um conjunto linguístico que quer ser vivenciado e não discutido. A matemática não pode ser vivenciada por nós, somente discutida, e retira, portanto, toda possibilidade subjetiva de seu discurso. Mas não há expressão linguística apropriada para a matemática pura no mundo fenomenal. Em termos platônicos, não há como o filósofo fora da caverna descrever sua contemplação do mundo verdadeiro das ideias. Quando ele volta ao interior da caverna e relata aos companheiros acorrentados o que viu, ele o faz por meio da matemática aplicada. Não conseguimos experimentar o aspecto musical, matemático e sacral da palavra, pois a função da matemática é produzir frases (ou fórmulas) redutíveis a zero, pois esse é o critério de verdade matemática. A música é vivencial, é sentimento, é sedução pura, concretude. Matemática é cerebral, razão pura, abstração pura. Religião é arrebatamento, entrega, fé cega, catarse. São três aspectos diferentes da mesma língua. Sentidos de formas diferentes pelo mesmo espírito em planos ontológicos diferentes.

A lógica matemática é como um ácido corrosivo. Corrói todos os erros de gramática, e reduz todos os pensamentos humanos à sua validade fundamental que é zero. (...) O pensamento tem duas

alternativas. Articular estruturas de gramática errada, e produzir ruídos. Ou articular estruturas de gramática correta e produzir zero (FLUSSER, 2005, p. 194).

Com a linguagem perfeita que reduz tudo a zero, eliminam-se os ruídos, mas produz-se apenas silêncio. A língua é uma escada para produzir silêncio, como diz Wittgenstein (FLUSSER, 2005) que depois será derrubada produzindo o vazio, o nirvana.

Em outro volume dessa mesma coleção que trata da Fazenda e da Filosofia, esbocei uma análise dos quadros São Jerônimo e Melancolia I, ambos de Albrecht Dürer feitos em 1514 (GAFFO, 2017). No quadro da Melancolia tratei exatamente da tristeza provocada pela matematização e geometrização do mundo. O anjo esfarrapado não vê mais sentido em seu trabalho. Por isso seus instrumentos (produtos de sua gula) estão jogados ao chão, ele olha para o nada, taciturno, como que com inveja de algo que não experimentou, pois a vivência não lhe apetece. A escada de que dispõe (a matemática) lhe leva ao nada, ao zero. Nesse sentido é avaro. O morcego voa para o além, para algum lugar onde ainda reste sentimento. Nem o *Eros* esboça reação, cabisbaixo. Tudo tende à morte. Mas a morte não vem.

Matemática e música começam a se aproximar no ocidente, já que esquecemos que os gregos clássicos já ressaltavam esse equivalência. Ambas arrebatam o pensamento e promovem a dissolução do Eu. Uma salvação pela total perda da fé. Não nos traz a vida eterna, mas a morte eterna, aniquilando nosso Eu. Somos um Eu porque temos sede de língua por paz e calma. O nosso Eu é uma deficiência, uma doença. Querer é sinônimo de sofrer e vontade é sinônimo de Eu. Quando música e matemática estiverem reunidas num esforço conjunto no ocidente, sobrarão apenas a tristeza e a preguiça, pois atingirão sua meta de perfeição.

Se o nacionalismo brasileiro é um produto da fome, diz Flusser (2005) que a preguiça e a tristeza são traços fundamentais da nossa sociedade. “todo esforço do pensamento brasileiro se dirige para a

superação desses traços. Está-se formando uma mentalidade nova. E essa nova mentalidade faz com que esse livro continue a ser escrito, embora o autor sinta profundamente futilidade de tudo” (p. 199).

A Europa já compreendeu que falar conduz ao calar-se. “Que a verdade é o lugar geométrico de todas as mentiras” (FLUSSER, 2005, p. 199). Já empreendeu quase toda sua jornada rumo ao inferno. “Nós do Brasil somos ‘subdesenvolvidos’. Ainda pensamos e vivemos um pouco. Deus tenha misericórdia de nossas almas” (idem).

Não devemos filosofar com sede de conhecimento, nem pedir ensinamentos. Devemos entregar-nos a ela para que ela nos aniquile. “Então ela nos sorrirá, só que bem tristemente” (FLUSSER, 2005, p. 200). A ira e a soberba encaram a filosofia como fonte de poder, degradando-a. Para as mentes tristes e preguiçosas a filosofia é o porto de chegada. “É na filosofia que a mente morre” (FLUSSER, 2005, p. 201). A mente que se recusa a morrer não pode compreender a essência da filosofia. Ela não depende de seu enunciado, mas de seu clima. Visto de fora esse clima é triste e preguiçoso, mas visto de dentro é calmo e sorridente. Uma calma um tanto sinistra e um sorriso deveras irônico, resultado da certeza de que nenhum problema filosófico pode ser solucionado, de que tudo não passa de um jogo. Uma atividade tristemente lúdica. Nela, enunciados como “penso, portanto sou” não devem ser tomados ao pé da letra, pois são lances desse jogo. A filosofia é a festa da mente morta, do aniquilamento. “O engano da ira e da soberba era justamente esse: não compreendiam que se tratava de gestos rituais, e que a mente filosófica é um espectro e um esqueleto da mente que dança” (FLUSSER, 2005, p. 202).

Despedir dá febre (ROSA, 2005, p. 81).

A lembrança da vida da gente se guarda em trechos diversos, cada um com seu signo e sentimento, uns com os outros acho que nem não se misturam (idem, p. 115).

A mente cansada do duelo entre Deus e o diabo pede a morte. A filosofia a toma pela mão e sobe as escadas da torre mais alta para seu aniquilamento total. Entrega-se sem objetivo, sem rumo definido. Esse é o caminho da mente filosófica, nisto reside sua autenticidade e honestidade. É a afirmação da morte, o suicídio digno e honesto.

O ocidente grita: A morte não existe! Mas isso é exatamente o oposto do caminho que Flusser (2005) faz. Tudo que existe é o diabo e a morte. O ocidente foge desesperado da morte, o oriente foge também desesperado, mas da vida.

6. Por fim, travessia...

Sentidos opostos, mesma direção. Ocidente e oriente se encontram no final. Na travessia, na morte, nonada... Riobaldo conta sua história para filosofar, para entregar-se ao nada, ao aniquilamento. Nada mais lhe resta, está velho e sem amor. A vida é só um fardo do qual tenta se livrar.

Ele o faz a um tal *Senhor*, uma espécie de *doutor*, letrado, homem do mundo do diabo flusseriano. Conta sua história para se justificar, para explicar porque se entrega a Deus, porque filosofa. Porque desiste de tentar correr para fora em busca de algo (aventura talvez), para entender que o sertão verdadeiro está dentro. Na contemplação de si próprio. Na diminuição de seu pensamento e atividade para poder sentir. Para descobrir que viver só é perigoso quando se pensa a si mesmo como eterno.

Riobaldo é, em muito, semelhante a Hans Castorp, personagem de “A Montanha Mágica” de Thomas Mann (2015). O tema central do livro também é a passagem do tempo e a subjetividade, bem como sua relação com o espaço. Castorp vai visitar um primo num sanatório dos Alpes Suíços e aos poucos percebe que ele também está com tuberculose. Conta sua história a outros dois personagens: Settembrini, humanista e enciclopedista, mais liberal e Leo Naphta, um jesuíta totalitário e conservador.

Dois dias de viagem apartam um homem e especialmente um jovem que ainda não criou raízes firmes na vida do seu mundo cotidiano, de tudo quanto ele costuma chamar de seus deveres, interesses cuidados e projetos; apartam-no muito mais do que esse jovem imaginava, enquanto um fiacre o levava à estação. O espaço que, girando e fugindo, se roja de permeio entre ele e seu lugar de origem, revela forças que geralmente se julgam privilégio do tempo; produz de hora em hora novas metamorfoses íntimas, muito parecidas com aquelas que o tempo origina, mas em certo sentido mais intensas ainda. Tal qual o tempo, o espaço gera o olvido; porém o faz desligando o indivíduo de suas relações e pondo-o num estado livre, primitivo; chega até mesmo a transformar, num só golpe, um pedante ou um burguesote numa espécie de vagabundo. Dizem que o tempo é como o rio Letes; mas também o ar de paragens longínquas, representa uma poção semelhante e seu efeito, conquanto menos radical, não deixa de ser mais rápido (MANN, 2015, p. 1-2).

A mudança do tempo (sua estadia seria de três semanas, mas acaba durando seis anos) e do espaço promove uma aproximação com a decadência, a introspecção e a morte.

Durante sua narrativa, Riobaldo passa por todos os pecados aqui elencados. Quem de nós, não? Da luxúria represada que sente com todos os sentidos por Diadorim à ira que traz a vingança da morte de Joca Ramiro, pai de seu amor. Da inveja/avareza que o impulsiona a casar-se com Otacília, mesmo ferindo profundamente Diadorim, seu grande amor, que morre logo em seguida, apenas por uma questão de *status* social e para manter suas terras e amplia-las ainda mais, o que denuncia sua gula. Da soberba que o apodera quando se torna Urutu-Branco e chefe do bando de jagunços.

Riobaldo é humano e como humano é produto e razão da existência do diabo. É, a bem da verdade, seu criador. O criador dessa ilusão que o consome. Mas ele só faz essa conta no final. Quando liga os pontos de toda sua vida, sua travessia.

A diversidade de papéis desempenhados por Diadorim em relação a Riobaldo é consequência de um quebra-cabeças que este, por não possuir o conhecimento de todas as partes, consegue montar apenas no final, quando isto já não lhe servia para mais nada (PRICHATTI, 2018).

A razão calculista não lhe serviu para muita coisa, afinal. Ele perdeu tudo que realmente desejou, seu amor, por não ser capaz de entregar-se a ele. A luxúria estava em sua alma, ainda que não em seu corpo.

Se sonha; já se fez... (ROSA, p. 41).

A travessia de cada um é tanto mais profunda quanto maior é nossa inclinação para a preguiça, para a tristeza. A melancolia nos faz olhar para dentro. Para nosso sertão. É a preparação para a morte, lenta, mas certa. Por isso Montaigne nos instrui de que filosofar é aprender a morrer, pois é também aprender a viver. Viver sob a perspectiva da morte é a única forma de viver uma vida plena e feliz, pois é essa lembrança que nos atira na experiência, no outro, no amor. Que nos faz sofrer e rir e que nos transporta para novas descobertas.

A tristeza de coração é o olho que aponta para dentro, que vasculha nossos sentimentos e devassa nossos desejos. Que nos faz lembrar de tudo que vivemos e experimentamos. De todos os nossos pecados. De todo arrependimento do que não vivemos. De toda travessia que ficou pelo caminho.

Quando a inexorável morte chegar, àquele que se embrenhou profundamente no próprio sertão, que chafurdou no lamaçal de sua gulosa volúpia para deleitar-se com sua mesquinhez, que mergulhou no poço de seus desejos para experimentar o prazer natural, que bradou indignado por sua liberdade, ainda que ilusória, que produziu e tornou-se capaz de lutar por um ideal, ainda que seja para logo depois abandoná-lo, que acreditou em sua vontade enquanto força criadora, ainda que isso também não passe de uma

ilusão, resta olhar para a morte com essa letargia, essa preguiça reconfortante, como dormir num dia de semana após o almoço, sem hora para acordar. Sorrir para a morte é aceitar seu desígnio, é compreender que nesse jogo não se pode ganhar, como nos lembra Bergman em “O Sétimo Selo”. Somente sorrirá para ela quem viveu plenamente, quem cedo percebeu o jogo, quem realmente entregou-se à calma e à paz intempestiva e criadora da tristeza de coração. Quem filosofou em vida.

Moço: toda saudade é uma espécie de velhice (ROSA, p. 56).

Referências

DESCARTES, R. **O Discurso do Método**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ESPINOSA, B. **Ética**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FLUSSER, V. **A História do Diabo**. São Paulo: Annablume, 2005.

GAFFO, L. **De Ulisses a Frankenstein ou do confronto com a natureza exterior à dominação da natureza interior**. São Paulo: Globus, 2015.

_____. A Fazenda de Todo Dia. In SILVEIRA, R. A. T. (Org.). **A fazenda e a filosofia**, Porto Alegre, Editora Fi, 2017.

GLEISER, M. **A dança do universo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2006

MANN, T. **A montanha mágica**. São Paulo, Cia. das Letras, 2015.

MONTAIGNE, M. Da Vaidade. In _____. **Ensaios**. Lisboa: Relógio D'Água, 1998.

PRICHATTI, R. Riobaldo e Diadorim: uma história de amor ou um conflito de poder. In _____. **Recanto das Letras**. Disponível em: <https://www.recantodasletras.com.br/artigos/2009085> Consultado em 23/08/2018

ROSA, J. G. **Grande Sertão: Veredas**. São Paulo: Nova Fronteira, 2005.

Boêmia Literária e o Modernismo Brasileiro

João Coviello

1. Introdução

Quando Giacomo Puccini (1858-1924) pensou em adaptar o livro de Henry Murger (1822-1861), “Cenas da Vida Boêmia”, talvez não imaginasse que seus personagens se tornariam a representação de uma forma de sociabilidade. Se o final é trágico na ópera “La Bohème” de Puccini, na obra de Murger a boêmia não é grandiosa nem tem momentos radiantes como o compositor descreveu em determinados momentos.

Este capítulo tratará desses dois suportes, a ópera e o livro que a inspirou, e fará uma aproximação com um período da vida do modernista Oswald de Andrade e de uma São Paulo anterior à Semana de Arte Moderna de 1922. A boêmia será tratada como uma forma de sociabilidade, como a descreveu o filósofo e sociólogo alemão Georg Simmel (1858-1918). Para ele, a “sociedade, cuja vida se realiza num fluxo incessante, significa sempre que os indivíduos estão ligados uns aos outros pela influência mútua que exercem entre si e pela determinação recíproca que exercem uns sobre os outros” (2006, p. 17). Para explicar, então, como esses indivíduos se relacionam, Simmel criou o conceito de *sociação*:

A sociação é, portanto, a forma (que se realiza de inúmeras maneiras distintas) na qual os indivíduos, em razão de seus interesses – sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, movidos pela causalidade ou teleologicamente

determinados – se desenvolvem conjuntamente em direção a uma unidade no seio da qual esses interesses se realizam. Esses interesses, sejam eles sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, casuais ou teleológicos, formam a base da sociedade humana (2006, p. 60-61).

Portanto, há necessidades e interesses específicos, mas “acompanhadas por um sentimento e por uma satisfação de estar justamente socializado, pelo valor da formação da sociedade enquanto tal” (p. 64). Simmel percebe, nesse momento, um “impulso de sociabilidade” capaz de se desprender da vida social e do processo de sociação, constituindo o que chamou de “sociabilidade”. Há ainda, segundo Simmel, outras formas de interação que, abstraídas pela sociabilidade, também se manifestam: “Isso se revela, finalmente, no suporte mais difundido de toda comunidade humana: a *conversa*” (p. 74). Esse momento pode parecer banal, mas é decisivo na transformação do nosso discurso num fim em si mesmo. Simmel adverte que isso não se transforma em simples palavrório, mas “como *arte* de conversar, com suas próprias leis artísticas” (p. 75). Para tanto, a conversa não deve se tornar objetiva, ou não será mais sociável: “Na conversa puramente sociável o assunto é somente o suporte indispensável do estímulo desenvolvido pelo intercâmbio vivo do discurso enquanto tal” (idem). O tipo de conversa do qual Simmel faz referência tem um significado em si mesmo. Há um sentido duplo, explicado com o termo “entreter-se”. Um belo achado para explicar que essa conversa se encaminha sem o peso do conteúdo, pois se a “discussão se torna objetiva, não é mais sociável” (idem). Não há um desejo de fundamentar uma verdade, não há um fim. O caráter dessa conversa está no “entretenimento sociável”, outro belo achado de Simmel. Essa *conversa sociável* não significa uma conversa indiferente. Ao contrário, é cativante e significativa, pois o conteúdo, adverte Simmel, não se torna a finalidade da conversa:

Desse modo, como foi dito, a sociabilidade oferece um caso possivelmente único no qual o falar se torna legitimamente um fim em si mesmo. Por ser puramente bilateral – e, talvez com a exceção da “troca de olhares”, a forma de bilateralidade mais pura e sublime entre todos os fenômenos sociológicos –, ela se torna o preenchimento de uma relação que nada quer ser além de uma relação, na qual também aquilo que de resto é apenas forma de interação torna-se seu conteúdo mais significativo (2006, p. 76).

Contar histórias ou anedotas pode “exibir um tato sutil, no qual soam todos os motivos da sociabilidade” (p. 77). Simmel parece apontar para uma ética sofisticada, na qual há uma forma delicada de *doação*:

O fato de que esse conteúdo [de simples histórias, piadas ou anedotas] seja dito e ouvido não é um fim em si mesmo, e sim um puro meio para a vivacidade, para a compreensão mútua e para a consciência comum do círculo especial. Com isso não se realiza somente um conteúdo do qual todos podem participar de maneira igual, mas também a doação de um indivíduo à comunidade (2006, p. 77).

Simmel sugere que a sociabilidade “é também a forma lúdica das forças éticas da sociedade concreta” (idem). Porém, há atritos com essa tarefa ética da sociabilidade. Há pressão da própria vida e nem sempre a sociabilidade consegue promover a alegria libertadora que pretendemos. Podemos, contudo, colher com a sociabilidade certo alívio ou sentimento de libertação, mesmo quando as tarefas e a *seriedade* da vida se impõem de forma severa.

É possível, então, perceber o vínculo da boêmia com as formas de sociabilidade descritas por Simmel. Recortamos alguns aspectos de sua tese, principalmente os positivos. Os negativos serão discutidos no decorrer deste capítulo, que começará com Paris, berço real e imaginário da boêmia artística. São Paulo dará continuidade a essa tradição. Oswald de Andrade será o exemplo máximo do vínculo histórico entre Paris e São Paulo. Ele repete,

surpreendentemente, o libreto da ópera “La Bohème”, sugerindo uma estreita relação entre arte e vida.

2. Paris

Tudo começou em Paris, a capital das vanguardas artísticas. Antes desta qualificação, porém, Paris já era a cidade dos boêmios. Dan Franck (2015, p.13) chamará esse período de intenso movimento das vanguardas de “o tempo dos boêmios”. Não por acaso quase todos os principais artistas do nascente modernismo brasileiro passaram por lá nas primeiras décadas do século XX. No entanto, a era dos boêmios parisienses começou antes. Robert Darnton (1987, p. 11) explica que emergiu no século XVIII o que chamou de “público leitor”. Com ele, ganhou força a “opinião pública” e, com ela, um descontentamento que ajudaria a fazer emergir os eventos que culminaram com a Revolução Francesa de 1789. “Os livros – segundo Darnton – contribuíram de forma considerável para essa fermentação – mas tal contribuição não pode ser apreciada apenas pelos estudos de seus textos...” (p. 23). É preciso também pensar no terreno no qual eles brotaram – e com ele, suas ideias. Nesse terreno, “escrever tornou-se uma nova profissão” (p. 23). Viver de escrever, então, era o sonho de muitos jovens que viajaram a Paris no período pré-revolucionário. Aqueles, porém, que não conseguiram entrar no mercado literário que emergia, escorregaram para a *boêmia*, que não era bem vista. A boêmia literária separava os jovens escritores da “sociedade polida”. Havia uma distância intransponível entre o salão e o café, relata Darnton. A Revolução tentou solucionar a oposição entre “alta e baixa cultura”, mas o clima *underground* dos cafés parece familiar ainda hoje. A relação entre vocação artística e determinados grupos sociais continua nada tranquila.

Num mundo cada vez dominado pela lei do trabalho, “sair quando nada nos força a fazê-lo e seguir nossa inspiração”, passa a ser “um ato essencialmente poético”, segundo Edmond Jaloux, citado por

Walter Benjamin em seu estudo sobre Baudelaire e o *flâneur* (1989, p. 210). Assim o boêmio, mesmo sendo um artista, é aquele que comete o pior dos pecados, o de não trabalhar. No “Dicionário Houaiss” (2009, p. 304), a boêmia é definida de várias formas, mas todas carregam o mesmo sentido. A principal entrada define boêmia como “roda de intelectuais, artistas, etc. que leva a vida de modo hedonista e livre, bebendo e divertindo-se”. Outra derivação, por extensão de sentido, define o boêmio “como aquele que ama dormir altas horas da noite, divertindo-se em grupo e geralmente ingerindo bebidas alcoólicas”. As derivações podem chegar até ao sentido pejorativo: boêmia é o “procedimento de quem é vadio ou pândego”. Esse ser alegre e engraçado, parece dizer o Houaiss, leva uma vida hedonista e livre, mas também incerta, fora dos padrões.

A expressão “vida de boêmio” nunca foi um elogio. Ainda assim, ela é atraente e difícil de separá-la do estudo da História da Arte ou das Ideias. É difícil separar o surgimento das obras de arte das rodas de artistas que se formaram por afinidade, amizade ou para estimularem uns aos outros. O processo criativo prefere, às vezes, esse tipo de sociabilidade. A História das vanguardas artísticas do século XX mostram que os grupos foram formados principalmente em alegres, divertidos e incertos encontros boêmios. As definições do Houaiss, porém, parecem distantes da noção de sociabilidade e da arte de conversar, tão caras a Simmel.

Diogo de Castro Oliveira (2008, p. 29) explica a origem do vocábulo *boêmia*. Sua origem está “na palavra francesa que designa cigano (*bohémien*), que equivocadamente atribui à *Bohemia*, atual República Tcheca, o local de origem desse povo”. Oliveira assim explica o surgimento da boêmia:

Por mais que a boêmia possua elementos constituintes universais e atemporais, como fenômeno socialmente definido e reconhecido, ela pertence à era moderna: ao mundo edificado pela Revolução Francesa, pelo florescimento da indústria e pelo deslocamento da vida política e econômica para as grandes áreas urbanas. Desde seu surgimento, a boêmia tomou posição de antagonismo à imagem

com que era comumente comparada: a vida burguesa. Essa refutação implicava hostilidade e separação intensas, uma vez que o próprio *ócio boêmio* é visto como crime numa sociedade essencialmente produtiva e especializada, cujas funções sociais tornam-se fundamentais umas às outras em termos de complementariedade (p. 29-30, grifos meus).

Os boêmios viviam sob o signo da *recusa*, mesmo diante da possibilidade de permanecerem pobres. No caso dos boêmios-literatos, a recusa sugeriria permanecer pobre e *não publicado*. Oliveira (2008) aponta, também, para uma contradição do boêmio: ele é fruto da modernidade e ao mesmo tempo um radical opositor dessa mesma modernidade. A resistência dos boêmios é resultado da própria complexidade da cidade, “que tende a suprimir aqueles que adotam condutas irracionais e soberanas, alheias aos quadros das funções sociais e dos pontos da cadeia produtiva” (p. 32). A saída para a manutenção da subjetividade do boêmio, de seus sonhos e hábitos, é a interação com seu grupo, a sociabilidade descrita por Simmel. A boêmia artística, ao menos, transformou suas contradições internas e sua oposição ao mundo, numa atitude capaz de revelar criativamente o homem que surgia após o grande salto rumo a modernidade pela qual passava a sociedade no período entre 1830 e 1930.

Por aqui, explica, Vagner Camilo (1997, p. 34), a trajetória de muitos artistas brasileiros, envoltos pela aura da boêmia, está “cercada de muito folclore”, mas a condição de artistas-boêmios pode ser útil para explicar parte das produções artísticas do romantismo e do modernismo brasileiros. Não é possível negar o estímulo que recebiam da convivência diária nos Cafés e Salões de cidades como São Paulo e Rio de Janeiro. Camilo, porém, utiliza o termo boêmia com cuidado:

O termo *boêmia*, tal como é empregado aqui, não deve ser tomado com rigor excessivo, tendo em mente o grande modelo da matriz francesa, recriado por [Henry] Murger em famosa obra (*Cenas da*

Vida Boêmia), cuja influência entre nós se faria sentir nas duas ou três décadas do século [XIX] (p. 34).

Refletindo sobre o Rio de Janeiro, Brito Broca (1960, p. 7) aponta para a existência de uma boêmia de caráter transitório. Para o crítico, por volta de 1900, “as principais figuras da chamada geração boêmia de [18]89 já se haviam aburguesado”. Cita, entre outros, Aluísio Azevedo, que conseguira entrar na vida diplomática, e Coelho Neto, que após casar, tornara-se “o antípoda do boêmio”. Broca cita o protesto de Olavo Bilac “contra o costume de considerar-se o poeta um ser estranho na criação, um homem à parte na sociedade” (p. 7). O poeta é um homem como os outros, concluía Bilac. Brito Broca amplia o que disse o “príncipe dos poetas brasileiros”, e, paradoxalmente, grande boêmio:

A geração nova de então surgia nesse clima diferente, em que já não se compreendia a atitude do artista morrendo de fome, do escritor sacrificando tudo pelo ideal literário e fazendo uma própria vitória do seu desajustamento no ambiente social. Mesmo os simbolistas, com todo o desapego ao utilitarismo, com um ódio inalienável à burguesia, já haviam dado provas de que não se pode ignorar as contingências da vida material (p. 7).

A transformação da cidade do Rio de Janeiro e a fundação da Academia Brasileira de Letras foram os fatores principais apontados por Brito Broca. A velha urbe, onde todos se conheciam e se encontravam, começou a desaparecer com a abertura da Avenida Central, atual Avenida Rio Branco. Conclui Broca, “o sistema de expedientes em que repousa a subsistência dos chamados boêmios, sofria com isso um grande golpe” (p. 7). Era o fim das “facadas”, como se chamava o jantar “filado”, ou seja, não pago. As estratégias cotidianas, “o sistema de expedientes”, os artifícios encontrados pelos boêmios para sair de uma dificuldade, já não funcionavam mais por causa da dispersão provocada pelas transformações da cidade.

Além disso, a popularidade dos boêmios já não era a mesma. A cidade crescera: “Nas amplas perspectivas da Avenida Central os

boêmios inveterados já não desfrutavam o prestígio que os cercava nos estreitos limites da Rua do Ouvidor” (p.7). Fora isso, aponta Broca, “é impossível negar certa influência da Academia Brasileira no crescente aburguesamento do escritor, entre nós, na primeira década do século [XX] (p. 8). Assim, outra mudança ocorreria na vida literária brasileira. Broca chama de “Boêmia dourada”, ou seja, a passagem da boêmia dos cafés para a boêmia dourada dos salões. A explicação é a mesma de Robert Darnton. Broca, no entanto, vê certas particularidades brasileiras:

Na verdade, à medida em que decaía a boêmia dos cafés, surgia uma fauna inteiramente nova de requintados, de dândis e *reffinés*, com afetação e elegância, num círculo mundano, em que a literatura era cultivada como um luxo semelhante àqueles objetos complicados, aos para-ventos japoneses do *art nouveau* (p. 20).

A crítica irônica de Broca é mais eloquente quando conta como se substituiu o café pelo chá servido às cinco da tarde, segundo a moda inglesa. A boêmia dourada é fruto da nova cidade que surgia. Tal transformação também ocorria em São Paulo, fruto do dinheiro produzido pelas exportações de café. Assim, a cidade se transformava no centro econômico de um período que enriqueceu muitas famílias. A Vila Kyrial, residência do Senador Freitas Vale na Vila Mariana, é o melhor exemplo da tradição dos cafés literários. Situado na Rua Domingos de Moraes, o casarão recebia poetas, políticos e todo tipo de artista. Por lá passariam também os futuros modernistas da Semana de 1922. Oswald de Andrade estava entre eles, mas foi no Rio que o poeta modernista descobriu a boêmia e conheceu, talvez, o mais famoso dos boêmios, Emílio de Menezes, exemplo maior do que pode significar *viver a literatura*. Através da poesia, Menezes, mas não apenas ele, *literalizava* o cotidiano. Tudo se resolvia com versos: seja um pedido, um gracejo ou uma hostilidade. Até mesmo uma “facada” nos amigos, como este exemplo, citado por Brito Broca. É um soneto de Emílio de Menezes, intitulado “Requerimento engrossativo mas sincero – Hino à

dentada”. Nele o poeta se dirige a Manuel Lebrão, dono da Confeitaria Colombo, que, segundo Broca (p. 37), “possuía extraordinária paciência com os literatos frequentadores do estabelecimento”:

Lebrão! Tu sabes que a Confeitaria
Colombo é verdadeira sucursal
Da nossa muito douta Academia
Mas sem cheiro de empréstimo oficial.

Cerca-te sempre a grande simpatia
De todo literato honesto e leal,
E tu te vais tornando dia a dia
O mecenas de todo esse pessoal.

Nisto mostras que és homem de talento,
Que não cuidas somente de pasteis
Nem de lucros tirar cem por cento.

Atende, pois, a um dos amigos fieis,
Que está passando por um mau momento
E anda doído a cavar trinta mil-réis!...
(Citado por Brito Broca, 1960, p. 37).

Talvez venha da convivência com os boêmios cariocas o frasista genial no qual se tornaria Oswald. Tanto que em sua autobiografia o modernista assim se refere sobre sua convivência com Emílio de Menezes: “Entre velhos e novos não encontrei um só escritor que nessa época me animasse na intenção de renovar letras e artes. Só Emílio podia me interessar porque era um feroz maldizente. Confraternizei com esse baluarte da sátira, apesar de realmente ele nada ter avançado” (1990, p. 85).

O ponto de encontro dos escritores era nos cafés, confeitarias ou livrarias, sempre, contudo, acompanhados de outra característica: o anedotário. Para Broca (p. 38), alguns “boêmios pareciam mais empenhados em deixar anedotas do que obras”. Essa

crítica também acompanhou Oswald durante muito tempo. A valorização de sua obra só ocorreu alguns anos após a sua morte.

3. Cenas da Vida Boêmia

Para Jerrold Seigel (1992), Henry Murger foi o mais influente *mapeador* da boêmia. De fato, foi um dos primeiros a retratar o mundo dos artistas jovens, pobres, corajosos e com a mesma esperança de transformar suas próprias vidas em arte. Assim Murger explica os personagens de “Cenas da Vida Boêmia”, que depois serão materializados no palco por Puccini:

Tais são os principais personagens que se verão reapresentados nas pequenas histórias de que se compõe este volume e que não tem outra pretensão que a indicada pelo título; porque as *Cenas da Vida Boêmia* não são com efeito mais que estudos de costumes de que os heróis pertencem a uma classe mal julgada até aqui e cujo maior defeito é a desordem. E ainda podem dar por desculpa que esta própria desordem é uma necessidade que lhes criou a Vida (s/d, p. 43).

No capítulo XI, “Um Café da Boêmia”, Murger descreverá os quatro amigos que estarão logo nas primeiras cenas de *La Bohème*:

Naquele tempo, Gustave Colline o grande filósofo, Marcelo o grande pintor, Schaunnard o grande músico e Rodolpho grande autor como entre si se chamavam, frequentavam assiduamente o café *Momus* onde lhes chamavam *os quatro Mosqueteiros*, porque se viam sempre juntos, jogavam juntos, e ate às vezes esqueciam de pagar as despesas, sempre com uma harmonia e um conjunto dignos de orquestra do Conservatório (s/d, p. 123, grifos do autor).

O Café Momus fechou suas portas ainda no século XIX, mas seu prédio ainda está de pé, no Quartier Latin, bairro ainda boêmio de Paris. Provavelmente, Murger e seus amigos frequentavam esse Café. Ao ser representado em “La Bohème”, passou a povoar nosso

imaginário desde que apareceu pela primeira vez no segundo ato da ópera.

A ópera de Puccini estreou no Teatro Regio de Turim em 1896, sob a direção de Arturo Toscanini. O Primeiro Ato começa com os quatro jovens artistas no pequeno apartamento no Quatier Latin de Paris. É noite de Natal e sentem frio. Não há como alimentar o fogo. E ainda o Sr. Benoît bate à porta para cobrar o aluguel. Não o pagam. Os jovens têm outros planos. Saem todos, menos Rodolfo, o poeta, que continua escrevendo. Batem à porta novamente, agora é Mimi, uma vizinha que precisa de fósforo para acender uma vela. Os dois se apaixonam nesse momento e descem abraçados.

O Segundo Ato, então, começa em frente ao café Momus e se passa quase todo nele. É nesse Ato que surge Musetta, o amor de Marcello, o pintor. E Mimi diz mais uma vez que ama Rodolfo. Ele canta: “Esta é Mimi, alegre florista/ Sua presença completa a bela companhia/ Porque sou eu o poeta e ela, a poesia” (PUCCINI, 2011, p. 40). Eis a famosa declaração de Rodolfo a Mimi: sou o poeta, ela é a poesia. O Ato termina com os quatro amigos cantando: Viva Musetta!/ Coração inquieto!/ Glória e honra do Quartier Latin! (p. 54).

O Terceiro Ato se passa numa madrugada de fevereiro em frente a uma taverna. Neva. Mimi, tossindo, pede ajuda para encontrar Marcello. Precisa de ajuda, já que o ciúme de Rodolfo está atrapalhando suas vidas. Marcello promete que conversará com Rodolfo, que sai da taverna. Mimi se esconde. O poeta explica a Marcello que o ciúme é fingido. Ele ama Mimi, mas como ela está doente, se preocupa por não poder cuidar dela. “Não consigo me aquecer e quase não tenho comida”, diz. Mimi tosse e revela que escutou a conversa. Arrepentido pelas cenas de ciúmes, Rodolfo tenta abraçá-la, mas Mimi também quer se separar, pois sabe que está doente e não quer que Rodolfo sofra. Ele tenta convencê-la que irá se curar. Ainda assim, decidem continuar juntos até a primavera, a estação das flores.

No Quarto Ato não há a alegria juvenil do encontro no Café Momus. Toda a ação se passa no apartamento dos jovens boêmios.

No início eles se divertem com pequenas brincadeiras, mas são interrompidos por Musetta, em pânico, anunciando que Mimi, muito doente, está subindo a escada. Todos se mobilizam para recebê-la. Schaunard e Colline arrastam o colchão, Rodolfo aquece Mimi com uma manta, Musetta entrega a Marcello seus brincos para que os venda e traga um médico. Sai junto com o pintor para comprar um par de luvas. Colline avisa que irá empenhar seu casaco e sai com Schaunard. Quando todos saem, Rodolfo abraça Mimi e lhe dá um gorro. Os artistas vão chegando um a um. Cada um tentando reconfortar Mimi, mas quando percebe que a amada morreu, Rodolfo joga-se sobre a cama, ergue o corpo da florista e grita desesperado: Mimi... Mimi... Todos estão aterrorizados. Para Murger, a boêmia nem sempre é uma festa.

4. São Paulo

A “Canção do Boêmio”, de Castro Alves, escrita em 1868, parece ter relações com Mário e Oswald de Andrade. Primeiro, há a ligação com uma São Paulo estudantil, por causa da Escola de Direito do Largo São Francisco, onde Oswald também estudou. Desde 1828, data de sua primeira aula, essa Escola recebia alunos de todas as regiões do país, o que transformava o centro da cidade numa verdadeira “cidade universitária”. Depois há a descrição, hoje inimaginável, de uma cidade que, à noite, ficava deserta. A São Paulo de Castro Alves ainda é uma pequena cidade, menor que muitas outras cidades brasileiras, como Porto Alegre ou Cuiabá. Antes, portanto, de sua primeira grande transformação que ocorreria em razão do crescimento da economia cafeeira a partir de 1870. A cidade, a partir de então, seria perfeita para os fazendeiros exportadores que nela se instalavam.

Castro Alves também se refere a um “Deus do Boêmio”, e, principalmente, ao verso que escreveu em itálico: *ó Paulicéia, ó Ponte Grande, ó Glória*. Este verso lembra dois livros de Mário e Oswald de Andrade: *Paulicéia Desvairada*, de Mário, e *Serafim Ponte*

Grande, de Oswald. A Ponte Grande foi construída em 1700, sobre o Rio Tietê, substituída apenas em 1942 pela Ponte das Bandeiras. De forma incidental, o poeta romântico une os dois grandes escritores.

Castro Alves descreve assim seus sentimentos:

(...)

Não vês, não vês?... Meu coração é triste
Como um calouro quando leva *ponto*.

A passos largos eu percorro a sala
Fumo um cigarro, que filei na *escola*...
Tudo no quarto de Nini me fala
Embalde fumo... tudo aqui me *amola*...

(...)

Deus do Boêmio!... São da mesma raça
As andorinhas e o meu anjo louro...
Fogem de mim se a *primavera* passa
Se já nos campos não há flores de *ouro*...

(...)

Se tu viesses... de meus lábios tristes
Rompera o canto... Que esperança *inglória*...
Ela esqueceu o que jurar lhe vistes
Ó Paulicéia, ó Ponte-grande, ó Glória...
(1997, pp. 192-193, grifos do autor)

É comum relacionar os *poetas-estudantes* da Escola de Direito do Largo São Francisco, bem como os poetas românticos, com o *viés da boêmia*, segundo a terminologia utilizada por Vagner Camilo (1997, p. 34). Esses poetas-boêmios se conheciam, conviviam e tinham as mesmas dificuldades na pequena São Paulo do século XIX. Castro Alves, ao menos, segundo Afrânio Peixoto (1997, p. 57), cuidava de poetar e amar Eugênia Câmara, a Nini, musa da “Canção do Exílio”: “Iria à Faculdade, sim, o menos possível, mais para a convivência do que para os deveres escolares; se podia fazer ‘As

Vozes d'África', não perdia o tempo estudando direito civil e criminal". Não foi, porém, pelo ardor poético e de sociabilidade que Castro Alves não terminou seu Curso de Direito. Feriu-se acidentalmente durante uma caçada. O pé esquerdo, vítima do tiro acidental, agravou-se e os problemas pulmonares antigos fizeram que sua saúde piorasse mais.

Outro artista genial, Oswald de Andrade, também personagem deste capítulo, estudou na Faculdade de Direito do Largo São Francisco. Demorou dez anos para tornar-se bacharel. Ingressou em 1909, conforme tradição familiar, mas só saiu em 1919. Em sua autobiografia faz questão de relembrar seu contato com a poesia de Castro Alves: "Dos livros que conheci na mais afastada infância, lembro-me de 'As Espumas Flutuantes' de Castro Alves, que meu pai me deu" (1990, p. 42). Nele foi publicado o poema "Canção do Boêmio". Em 1905, conta Oswald, "tendo atingido os quinze anos, descobri fora do Ginásio os primeiros amigos intelectuais" (p. 56). Começava a "Idade Boêmia de Oswald de Andrade", segundo a definição de Haroldo de Campos (1992, p. XV). O poeta modernista relembra:

Com alguns outros, reuníamos-nos à noite num bar amplo e popular do Largo da Sé. Deixávamos de lado o "Progrédior", vasto e elegante local que se abria na Rua 15, para onde passara, ampliando-se, a freguesia distinta da antiga Confeitaria Castelões, na Praça Antônio Prado, que se chamava então Largo do Rosário (1990, p. 56).

A São Paulo de Castro Alves, porém, não era a cidade de Oswald de Andrade, que crescerá com rapidez a partir de 1870, em razão da explosão econômica promovida pela produção e exportação do café. Oswald saberá aproveitar esse momento.

5. Oswald de Andrade

Refletindo sobre Oswald, o crítico e professor Antônio Cândido lembrou do tempo em que conviveu com o escritor durante

o período de existência da revista *Clima*, entre 1941 e 1944. Cândido afirma que seu grupo foi um dos primeiros, ou único, que estudava a obra de Oswald à sério, sobretudo porque naquele momento era comum vê-lo, antes de tudo, como um “piadista de gênio” (1970, p. 63). Para o crítico (p. 74), o Oswald lendário e anedótico não existiu por acaso:

A sua elaboração pelo publico manifesta o que o mundo burguês enxergava de perigoso e negativo para os valores artísticos e sociais. Ele escandalizava pelo fato de existir, porque a sua personalidade excepcionalmente poderosa atulhava o meio com a simples presença. Conheci muito senhor bem-posto que se irritava só de vê-lo -, como se andando pela Rua Barão de Itapetininga ele pusesse em risco a normalidade dos negócios ou o decoro do finado chá-das-cinco.

Alfredo Bosi, em sua “História Concisa da Literatura Brasileira” (1996, p. 356), afirma que é “a partir de Oswald que se deve analisar criticamente o legado do Modernismo paulista, pois foi ele quem assinalou (...) os traços conflitantes de uma inteligência burguesa em crise nos anos que precederam e seguiram de perto os abalos de 1929/30”. Bosi aponta para o traço cosmopolita de Oswald, que se diverte com as contradições de uma sociedade em mudança.

O Oswald piadista, retratado por Antônio Candido, e aquele que refletiu as contradições da sociedade dos primeiros anos do século XX, segundo Bosi, viveu um grande momento entre 1917 e 1918, que descrito em todos os detalhes daria um romance. Esse romance, “Neve na manhã de São Paulo”, foi escrito por José Roberto Walker. É um “romance de não ficção”, segundo seu autor, pois “muito do que vem neste livro foi obtido nos arquivos e registros deixados pelos seus protagonistas” (2017, p. 366). O narrador, Pedro, é a fusão de vários amigos de Oswald e foi o único que recebeu um tratamento ficcional. Assim narra o início da noite:

A rua coberta pela neblina, estava quase invisível naquele fim de noite de maio de 1917. Apenas muito de perto se distinguia um ou outro passante encapotado que voltava para casa. O calçamento de pedra brilhava, ainda úmido da garoa da tarde. Para nós, que vivíamos a *vida boêmia*, essa era a hora em que tomávamos posse da cidade. Fazíamos isso quase todos os dias (p. 29, grifos meus, JC).

O trecho acima é o início do capítulo que conta como iniciavam-se as noites. Elas começavam sempre na casa de Oswald, onde os amigos se encontravam antes da partida para os locais boêmios da cidade. O poeta e escritor modernista começa sua carreira literária na boêmia de café, afirmou a pesquisadora Vera Chalmers (1976). Os estudantes, tal qual Emílio de Menezes, também cultivam a sátira nas mesas dos cafés. “O estudante boêmio Oswald de Andrade na melhor tradição das Arcadas é satirista de jornal”, completa Chalmers (p. 45). Nesse sentido, “Oswald teve contato com a boêmia estudantil da Faculdade de Direito, antes mesmo da matrícula como aluno regular. Aos quinze anos, aluno do Colégio São Bento, fez as primeiras amizades intelectuais” (p. 47). Nas rodas boêmias, portanto, Oswald descobre a paródia e a sátira, seja no contato com os primeiros amigos literatos, seja com a precoce viagem ao Rio ou durante sua primeira viagem a Europa em 1912.

A primeira viagem ao Rio de Janeiro foi em 1910. Lá morava o Tio, irmão de sua mãe, o escritor Inglês de Souza (1853-1918), um dos membros fundadores da Academia Brasileira de Letras. Antes, porém, já interessado em literatura, conhece Monteiro Lobato e seu grupo, ingressa na Faculdade de Direito do Largo São Francisco em 1909, mas nunca trabalhou como advogado, foi sempre jornalista, como grande parte dos intelectuais de sua época. Assim conta sua biógrafa Maria Augusta Fonseca (2007, p. 55): “Desenvolvendo o gosto pelas letras, Oswald estreia na imprensa em 1909. Ocupa o cargo de repórter e redator do *Diário Popular*, emprego que consegue graças à interferência do pai, e onde recebe sessenta mil-réis por mês”. No papel de jornalista, que exerceu por quase toda a vida, conhecerá o Rio pela primeira vez, em 1910:

As viagens tornam-se constantes e já em 1911, o escritor frequenta o grupo boêmio do poeta Emílio de Menezes, que põe em reboliço as rodas intelectuais e políticas da capital da República, com seus ataques ferinos a pessoas e instituições. (...) Atraído pelas blagues e mordacidade de Emílio de Menezes, Oswald logo ingressa na corte de admiradores do poeta (FONSECA, 2007, p. 58).

Além de Emílio de Menezes, a roda de boêmios tem, entre outros, João do Rio e Olavo Bilac. No ano seguinte, Oswald deixa o *Diário Popular* e funda, com ajuda do pai, o semanário *O Pirralho*, que dura de 1911 a 1917. No entanto, tudo ainda é pouco para Oswald. Paris é a capital artística do mundo, então arrenda o semanário e viaja para a Europa. Por vários meses fica longe de casa. É a primeira vez que se separa dos pais. Em Montparnasse conhece Henriette Denise Boufflers, rainha dos estudantes, a quem passou a chamar de Kamiá. Com ela viaja pela Europa. Parte dessa experiência servirá ao romance “Memórias Sentimentais de João Miramar”. Empolga-se com o “Manifesto Futurista” (1909) do italiano Filippo Tomaso Marinetti. É o primeiro a divulgar as ideias modernistas no Brasil. Os versos livres sem rimas o atraem. Na Itália, porém, tem um pressentimento e volta rapidamente para o Brasil. De fato, Dona Inês, sua mãe, estava muito doente. Apesar da pressa com que embarca de volta, a mãe morre alguns dias antes de sua chegada. Assim Oswald escreve em sua autobiografia “Um homem sem profissão: sob as ordens de mamãe” (1990, p. 80-81):

Dona Inês expirara com um telegrama meu na mão, enviado da Bahia. Durante dois anos carreguei um inútil luto fechado. No dia seguinte ao de meu desembarque foi a missa de 7º dia, na Igreja da Consolação, onde com a minha barba rala de Londres me fiz abraçar pela enorme assistência que enchia a nave em redor do catafalco. Dali fui conduzido por meu pai ao Cemitério da Consolação, onde chorei diante do túmulo fresco, raso e revolvido. (...) Estava tudo acabado. Fechava-se brutalmente o ciclo maravilhoso que, desde a primeira infância, defendiam os braços pequenos e gordos da fada de minhas noites e dias. Haviam-se

fechado os olhos azuis para cuja aflita vigilância tinham-se aberto os meus.

Após o retorno, Oswald retoma *O Pirralho*. Em 1913 Kamiá engravida. A verve satírica, contudo, se parece cada vez mais com Emílio de Menezes, eleito em 1914 para a Academia Brasileira de Letras. Alguns dirão mais tarde que os votos foram por medo. Brito Broca (1960, p. 38) cita Medeiros e Albuquerque, para quem “os acadêmicos que lhe deram o voto teriam sido coagidos pelo receio que lhes causavam as sátiras mordazes do poeta”. Ainda assim sua posse foi adiada, por causa das críticas que teimava incluir em seu discurso, publicado depois em jornais. Dessa forma impediu-se que tal discurso crítico fosse publicado nos Anais da Academia.

O Pirralho publica um número especial com sonetos de Emílio de Menezes. Um desses sonetos ironiza o diplomata e historiador Oliveira Lima:

De carne mole e pele bambalhona
 Ante a própria figura se extasia.
 Como oliveira, ele não dá azeitona,
 Sendo Lima, parece melancia.
 (Apud FONSECA, 2007, p. 81)

Apesar da crítica posterior de Oswald a Menezes, há algo do poeta curitibano no modernista paulista. Sua verve satírica não perdoava nem os amigos, como ocorreu no distanciamento entre Oswald e Mario de Andrade, por exemplo. Mario nunca perdoou uma brincadeira do amigo e Oswald lamentaria o rompimento pelo resto da vida. Enquanto isso, sua vida amorosa se complicava. Mesmo morando com Kamiá e o filho Nonê, se apaixona pela bailarina Landa Kosbach, de dezesseis anos. Hospeda a bailarina e a Avó em casa e a relação com Kamiá termina. Com a confusão, elas rumam para o Rio. Oswald vai atrás e encontra Emílio de Menezes, que lhe dá uma bronca por causa das confusões amorosas do amigo. Segundo sua biógrafa (FONSECA, 2007, p. 86), “esse boêmio

satírico, no entender de Oswald, não admitia desvios conjugais”. Oswald viaja mais de trinta vezes ao Rio e tenta raptar Landa. O caso torna-se público e vai parar na justiça, com a designação de um tutor para a bailarina, que nega os pedidos de casamento de Oswald. E ainda se espalha a notícia de que Landa está grávida. No estilo telegráfico que o consagrou, o poeta conta em sua autobiografia (1990, p. 107):

No Hotel Avenida, onde me hospedo, peço ao garçom os jornais pela manhã. – Não quer a “Gazeta”?
Trata-se da “Gazeta de Notícias” que não leio.
– Olha que lhe traz o retrato!
Vem o jornal. Numa *manchete* que ocupa toda a página, vejo: “Landa Kosbach está grávida?” Embaixo o meu retrato com a indicação; “O sedutor”.

Escreve resignado (1990, p. 108): “Cada dia mais se aparta de nós a possibilidade de uma reconciliação, ou melhor, de uma ressurreição. É inútil todo o esforço”. Volta à Faculdade de Direito, como queria a mãe

De fato, com a distância da menina bailarina os arroubos de Oswald cessaram aos poucos. Aos 27 anos, em 1917, volta à Faculdade de Direito. Nesse mesmo ano aluga uma *garçonnière* na Rua Líbero Badaró, 67, terceiro andar, sala 2. Esse prédio, no centro de São Paulo, ainda sobrevive, mesmo com as rápidas transformações da paisagem paulistana. A vida de Oswald, contudo, seguirá com o mesmo ímpeto.

6. Miss Cíclone, a Mimi oswaldiana

Os amigos se reuniam no apartamento de Oswald. Nesse ano ocorreu uma das maiores e mais violentas greve de operários do país. E uma das mais letais epidemias de gripe, a Gripe Espanhola, que matou muita gente pelo mundo. A I Grande Guerra ainda não havia acabado, mas a exportação de café produzia muita riqueza: “O

café está em alta, os terrenos de seu Andrade também. Oswald de Andrade continua morando na casa da Rua Augusta, onde estão o pai, Nonê e Kamiá, de quem está separado” (FONSECA, 2007, p. 95).

Aos poucos Oswald supera a crise e o escândalo amoroso com a bailarina Landa Kosbach, e, também, o rompimento com Kamiá. Conhece, então, aquela que será o centro de uma história que começa feliz e termina de forma trágica, como a história de Mimi de Murger e Puccini. Existem coincidências entre as elas. A de Oswald é real; provavelmente a de Murger também, já que seu livro é inspirado na vida de seus amigos boêmios. Assim Oswald (1990, p. 108) escreveu sobre seu primeiro encontro com Deisi, a Miss Cíclone:

Em minha casa calma da Rua Augusta, a professora de piano de Kamiá, uma moça chamada Antonietta que mora ao lado, na Rua Olinda, traz para o almoço uma prima esquelética e dramática, com uma mecha de cabelos na testa. Chamavam-na Deisi. Parece inteligente. Convido-a cingicamente a amar-me. Ela responde: – Sim, mas sem premeditação. Quando nos encontrarmos um dia. Pergunto-lhe que opinião tem dos homens. – Uns canalhas! – E as mulheres? – Também!

Oswald usa o plural para explicar seu novo vínculo afetivo: “Estreitam-se as minhas relações com Deisi, que chamamos de Miss Cíclone, acentuando na primeira sílaba” (p. 109). Todos da roda de boêmia do poeta se encantam com a estudante normalista, que estuda no Colégio Caetano de Campos e mora com a prima. Talvez tivesse dezessete anos. Chamava-se Maria de Lourdes de Castro Pontes, mas Oswald a chamava de várias formas: Deisi, Dasy, Miss Cíclone, Miss Tufão, Tufãozinho, entre outras variações. Ninguém, talvez, tenha encarnado com mais consistência a noção de *sociabilidade* de Georg Simmel. Ou, talvez, Oswald aproximou, como ninguém antes, arte e vida. Essa aproximação aconteceu do seu jeito: sempre com uma volúpia extraordinária, com seu jeito de tudo o nada. Assim ele conta em sua autobiografia (1990, pp. 109-110):

Estamos no ano de 17. Dessa época, do ano de 18 e até 19, componho com os frequentadores da *garçonnière* e com Deisi, que se tornou minha amante, um caderno enorme que Nonê conserva. Chama-se – uma ideia de Pedro Rodrigues de Almeida – “O Perfeito Cozinheiro das Almas deste Mundo”. (...) Aparecem na *garçonnière* três futuras celebridades das letras pátrias. São Monteiro Lobato, Menotti del Picchia e Léo Vaz. Guilherme de Almeida e o desenhista Ferrignac (Inácio Ferreira), acompanhados às vezes de Edmundo Amaral, estreitam relações comigo e vêm sempre. Pedro Rodrigues de Almeida é o único que fica firme. Inicia a sua carreira de autoridade policial no interior mas está sempre em São Paulo. Deisi anima a turma toda.

É um diário coletivo, com anotações, desenhos, charges. Logo na abertura, João de Barros, pseudônimo de Pedro Rodrigues de Almeida, escreverá um texto relativamente longo e usará a palavra *retiro*. Esta palavra representa com exatidão o lugar afastado de tudo, mas ao mesmo tempo de convívio, que esses jovens procuravam:

Muito de arte entrará nestes temperos, arte e paradoxo, que, fraternalmente se misturarão para formar, no ambiente colorido e musical deste retiro, o cardápio perfeito para o banquete da vida. Comendo assim, as almas sãs se farão robustas e as doentes sustentarão com grande encanto e surpresa, a marcha de seus males. (...). Que o livro produza o bem que há de encerrar (Transcrição tipográfica, p. 1, 1992).

Esse caderno tem duzentas páginas e mede trinta e três centímetros de altura por vinte quatro de largura. Estava com o filho Nonê, que depois autorizou sua incorporação nas edições completas da obra do pai. Numa das entradas está escrito: “Lobato esteve aqui e esqueceu as provas dos seus ‘Urupês’ sobre o sofá (p. 16, transcrição tipográfica, 1992) Há uma narrativa nesse Caderno, escrito por várias mãos. Mario da Silva Brito, um dos principais pesquisadores do modernismo, escreve um dos primeiros artigos sobre “O Perfeito Cozinheiro”, publicado no “Suplemento Literário”

do jornal *O Estado de São Paulo*, de 16 de março de 1968, época em que começa a revalorização da obra de Oswald de Andrade:

A figura dominante de *O Perfeito Cozinheiro* é Deisi – novo amor de Oswald, misteriosa mulher com que depara ao sair de momentos sentimentais turbulentos, mulher que exerce grande fascínio não só sobre o jovem jornalista mas também sobre todos que o rodeiam e fazem ponto na sua *garçonnière*. Há uma espécie de secreta paixão coletiva por Deisi, que é amante de Oswald. “Todos declaram que amavam a Cíclone”, escreve ele (1992, p. VIII).

Silva Brito refere-se a uma frase que Oswald (1990, p. 120) escreveu em sua autobiografia: “Todos declaram que amavam a Cíclone. Andamos atrás do telegrama dela”. Quando Deisi não está, todos sofrem. “O Miramar está doente de cyclonite”, escreve Oswald usando o pseudônimo Garoa (p. 83 do Caderno, 1992). Sua biógrafa afirma: “Há nela qualquer coisa que intriga, nos gestos e nas ações. Some sem dar explicações, reaparece, é vaga nos comentários e deixa Oswald desconfiado de sua conduta, sem contudo se afastar dela” (FONSECA, 2007, p. 98). Volta e meia é obrigada a ir para Cravinhos, interior de São Paulo, onde mora sua mãe. Os jovens frequentadores da *garçonnière* sentem sua falta. Passa uma longa temporada com a mãe, onde se recupera da Gripe Espanhola. Oswald parece decidido casar-se com Deisi e aluga uma casa: “Minha vida oficializa-se com Deisi. Facilmente promovo sua vinda de Cravinhos para a Capital. Coloco-a morando com a avó numa casa da Rua Santa Madalena, no Paraíso” (1990, p. 130). Os acontecimentos são vertiginosos. Oswald fecha a *garçonnière*, o pai morre em fevereiro de 1919, sente-se traído por Kamiá e amigos próximos na disputa pelos bens de “Seu Andrade”. O pior, porém, é a insegurança que sente em relação a Deisi. Escreve em sua autobiografia: “Deisi é ainda fugidia mas melhorou muito dos anos esquisitos do começo” (p. 131). Esta frase indica o quanto tudo parece incerto para Oswald. Ele explica:

Numa manhã doirada da cidade, encontro Deisi na Rua 15, esquina do Largo do Tesouro. Despedimo-nos depois de ligeira conversa. Olho para trás e vejo seu chapéu flutuar descendo a Rua 15. Sigo-a sem saber até hoje por quê. Ela atravessa a Praça Antônio Prado, desce a Avenida São João, envereda pela Rua Anhangabaú por debaixo do Viaduto Santa Ifigênia. Acompanho-a de perto, agora interessado. Ela para à porta de uma das casas amarelas e iguais que defrontam o Cassino Antártica. Esbarra num moço que vem saindo. Entra sem olhar para trás. Eu abordo o moço e pergunto quem mora ali. – É uma pensão de rapazes (p. 131).

A partir daí tudo se complica: “Vem o roteiro de minha absurda desgraça. Deisi é vigo puro. Não tenho coragem de romper. Ela também não explica nada, não conta, não se defende” (p. 132). Pouco tempo depois ela diz que está grávida. Oswald diz que não perguntou “de quem?” e Deisi também não disse. Concordam com o aborto. Ele conta: “Na casinha da Rua Santa Madalena passa-se um drama. Uma manhã, conduzo-a à Rua da Glória, à casa da parteira alemã que fez Nonê nascer” (p. 132). Anita Malfatti contou a Oswald que os viu nesse momento, sem saber o que se passava. À noite, em casa, Deisi tem uma hemorragia. Um amigo médico a interna na Casa de Saúde Matarazzo. O caso se agrava. Deisi também tem uma tuberculose:

Noites hospitalares que nunca mais se apagarão de minha lembrança. As minhas trágicas vigílias se sucedem. Faço vir de Cravinhos, apressadamente, a mãe e o padrasto. O mal atingiu os pulmões. Ela está tísica. Procuo avidamente Monteiro Lobato, que me arranja uma casa em São José dos Campos. Saio como um louco para comprar uma cadeira de rodas. E penso chorando que o ideal de muita vida pode ser uma cadeira de rodas. Solução alto nos corredores do escritório de meu amigo Vicente Rao. Uma crise me deixa à noite semidoido. O Dr. Briquet está no Teatro Municipal. Num dos intervalos penetro na plateia. Estou no meu pijama de alamares. O médico me vê. Levanta-se e me acompanha (p. 132).

Em 11 de agosto de 1919, Oswald casa-se com Deisi *in-extremis*. Testemunham Guilherme de Almeida, Ignácio da Costa

Ferreira (Ferrignac) e Monteiro Lobato. “É a agonia e a morte numa madrugada de hospital. A 24 de Agosto. Esfacela-se meu sonho. Sinto-me só, perdido numa imensa noite de orfandade” (p. 133). Oswald a enterra no túmulo de sua família materna, vestida de branco. “A que encontrei enfim, para ser toda minha, meu ciúme matou”, escreveu (p. 133). Sua biógrafa, Maria Augusta Fonseca (2007, p. 106), comenta que o jornalista Marcos Rey, “que o entrevistou em 1954, seu último ano de vida, testemunha que Oswald estava tão obcecado com o assunto ‘Deisi’ que pouco falava de outras coisas”.

Na última página do “Perfeito Cozinheiro” está colado o necrológio de Deisi, publicado no dia 25 de agosto de 1919: “Faleceu, ontem, nesta Capital, a exma. Sra. D. Maria de Lourdes Castro de Andrade, há dias casada com o nosso distinto colega de imprensa e ex-companheiro de redação, bacharelando Oswald de Andrade”. O texto explica que ela tinha 19 anos de idade. Escreve Mário da Silva Brito (1992, p. X):

Vestida de branco, está enterrada no jazigo do marido, na Rua 17, nº 17, do Cemitério da Consolação. Estava encerrada uma etapa da vida de Oswald, que em breve instala outra *garconnière*, agora na Praça da República, esquina da Rua Pedro Américo. Nela entraria em fermentação o Modernismo.

Uma nova etapa na vida de Oswald começava, e com ela uma nova fase da vida artística brasileira.

7. Conclusão

Haroldo de Campos (1992, p. XVI) sintetiza o vínculo entre “La Bohème” e o drama de Miss Cíclone como “o entrecho dessa ópera de Puccini que a vida real orquestrou”. Oswald (1990, p. 76) já afirmara em sua autobiografia que essa era a “única ópera que suportava”. Nela, talvez, identificava o próprio sentimento que tinha em relação à Europa e a Paris: “a existência livre de artistas, com

amores também livres” (idem). Tudo isso envolto ao imaginário boêmio que aprendera a admirar desde a adolescência. Essas experiências serão aproveitadas nos dois grandes livros experimentais da literatura brasileiras, o par “Memórias Sentimentais de João Miramar” e “Serafim Ponte Grande”. Explica Mário da Silva Brito (1992, pp. XI-XII):

Mais que um diário, *O Perfeito Cozinheiro* é um caótico e desencontrado ou desordenado romance, por onde flui uma história de amor, com seu *pathos* e sofrimento desentranhados da própria vida – a história de amor de Oswald e Deisi... (...) Um romance de nova estrutura, de técnica inusitada, de um surrealismo natural e espontâneo, em que estão o clima e as personagens que vão gerar e povoar *Os Condenados*, *Memórias Sentimentais de João Miramar* e *Serafim Ponte Grande*. (...) Os nomes grotescos ou humorísticos – e por isso mesmo críticos de *Miramar* e *Serafim* – em nada diferem, como espírito ou essência, dos pseudônimos e apelidos usados em *O Perfeito Cozinheiro*. O gosto pelo trocadilho, cultivado abusivamente no diário e provindo de Emílio de Menezes, o amor pelas situações insólitas e imprevistas com tons de sátira e humor tem a mesma fonte.

A fonte, portanto, está na sociabilidade boêmia que o próprio Oswald sempre cultivou. E no desejo de fazer da vida, romance e poesia, e fazer do “romance e da poesia um apêndice da vida”, explicou Antônio Cândido no Prefácio para a primeira edição da autobiografia de Oswald, publicado em 1954 (reproduzido na nova edição, 1990, p. 15). Nesse mesmo texto, Cândido tenta explicar esse artista que opera tão bem a fusão poética entre o real e o fantástico: “A norma lhe aparece como limite, e sua sensibilidade busca o ilimitado” (p. 17).

Há, portanto, muitas boêmias. Apesar do tom juvenil e alegre da opera de Puccini, a vida de Rodolfo e seus amigos não é assim tão perfeita. Rodolfo finge ciúme para se separar de Mimi, assim pensa o poeta salvar a vida da amada. Ele explica para Marcello, o pintor, o que pensa:

O meu quarto é um pardieiro miserável,
O fogo está sempre apagado...
O vento frio entra e a envolve,
Ela canta e sorri
e eu sou tomado pelo remorso
Eu sou a causa
do mal fatal que a mata!
(2011, pp. 59-60)

Para chamar Mimi “de volta à vida não basta o amor!” (p. 60). No romantismo tardio de Puccini, o sacrifício de Rodolfo é necessário. Nem assim, contudo, o poeta boêmio salvou Mimi da tuberculose. Na entrevista, já comentada, que Marcos Rey fez com Oswald no ano de sua morte, o jornalista relatou à biógrafa do poeta, que entre “diálogo e monólogo, indagava a opinião do repórter sobre a culpa que carregava e que parecia amargá-lo” (2007, p. 106). É provável que Oswald nunca tenha se libertado da tragédia final de Deisi: “Em sua casa, o escritor conserva durante anos o busto de Deisi, esculpido por Victor Brecheret; depois, as dívidas o forçam a dá-lo como garantia de empréstimo na Caixa Econômica Federal” (FONSECA, 2007, p. 107). Era o tempo do Estado Novo de Getúlio Vargas. Mesmo sendo um opositor ao governo, o empréstimo foi concedido pelo banco federal. Entre as várias coroas de flores recebidas pelos familiares de Deisi e listadas no necrológio colado na última página de “O Perfeito Cozinheiro”, uma era do próprio poeta, com os dizeres: “À Dasy o teu pobre Oswald”.

Em 1933, Oswald publica o livro “Serafim Ponte Grande”, que estava pronto desde 1929, mas comentado desde 1924. Publica também um Prefácio extremamente crítico, atualizado com experiências recentes, bem diversas das décadas anteriores. Empobrecido com o fim da política cafeeira e militante agora de esquerda, Oswald utiliza o Prefácio para fazer comentários fortes sobre vários temas.

Haroldo de Campos (1973, p.102) chamou “Serafim Ponte Grande” de “romance-invenção”, e de “um grande não-livro de

fragmentos de livro” (p. 107). De fato, a construção de “Serafim”, comparando-se com o romance tradicional, transforma a narrativa e a linguagem telegráfica próxima do cubismo pictural, que, na época, era um procedimento extremamente novo. Assim, vemos uma colagem lúdica e revolucionária, feita de sobreposições, como a edição de um filme. No entanto, é o Prefácio, que traz a assinatura de Oswald com a data, “Rio, fevereiro de 1933”, que será analisado.

Tanto quanto o romance, essas três páginas geram interpretações até hoje. Nele há a famosa afirmação: “A situação ‘revolucionária’ desta bosta mental sul-americana, apresentava-se assim: o contrário do burguês não era o proletário – era o boêmio!” (1973, p. 131). Os germes deste protesto, para Antônio Cândido (1970, p. 43), “se encontram na atitude boêmia da mocidade”. Cândido afirma que “Serafim” é “acontecimento mais sensacional da sua carreira de ficcionista” e que Oswald considerava “o ponto de ruptura da sua obra com a burguesia” (p. 44). O escritor explica sua atitude crítica no Prefácio, lembrando suas experiências:

O anarquismo da minha formação foi incorporado à estupidez letrada da semicolônia. Frequentei do repulsivo Goulart de Andrade ao glabro João do Rio, do bundudo Martins Fontes ao bestalhão Graça Aranha. Embarquei, sem dificuldade, na ala molhada das letras, onde esfuziava gordamente Emílio de Menezes (1973, p. 131).

Em 1918, porém, Oswald escreveu na página 23 do Diário de sua *garçonniere* que “Emílio morreu ontem. Uma época morreu com ele” (1992, p. 23). Emílio representava, para Oswald, uma época que, sem ele, seria outra. Agora, o curitibano Emílio de Menezes seria rejeitado. Oswald queria ser a antítese da poesia parnasiana, da qual Emílio era um dos maiores representantes. Há, porém, uma frase do Prefácio que expõe alguma gratidão àquele que serviu de modelo: “não querendo ser burguês, passei naturalmente a ser boêmio” (1973, p. 132).

Mais à frente, contudo, Oswald cutuca Emílio novamente, agora na companhia de outro poeta que, na Paris dos anos 20, lhe apresentara a arte de vanguarda, Blaise Cendrars: “Dois palhaços da burguesia, um paranaense, outro internacional (...) me fizeram perder tempo: Emílio de Menezes e Blaise Cendrars. Fui com eles um palhaço de classe” (p. 132). Oswald, talvez novamente sem querer, relembra Emílio, quando escreve: “Do meu fundamental anarquismo jorrava sempre uma fonte sadia, o sarcasmo” (p. 132). Essa era a principal característica que valorizava em Emílio de Menezes durante suas idas constantes ao Rio de Janeiro. Lembremos que Oswald publicou um número especial com o poeta no semanário “O Pirralho”.

Ao final do famoso Prefácio, como bem explicou Antônio Candido, Oswald parece compreender a importância de “Serafim”: “Publico-o no seu texto integral, terminado em 1928. Necrológio da burguesia. Epitáfio do que fui” (p. 133). É um texto catártico, escrito num momento de reflexão e de mudança de visão de mundo. Ele afirma: “prefiro simplesmente me declarar enojado de tudo” (p. 133). As dificuldades são muitas, mesmo assim o poeta afirma que não pretende voltar para trás.

Em outro artigo, “Digressão Sentimental sobre Oswald de Andrade”, Antônio Cândido (1970, pp. 77-78), que conheceu o escritor, fez um pequeno comentário que talvez explique os arroubos contidos no Prefácio:

No fundo, o seu timbre era um certo anarquismo, que permite vislumbrar a liberdade total pela dissolução das amarras. No prefácio de *Serafim Ponte Grande*, afirmou que o seu modo-de-ver inicial, católico e burguês, fora compensado por este anarquismo espontâneo de boêmio (...). Engano. Felizmente nunca o superou, porque ele foi o segredo da sua elasticidade e um dos fatores da sua mobilidade sem fim.

Cândido (1970, pp. 79-80) também explica a frase do Prefácio já citada: “Do meu fundamental anarquismo jorrava sempre uma fonte sadia, o sarcasmo”. Para o crítico, este é o segredo dos êxitos

do escritor: “Mas não se trata de sarcasmo apenas. O tom melhor de Oswald implica a sua fusão com a poesia, sobretudo pela extensão de processos poéticos a contextos quaisquer. Sarcasmo-poesia, e não sarcasmo-sarcasmo”.

Os comentários duros do Prefácio escrito em 1933, têm, para Cândido (1970, p. 80) também outras razões: “Por motivos na maioria políticos, desejou acertar o passo com as tendências do momento e mostrar que não era o piadista de que falavam, o ‘palhaço da burguesia’ que se penitencia de ter sido no prefácio de *Serafim*”. Cândido acha que Oswald tentou recuar “do meio do picadeiro” para as tarefas disciplinadas da militância. O efeito negativo foi enveredar por um veio naturalista, que havia negado antes. “Memórias Sentimentais de Miramar” e “Serafim Ponte Grande”, no entanto, já tinham formado um par revolucionário do modernismo brasileiro.

Referências

ALVES, C. **Obra Completa**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 1997.

ANDRADE, O. **Memórias Sentimentais de João Miramar e Serafim Ponte Grande**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1973.

_____. **Um homem sem profissão: sob as ordens de mamãe**. São Paulo: Ed. Globo, 1990.

_____. **O perfeito cozinheiro das almas deste mundo**. Transcrição tipográfica de Jorge Schwartz. São Paulo: Ed. Globo, 1992.

BENJAMIN, W. “O Flâneur”. In **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. Tradução José Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989 (Obras Escolhidas, Vol. III).

BRITO, M. S. “O perfeito cozinheiro das almas deste mundo”. In Andrade, O. **O perfeito cozinheiro das almas deste mundo**. Transcrição tipográfica de Jorge Schwartz. São Paulo: Ed. Globo, 1992. [Publicado originalmente no Suplemento Literário de *O Estado de S. Paulo*, de 16 de março de 1968. Revisto pelo autor em 1987].

BROCA, B. **A Vida Literária no Brasil – 1900**. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1960.

CAMILO, V. **Risos entre Pares: Poesia e Humor Românticos**. São Paulo: Ed. Edusp, 1997.

CAMPOS, H. “Serafim: Um Grande Não-Livro” In Andrade, O. **Memórias Sentimentais de João Miramar e Serafim Ponte Grande**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1973.

_____. “Réquiem para Miss Cíclone, musa dialógica da pré-história textual oswaldiana”. In Andrade, O. **O perfeito cozinheiro das almas deste mundo**. Transcrição tipográfica de Jorge Schwartz. São Paulo: Ed. Globo, 1992.

CÂNDIDO, A. “Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade”. In **Vários Escritos**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970.

_____. “Estouro e Libertação”. In **Vários Escritos**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970.

_____. “Prefácio inútil”. In **Um homem sem profissão: sob as ordens de mamãe**. São Paulo: Ed. Globo, 1990.

CHALMERS, V. M. **3 linhas e 4 verdades: O jornalismo de Oswald de Andrade**. São Paulo: Ed. Duas Cidades, 1976.

DARNTON, R. **Boêmia Literária e Revolução: o submundo das letras no antigo regime**. Tradução Luís Carlos Borges. São Paulo: Ed. Cia. das Letras, 1987.

FONSECA, M. A. **Oswald de Andrade, 1890-1954: Biografia**. São Paulo: Ed. Globo, 2007.

FRANCK, D. **Paris boêmia: os aventureiros da arte moderna (1900-1930)**. Tradução Hortência Santos Lencastre. Porto Alegre: Ed. L&PM, 2015.

HOUAISS, A. e VILLAR, M. de S. **Dicionário Houaiss de língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2009.

- MURGER, H. **Scenas da Vida Bohemia**. Tradução F. Rodrigues. Paris: Casa Editorial Hispano Americana, s/d.
- OLIVEIRA, D. C. **Onosarquistas e patafísicos: a boêmia literária no Rio de Janeiro *fin-de-siècle***. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 2008.
- PEIXOTO, A. “Vida efêmera e ardente de Castro Alves. In **Castro Alves, Obra Completa**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 1997.
- PUCCINI, G. **La Bohème**. Tradução Mariana Portas. São Paulo: Ed. Moderna, 2011.
- SEIGEL, J. **Paris Boêmia: Cultura - Política e os Limites da Vida Burguesa: 1830-1930**. Tradução Magda Lopes. Porto Alegre: L&PM, 1992.
- SIMMEL, G. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Tradução Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2006.

A Preguiça como Revolta: uma resposta à educação fabril

Luana Manzione Ribeiro

Temos a preguiça que nasce da felicidade e a que nasce da revolta. Ambas estão mais para virtude do que para pecado (Rubem Alves, 1980).

1. À sombra da preguiça

Ao saber da possibilidade de escrever sobre a preguiça e a filosofia prontamente me veio à cabeça a experiência com crianças e suas famílias na educação formal, seus históricos escolares e o uso que se faz do termo *preguiça* nesse contexto. A qualquer comportamento fora do que é considerado como padrão de normalidade em processos de aprendizagem as crianças são taxadas de preguiçosas ou possuidoras de algum transtorno psicológico a ser tratado ou medicalizado. Um exemplo do século XXI é a epidemia do Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH). Refiro-me aqui a padrões de normalidade sob diversos aspectos, tais como: físicos, psicossociais e relacionais, pois todos estes podem ocasionar a identificação da preguiça, sem que a situação seja analisada profundamente.

Em meio à lembrança da fala de mães que chegavam a mim dizendo que seus filhos eram preguiçosos, lentos e que precisavam de aulas de reforço ou banca (como elas são chamadas no sul da Bahia) fui tomada por algumas perguntas. Como a preguiça é compreendida ao longo da história? Por que a preguiça passa a ser

algo atribuído às crianças no ambiente escolar? O que desmotiva tanto as crianças na escola? Por que crianças que possuem outras formas de aprender, ritmos e zonas de interesse tendem a ser excluídas e taxadas de preguiçosas? Como ouvi-las? Qual o papel da preguiça em seus processos de aprendizagem? Em um espaço que deve primar pela criação e reflexão por que a preguiça e o ócio não são aceitos? Por que a preguiça é punida no ambiente escolar?

Devido a estas inquietações e ao fato da sombra da preguiça na educação formal já vir me rondando a algum tempo, senti-me chamada a pesquisar sobre o tema, explorá-lo e compartilhá-lo. Espero aqui, senão apontar algumas reflexões e provocações já colocadas sobre a temática por outros pensadores, também dirimir minhas angústias a seu respeito e, como educadora, utilizar-me desse percurso em minha prática cotidiana para entender a presença da preguiça no ambiente escolar.

Acredito que, não por acaso, deparei-me na casa de minha mãe com um livro de verbetes de Rubem Alves e, qual não foi minha surpresa, a primeira página em que abri apresentava o seguinte: “PREGUIÇA é a virtude dos seres que estão em paz com a vida” (2013, p.7). Essa frase é uma daquelas que gostaria de ter escrito e esbaldei-me ao tê-la encontrado. Rubem Alves se coloca frente à preguiça na contracorrente do que ouvimos desde sempre em nossa cultura - uma atitude incômoda e que deve ser banida e evitada - e a coloca como algo inerente ao ser humano e que deve ser psicanalisado e compreendido. Psicanalisado, pois a preguiça tem uma ligação direta com o desejo, objeto visceral da psicanálise e seus pensadores. Onde não há desejo, há negação e ausência de vontade. Isso reflete numa postura chamada de preguiça que assume diversas formas, conforme veremos a seguir.

Ao saber do interesse de Rubem Alves pela preguiça e de seu envolvimento profundo com a educação recorri à pesquisa de outras reflexões do autor acerca do tema. Em sua trajetória, o cronista, educador e doutor em Filosofia tornou-se uma referência para educadores que buscam por uma educação que prima por ouvir as

crianças e construir junto a elas uma postura autônoma frente à sua educação e à vida. Foi o responsável por apresentar aos educadores brasileiros a Escola da Ponte e seu método de trabalho.

A Escola da Ponte situa-se na cidade do Porto em Portugal. É uma escola pública reconhecida internacionalmente por seu trabalho com métodos ativos de aprendizagem e por ser uma escola democrática. Rubem Alves foi um dos primeiros brasileiros a falar sobre esta proposta no Brasil. Escreveu o livro “A escola que sempre sonhei sem imaginar que pudesse existir” que se tornou documento de suma importância para o conhecimento da proposta pelos educadores brasileiros. Mas, enfim, o que tudo isso tem a ver com a preguiça, educação, escola formal e suas implicações?

Alves em uma de suas crônicas, “A preguiça” (2008) comenta sobre um texto que está escrevendo acerca de demônios e os pecados mortais e, sabiamente afirma que tem dificuldade em colocar a preguiça como pecado, pois a vê como virtude, assim como Lafargue em sua obra “Direito à preguiça” (1980). Naquela crônica, ele afirma que gostaria de ser tomado por ela às vezes, pois é o tempo da parada e da calma, elementos que são necessários à educação. Para ele, essa última é incompatível com a pressa. Por isso, Alves vê na preguiça um germe de rebelião, de revolta contra a autoridade do outro. É por isso que é comum que, no ambiente escolar, o estudante sinta preguiça ao ter que fazer algo com que não se identifica e com o que ele não consegue estabelecer nenhuma relação de participação. Nos dois casos o desejo está ausente.

Outra é a preguiça infeliz que floresce nas escolas. O professor, o “outro”, apresenta ao aluno um livro de 235 páginas que deverá ser lido. Além de ser lido os alunos deverão apresentar como prova de o haverem lido, um “fichamento” do mesmo, fichamento que o professor, também por preguiça não irá ler. Ele não é tolo (ALVES, 2008).

Nesse excerto e em outras partes da crônica, Alves nos convida a pensar a preguiça sob a ótica da psicanálise, voltar nosso

olhar para o desejo e sua relação intrínseca com a preguiça e como esta se manifesta nas práticas educativas. Por esse motivo, ele a denomina *preguiça por revolta*, pois nela há uma negação do aspecto autoritária presente na educação.

Ele também nos provoca a pensar em como a preguiça perpassa todos os envolvidos nesse processo de educação pautado no autoritarismo e desvinculado do desejo e escuta do outro, no momento em que, ironicamente, insinua que muitos professores sequer lêem os fichamentos solicitados na medida em que eles também não contemplam seus universos de desejo. O que vemos, muitas vezes, nos ambientes escolares são educadores que têm vontade de propor novos modos de fazer, mas se curvam diante das burocracias. Assim, o fichamento se torna apenas mais um aparato de controle e punição da instituição escolar na perspectiva de Foucault, como se explicitará logo adiante.

Outros autores também tratam da preguiça e sua polissemia. Cabral (2015), por exemplo, aborda três formas de preguiça: a preguiça-tristeza; a preguiça-heróica e a preguiça-onírica. Em sua pesquisa, a preguiça que nos interessa é a heróica, pois é análoga a apresentada por Alves. O pesquisador que busca um olhar psicanalítico sobre a preguiça, vê na preguiça-heróica a prostração e a negação a qualquer tipo de trabalho forçado ou servidão.

Ele discute a preguiça-heróica sob a perspectiva marxista e sobre como a ética protestante, a valorização do trabalho pela burguesia na Idade Moderna e perpetuada na Idade Contemporânea, condena qualquer conduta relativa à preguiça. O pesquisador nos apresenta a construção desta mentalidade, tendo sua origem em meados da Idade Moderna e como esta passa a impregnar os ambientes de trabalho e a vida do proletariado de forma bastante expressiva no final do século XIX e início do XX. Isso pode ser detectado em expressões como o “Deus progresso” e “sacrossantificação do trabalho” que persegue qualquer conduta identificada como preguiçosa ou ociosa.

De tal sorte, a escola, não ficou isolada deste discurso. O conceito de infância - criado na contemporaneidade, mais especificamente em meados do século XVIII, tendo como seu precursor Rousseau (1999) - é construído de forma a propor um novo olhar e conduta perante esta faixa etária. Em sua obra "Emílio ou da Educação", Rousseau afirma a premência de uma educação não diretiva e pautada pela perspectiva das crianças, portanto dissociada do universo adulto e suas demandas do mundo do trabalho e progresso.

Mesmo que eu considerasse razoável essa educação por seu fim, como encarar sem indignação essas pobres infelizes submetidas a um jugo insuportável e condenadas a trabalhos contínuos como os galeotes, sem ter certeza de que tantos trabalhos algum dia lhes serão úteis! (ROUSSEAU, 1999, p.68)

À sombra da preguiça sob a ótica da educação formal e lendo o texto de Rousseau, percebo que tal fala pode ser inserida no cotidiano escolar de milhares de nossas crianças sem qualquer traço de anacronismo. Isso porque ao analisar diversos conteúdos tratados no âmbito escolar e no discurso de Rubem Alves - entre outros educadores, como Paulo Freire, José Pacheco e Tião Rocha - percebo que eles estão desconectados da realidade de nossos estudantes e, em muitos aspectos, voltados apenas para a preparação para um mundo do trabalho que supostamente está a sua espera.

Há, portanto, desde o século XVIII e até os dias atuais dois movimentos que podem ser destacados a respeito da infância, um que compactua e perpetua esse discurso da criança que teria um outro olhar sobre o mundo que a rodeia. Um mundo a ser explorado e experimentado para seu conhecimento e abstração e que respeita seus espaços e tempos e que vislumbra no espaço escolar um local de extensão familiar e de sociabilidade, aprendizagem significativa, colaborativa e que se relaciona à vida. Nesse caso se caminha no sentido de observá-la em suas peculiaridades colocando-a como uma faixa etária com características distintas do universo adulto e repleta de subjetividade.

Por outro lado, há um outro movimento que deposita na escola o papel de uma espécie de treinador para o mundo do trabalho e atribui a esta uma garantia de *status* social após seu término. Porém, para que isso seja alcançado, há que se perpetuar um olhar sobre as crianças como pequenos adultos, atribuindo a elas tarefas tanto de ordem cognitiva quanto condutas socioemocionais próprias dessa faixa etária. Crianças alfabetizadas aos quatro anos, sem tempo livre para brincar e se relacionar, com inúmeras tarefas escolares para casa, cursos e até *coaching* infantil, atividade de formação focada no desenvolvimento de habilidades específicas do indivíduo etc. Atualmente, no Brasil, essa última se tornou uma atividade para todas as idades e interesses, desde como se vestir até como estudar e se organizar na vida pessoal. A preguiça, portanto, não é algo que pode ser aceito em meio a essa busca frenética pela formação de cientistas aos seis anos de idade ou menos.

O movimento supracitado tem incitado o aumento no número de pesquisas e textos acerca do desinteresse e desestímulo em sala de aula. Contudo, se tomarmos o desejo como ponto de partida para o envolvimento nos processos de aprendizagem podemos afirmar que Freud estava certo em sua premissa que dizia que “(...) estes processos não são novos, e revelam o que já se sabe: governar, psicanalisar e educar são profissões impossíveis” (*apud* REIS, 2018). Impossíveis pois lidam com o desejo de outrem a todo instante, ou seja, se o proposto não o acessa, não ecoa nele nem o afeta. Outrossim, o que podemos afirmar, é que a preguiça está presente a todo momento em nossas vidas e, principalmente em nossos ambientes escolares. Mas de qual maneira a escola tem lidado com essa questão ao longo de sua existência?

2. A preguiça como algo a ser punido na escola fabril

A preguiça vista como revolta, contraproducente, negação da autoridade e do recebimento de instruções diretas é algo a ser punido na escola industrial e iluminista. Essa escola é herança da

estrutura de ensino formal dos séculos XVIII e XIX constituída no Ocidente e persiste em deixar sua herança por ambientes escolares em todo o mundo até a atualidade.

A escola fabril surge em meados do século XIX e visa preparar as crianças e jovens para atender à indústria, ou seja, propõe-se a formar uma mão de obra dócil e obediente para atender às demandas da burguesia. Os aparatos utilizados para a manutenção do *status quo* dessa mentalidade dizem respeito à organização do ambiente, em salas mal iluminadas e pouco ventiladas, quadradas ou retangulares, com carteiras desconfortáveis enfileiradas com quadros dispostos a frente, com uma espécie de púlpito no qual o professor fica em nível mais elevado, pátios para encontros ao ar livre bastante restritos, salas de professores e diretores reservadas e isoladas das demais equipes da escola. Mas eles também fazem referência aos estudantes; às nomenclaturas utilizadas para as pessoas envolvidas no ambiente escolar, à direção, à coordenação e ao professor. Esse último é aquele que professa, que traz a luz àquele sem luz, e para sua estrutura organizacional, tais como: grade curricular, série, disciplinas e provas. Há, atualmente, um eufemismo com relação a estes termos tentando alterá-los nos documentos oficiais para *matriz curricular* no lugar de *grade*, *ciclos* e *anos* ao invés de *séries*, *componentes curriculares* no lugar de disciplinas e *avaliação* em vez de *prova*. Contudo, nota-se apenas uma mudança no discurso e não na prática.

O ambiente escolar constituiu-se desde o século XIX, como um local em que se deve obedecer, em que não há espaço para o diálogo, para a troca, a escuta, a coletividade e a subjetividade. Ele promove apenas a subserviência e o autoritarismo. Ressalto, desta forma, que não há espaço para aquilo que a escola deve oferecer em primeira instância: uma educação que está diretamente relacionada ao desejo. O termo latino *educere* refere-se a despertar, conduzir para fora o que há dentro de cada indivíduo. A maiêutica de Sócrates caminhava justamente nesse sentido, o de incitar, provocar no outro a emergência das reflexões e ideias de cada um de seus aprendizes.

Ele afirmava que era, analogamente à profissão de sua mãe, um parteiro de almas, pois promovia os nascimentos para o mundo do conhecimento e das ideias

A minha arte obstétrica tem atributos iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partejar mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto. Porém a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conceber è alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro. Neste particular sou igualzinho às parteiras: estéril em matéria de sabedoria, tendo grande fundo de verdade a censura que muitos me assacam de só interrogar os outros sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto, por carecer justamente de sabedoria. (...) Porém os que tratam comigo, suposto que alguns, no começo, pareçam de todo ignorantes, coma continuação de nossa convivência, quantos a divindade favorece progridem admiravelmente, tanto no seu próprio julgamento quanto no de estranhos. O que è fora de dúvida è que nunca aprenderam nada comigo; neles mesmos è que descobrem as coisas belas que põem no mundo, servindo, nisso tudo, eu e a divindade como parteiras. (PLATÃO, 2018, p. 47)

Para que a escola se tornasse esse espaço de pouca reflexão e de muita produção em série foi necessário, portanto, criar diversos instrumentos de punição utilizados amplamente até os dias de hoje. Para os estudantes considerados preguiçosos, se recorria à reclusão na hora do lanche para feitura das atividades, advertência, suspensão e reprovação. Ao se compor o regimento de uma escola, uma das exigências de secretarias de educação é a abertura dos livros de ocorrência. Nome que analogamente remete a um instrumento de ordem policial, o boletim de ocorrência (BO).

Foucault, em sua obra “Vigiar e Punir” (1999) trata da mudança de mentalidade com relação à punição dos indivíduos, o fortalecimento e *humanização* no sistema judiciário, o fim da punição física na maioria dos casos e a criação de instituições de controle social tais como: o hospício e o presídio. O termo

humanização com relação às penas se trata de uma ironia foucaultiana, pois para o filósofo esta deixa apenas de ser espetacularizada e passa a ser trocada por outras formas de punição corporais consideradas mais sutis, como: privação sexual, alimentar e reclusão na masmorra.

Punições menos diretamente físicas, uma certa discricção na arte do fazer sofrer, um arranjo de sofrimentos mais sutis, mais velados e despojados de ostentação, merecerá tudo isso acaso um tratamento à parte, sendo apenas o efeito sem dúvida de novos arranjos com maior profundidade? No entanto, um fato é certo, desapareceu o corpo supliciado, esquartejado, amputado, marcado simbolicamente no rosto ou no ombro, exposto vivo ou morto, dado como espetáculo. Desapareceu o corpo como alvo principal da repressão penal (FOUCAULT, 1999, p. 7).

O que essa passagem desvela é a transição para novas formas de punição e aponta para o que Foucault vai nos provocar a pensar em toda sua obra: a punição do final do século XIX e que atravessa todo século XX não é mais relativa ao corpo, mas essencialmente à da alma. “Pois não é mais o corpo, é a alma. A expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente o coração, o intelecto, a vontade, as disposições”. (FOUCAULT, 1999, p. 20). Para ele, além da mudança do objeto de punição, ao se trocar o corpo físico pela alma, ocorre também uma mudança nos algozes.

Por efeito dessa nova retenção, um exército inteiro de técnicos veio substituir o carrasco, anatomista imediato do sofrimento: os guardas, os médicos, os capelães, os psiquiatras, os psicólogos, os educadores; por sua simples presença ao lado do condenado, eles cantam à justiça o louvor de que ela precisa: eles lhe garantem que o corpo e a dor não são os objetos últimos de sua ação punitiva (FOUCAULT, 1999, p. 15).

Ao mencionar o grupo técnico que perpetua a lógica da punição e controle, Foucault propõe o educador como um de seus membros que, junto a seus pares até os dias de hoje, cria um aparato

para penalizar àqueles que não se adequam a um suposto modelo de educação adequado a todas as crianças e jovens. Sendo assim, aqueles que são muitas vezes intitulados preguiçosos, na verdade são devidamente enquadrados nos instrumentos punitivos instituídos pelas escolas. Ou seja, os instrumentos de controle e punição se perpetuaram ao longo do tempo se tornando apenas mais sofisticados e mascarados, com outros nomes e tipos de instituições.

Rubem Alves, por ter vivido a maior parte de sua vida em meio a educadores, afirma que se indignava ao ouvir tantos entre eles preocupados com seus relatórios, diários, conteúdos, burocracias de maneira geral e tão pouco interessados com seus estudantes, posicionamentos e inquietações. Não menciona especificamente nesta reflexão a preguiça ou movimentos de revolta frente ao ambiente escolar, mas sua angústia diante da falta de discussões e conversas sobre os alunos. Esses últimos só eram mencionados quando perturbavam a ordem e burocracia impostas.

Não, não era bem assim: os alunos estavam presentes quando se constituíam em perturbações da ordem administrativa. Os alunos, meninos e meninas, alegres, brincalhões, curiosos, querendo aprender, alunos como companheiros dessa brincadeira que se chama ensinar e aprender - sobre tais alunos o silêncio era total (ALVES, 2011, p. 27).

A atenção dispendida às crianças e jovens, segundo Alves, remete diretamente à teoria foucaultiana de que as instituições de diversas ordens (públicas ou privadas) e seus membros voltam-se durante todo o século XX para criação de sistemas punitivos focados no controle social. Sendo a preguiça uma conduta temida na ordem social vigente, que demanda indivíduos altamente produtivos e subservientes, se torna imprescindível a criação desses sistemas punitivos. Afinal, tratam-se de espaços responsáveis para preparar as pessoas para que sirvam a esse sistema sem questioná-lo.

É dessa forma que a experiência e o risco do erro, próprios da educação, foram banidos da escola. Com a punição severa do erro,

gestores, professores, servidores e estudantes foram proibidos de experimentar.

Os gestores devem se valer dos discursos da burocracia organizacional, que têm o propósito de impedi-los de pensar livremente e inovar na administração - seja das instituições públicas ou privadas. Os professores foram impedidos de pensar o currículo juntamente com seus alunos e suas realidades, pois as instituições educacionais do início do modelo fabril delegaram aos catedráticos o que deveria ser ensinado nas escolas em cada uma das disciplinas. Os estudantes também foram impedidos de pensar, já que o modelo fabril impõe um currículo preditivo que não abre espaço para a experimentação. É desse modo que as estruturas educacionais atuais baniram definitivamente a possibilidade de experimentação ficando restritas ao mundo da reprodução de conhecimentos desconexos da vida cotidiana dos estudantes na maioria das vezes. Assim, a escola se torna completamente apartada da realidade da vida prática e se converte em uma instituição inútil.

Conforme comentei anteriormente o interesse pela escrita e pesquisa deste texto foi um convite a aprofundar minhas reflexões diante das inquietações de meu cotidiano e das pautas relativas à educação. Diante de tal cenário quais métodos/caminhos podem ser vistos como alternativa para o acolhimento da preguiça a partir de outras perspectivas e como algo inerente ao ser humano e suas práticas?

3.A preguiça e a escola da vida

No fim do século XIX e início do XX emerge na América do Norte e na Europa um grupo de filósofos e teóricos da educação que busca romper com o paradigma cartesiano e iluminista da escola industrial. Questiona-se a formação das crianças para o mundo do trabalho e defende-se a ideia de que a criança deve ser compreendida em sua subjetividade. É proposta a formação integral dos estudantes. Discute-se também sobre a responsabilidade do

Estado e da escola na formação das crianças e jovens e não mais da família, abrem-se os jardins da infância e inicia-se um movimento que defende a importância da experiência no processo de aprendizagem. Claro que, para isso, a educação não pode mais estar centrada no adulto.

A educação formal, desde a educação básica à superior, padece de dois grandes males a meu ver: primeiro, de que a educação é a garantia de uma vida digna e com trabalho e, segundo, de que ela deve seguir padrões industriais e se prestar à preparação para o mundo do trabalho. Desta maneira, a preguiça, o ócio, a liberdade e a autonomia são ações, movimentos pessoais, que não devem estar presentes no ambiente escolar. Afinal, eles podem levar o sujeito à reprovação e à baixa produtividade, portanto na contramão do propósito da escola como a modernidade a concebeu.

Para o filósofo John Dewey: “A educação não pode ser uma preparação para a vida, mas a própria vida”(1974, p. 177). Reflexões como essa nos colocam diante da seguinte pergunta: por que a preguiça não pode fazer parte de nossos momentos na escola, momentos de descanso e de reflexão? Por que a simples procrastinação não é um momento importante para o porvir de criações e aprendizagens?

Toda nossa estrutura escolar - a despeito de algum movimento que tem buscado alternativas a isso - promove e incita uma *cultura da preguiça*. Ao analisarmos a estrutura escolar nos deparamos com crianças e adolescentes separados por idades, séries, disciplinas e grades curriculares, como se a vida pudesse ser fragmentada desta maneira e não vista de forma complexa. Entendo que um aprendizado de forma complexa deva acolher a diversidade, pois o desejo de aprender se pauta em zonas de interesse e identificações com os demais sujeitos que nos cercam. Por quais motivos crianças de sete e nove anos, por exemplo, não podem estabelecer zonas de interesse de aprendizados comuns no ambiente escolar se na praça de lazer brincam, criam jogos, brigam, disputam, fazem as pazes, ou seja, aprendem juntas?

Dewey (1974) nos convida a pensar sobre a relevância do método empírico nos processos de aprendizagem. Ou seja, da experiência, e sobre como ela tornou-se algo apartado da busca pelo conhecimento, ficando restrita à natureza e, mais especificamente aos teóricos das ciências naturais. “A experiência, dizem, é importante para os seres que a têm, mas é demasiado casual e esporádica em sua ocorrência para trazer consigo implicações importantes relativas à natureza da Natureza” (1974, p.161).

Retirando a experiência marcada pelo medo do erro, as escolas se tornaram lugares de punição, poder e preguiça. Punição para coibir o erro e a experiência; medo de errar e, portanto, de experimentar; poder dos que determinam regras e as usam para manter as posições que ocupam; preguiça generalizada como forma de revolta contra a estrutura escolar.

Nesse sentido, o reconhecimento de “sujeitos” como centros de experiência, juntamente com o desenvolvimento do “subjetivismo”, representa um grande progresso. Pois é equivalente à emergência de agências equipadas com poderes especiais de observação e de experimentação, e com emoções e desejos que são eficazes no que se refere à produção de modificações deliberadas da natureza. De outra maneira, as instrumentalidades permanecem submersas em meio à natureza e produzem qualidades de coisas que não de ser aceitas e às quais há que se submeter. Não é mero jogo de palavras dizer que o reconhecimento de mentes subjetivas dotadas de aparelhagem peculiar de capacidades psicológicas é fator necessário para a submissão das energias da natureza à utilização enquanto instrumentalidades em vista de fins.

Dentre os infinitos exemplos de ilustração das conseqüências da análise reflexiva que produz mentes pessoais ou “subjetivas”, citaremos um. Refere-se à influência das crenças e antecipações habituais em seu contexto social sobre *aquilo que* é experienciado. As coisas da experiência primária são de tal maneira aprisionantes e absorventes, que nossa tendência é aceitá-las exatamente como são – a terra plana, a marcha do sol de leste a oeste e sua submersão na terra. Crenças habituais em moral, religião e política refletem similarmente as condições sociais sob as quais se

apresentam. Somente a análise mostra que as *maneiras* através das quais cremos e esperamos afetam de modo tremendo *aquilo que* cremos e antecipamos. Finalmente descobrimos que essas maneiras são postas, quase imperativamente, por fatores sociais, pela tradição e pela influência da educação. Então descobrimos que cremos em muitas coisas não porque as coisas são assim, mas porque nos tornamos habituados sob o peso da autoridade, por imitação, prestígio, instrução, efeito inconsciente da linguagem, etc. Aprendemos, em suma, que as qualidades que atribuímos aos objetos devem ser imputadas a nossas próprias maneiras de ter experiências deles, e que estas, por sua vez, se devem à força das interconexões sociais e do costume. Esta descoberta marca uma emancipação; purifica e reconstrói os objetos de nossa experiência primária ou direta. (DEWEY, 1974, p. 170-171)

A preguiça, portanto, é estrutural ao modelo escolar fabril, mas não intencional. Isto é, ela surgiu como efeito colateral da produção em série desse exército de autômatos proibidos de pensar, falar e produzir por si mesmos. Ela é uma resposta à burocracia instituída. Uma revolta contra o poder centralizado e desumano que pune qualquer tentativa de inovar e criar, seja porque tem medo de perder o poder, seja porque segue fielmente as diretrizes do modelo fabril de produzir mão de obra docilizada e adequada ao mercado de trabalho. Se fosse intencional, a preguiça poderia vir a ser uma ótima ferramenta de inovação e criação, até mesmo para o mercado de trabalho, pois significaria essa atitude reflexiva a partir da experiência a que Dewey (1974), se refere.

Atualmente, no mundo todo as corporações buscam profissionais criativos. Fala-se em educação disruptiva, inovadora, criativa, com metodologias ativas, integral, em tempo integral etc. Mas poucas são as propostas que efetivamente rompem com o modelo fabril. As corporações já começam a propor horários flexíveis, equipes de trabalho, departamentos de criação e inovação, valorização de saberes e não de diplomas, de perfís profissionais mais combativos e não subservientes. As escolas ainda estão muito longe disso.

Pessoas como eu e você são, a um só tempo, sobreviventes e beneficiários desse sistema escolar pernicioso. Sobrevivemos porque aprendemos a ouvir e reproduzir, que é o que a escola queria. Mas guardamos em algum cantinho de nossos corações a capacidade de pensar. Beneficiamo-nos dessa habilidade de dar à escola o que ela queria. Muitos outros não conseguiram fazer o mesmo e ficaram pelo caminho. Quantos colegas de suas salas de aulas abandonaram a escola? Quantos nunca exerceram a profissão para as quais chegaram a se formar? Quantos se formaram e exercem suas profissão, mas são profundamente infelizes?

A preguiça intencional na escola poderia ser o espaço de reflexão sobre ela própria, o momento de olhar para si mesmos e para as instituições e pensar sobre elas numa atitude filosófica que é, essencialmente, a predisposição para o pensar.

Nossas vidas são fugazes, curtas. O medo da morte faz com que tenhamos medo também de viver e, portanto, de experimentar. Porém são as experiências que vivemos que dão sentido à vida quando significadas pela atitude reflexiva sobre elas. Sem a preguiça intencional e reflexiva não há como atribuir sentido à vida, já que a vida tem o sentido que damos a ela.

Se a escola deixa de fazer esse exercício reflexivo a partir da experiência, porque a aboliu por incompetência, deixa também de dar sentido às suas ações. Torna-se desconexa com a realidade e com a vida das pessoas que a constituem. Dessa forma, surge a preguiça revolta, a preguiça do não, do basta, da inatividade. O desejo se foi, pois a possibilidade de subjetividade se perdeu.

Nada pode ser aprendido sem emoção, mas a escola fabril acredita poder ensinar apenas pela lógica. Um modelo platônico que tem pouca utilidade no mundo prático e na vida e subjetividade das pessoas. Nenhum sujeito da escola é desinteressado, mas todos são descrentes, perderam a fé na possibilidade de vir a ser. Tornaram-se objetos abrindo mão de serem, de fato, sujeitos. Só lhes resta reproduzir o modelo para subir na hierarquia. Por isso há disputas por poder, por cargos (principalmente os que tiram os professores

da sala de aula), por ver quem consegue colar na prova daquele professor caxias, por gazetear as aulas, por manter-se nos cargos de direção. É só o que resta da educação: a deseducação, o processo diametralmente oposto. Chamamos isso de educação porque não sabemos de fato o que é educação, porque disseram a nós todos que isso era educar. Apenas reproduzimos por inércia esse modelo caduco que esqueceu-se de morrer.

Portanto, é por isso que a preguiça tem de ser punida na escola. Ela é a negação do modelo fabril, do *tempo é dinheiro*, da produção alienada. Preguiça é tempo para pensar e pensar, nesse modelo educacional, é muito perigoso. Pode fazer com que as pessoas resolvam não reproduzir mais, de forma automática, o que disseram a ela que era sua atribuição.

Imagine se os gestores não quiserem mais usar a burocracia para impedir a todos de pensarem e comecem eles próprios a pensar sobre por que estão seguindo determinadas regras que há muito não fazem sentido... Imagine se os professores recusarem-se a dar aulas baseando-se em conteúdos elencados pelos catedráticos do século XVIII e propuserem criar rum novo currículo juntamente com seus alunos. Um que seja mais próximo da realidade local. Imagine se os estudantes se recusarem a aprender coisas que não fazem sentido em suas vidas e que os impedem de criar e expressar sua sabedoria local, cultural, popular... Imagine se as fronteiras da escola se transformassem em possibilidades de aprendizagem com toda a comunidade local, com toda a cidade. Se cada espaço e cada pessoa fosse uma possibilidade de aprendizagem em potencial... Imagine se ao acabar de ler isso você começasse a imaginar essa nova educação, uma de verdade, uma que não tenha tantas imposições, uma que aceite e acolha as diferenças, uma que aprende e ensina ao mesmo tempo, uma que mistura os papéis de cada um, uma que caiba os desejos e experimentações. Uma da preguiça...

Imagina?

Referências

- ALVES, R. A **Preguiça**. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0209200805.htm>. Acesso em: 01/08/2018.
- _____. **Paisagens da Alma**, São Paulo, Planeta, 2013.
- _____. **O desejo de ensinar e a arte de aprender**. 4a edição. Campinas, São Paulo: Fundação Educar DPaschoal, 2011.
- CABRAL, P. **Ensaio sobre a preguiça**. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, 2015.
- DEWEY, J. **Experiência e natureza: textos selecionados**. São Paulo: Editora Victor Civita, 1974.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. 27a edição. Petrópolis: Vozes, 1987.
- LAFARGUE, P. **O Direito à Preguiça**, São Paulo, Kairós, 1980.
- PLATÃO **Teeteto/Crátilo**, disponível em: <http://www.verlaine.pro.br/txt/platao-teeteto.pdf> Consultado em 31/08/2018.
- REIS, A. R. **Onde se esconde o desejo de aprender do aluno**. Disponível em: <http://coral.ufsm.br/lec/01/Ayrton-OrionL5.htm> Consultado em: 10/08/2018.
- ROUSSEAU, J. J. **Emílio ou da Educação**. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

Sobre o Tempo da Sabedoria e o Tempo do Trabalho: Breves Considerações sobre o Conceito de Ócio na Antiguidade e nos Tempos Modernos

*Karla Samara dos Santos Sousa
Glécio Freire de Andrade Júnior*

1. Introdução

Ao falarmos a palavra *ócio* na contemporaneidade, ou refletirmos sobre ela, imediatamente a associamos à circunstância de *não fazer nada*, ou, grosso modo, situação na qual o indivíduo *nada produz*. Entretanto, nem sempre foi assim; num passado mais longínquo, o *ócio* era visto como algo profícuo.

Embora o *ócio* na antiguidade fosse descrito como uma *não ocupação*, o indivíduo que o praticava, na verdade, não ficava totalmente inativo. O *ócio* era uma atividade intelectual na qual o sujeito prescindia dos afazeres cotidianos para se debruçar sobre a reflexão e quaisquer questões referentes ao real sentido da vida. Griffin (1992, p. 318) ao mencionar o *ócio* dos antigos, ressalta: “a única maneira lucrativa de gastar nosso tempo é com a aquisição e prática da sabedoria, que é o verdadeiro *ócio*, todo o resto – a vida política, atividade literária, a busca de luxo e prazer que constitui o *ócio* vulgar – deve ser rejeitado”. Fica nítido neste trecho que a ideia de *ócio* para os antigos tem a ver com a busca pelo saber. Além disso, veremos que diferente dos tempos contemporâneos, o *ócio* associado a ideia de *tempo vago e pura fruição das coisas do mundo*

não era visto como positivo na visão clássica de outrora, pois, não elevaria moralmente a vida humana.

Para compreendermos essa transformação que envolve a ideia ócio na história do pensamento, traçamos algumas leituras, apresentamos algumas interpretações. Podemos pensar o ócio perguntando primeiramente o que ele é na modernidade e em que sentido ele difere da perspectiva dos antigos. O caminho que escolhemos para responder tais questões investiga as condições sócio históricas de cada uma dessas épocas, pois somente elas apontarão os fatores que levaram a essa mudança. Essas noções, em tese distintas, mostrarão a posição que o homem vem ocupando no seu cotidiano; outrossim, revela a própria condição humana e suas variantes no tempo. E é exatamente o *tempo* o ponto nevrálgico de nossa discussão.

O que fazemos em nosso tempo livre? O tempo que se vai é realmente fluido ou pode ser restituído? O que é, afinal, o tempo para o ser humano? O debate filosófico acerca do *tempo* é tão imemorial quanto as reflexões sobre o sentido de nossa existência. Mesmo assim, no contexto atual, onde as informações e conhecimentos se multiplicam, acrescido pelo avanço tecnológico e pelos efeitos desenfreados (positivos e principalmente negativos) do capitalismo, algumas conjecturas sobre o futuro próximo nos trazem questões do passado. O ócio é uma dessas questões. Consideramos importante dialogar com passado, pois ele nos fornece subsídios para compreendermos e aprofundarmos as reflexões do presente, como afirma Le Goff (2013).

2. O ócio para os antigos

Quem esquadrinhar o campo da experiência humana, tal como a mesma se expressa e se metamorfoseia na história, não terá dificuldades em perceber que na alvorada da cultura ocidental, na antiguidade, com os gregos, o fenômeno do ócio referia-se a um estado de liberdade e contemplação do homem. O sujeito realizava

algo em função de suas escolhas – por sinal, essas escolhas sempre resguardavam a pureza da alma e o crescimento do espírito. O homem buscava no ócio o aperfeiçoamento de suas atitudes seus valores, em uma palavra, a sabedoria. Resumidamente, depreende-se de tal consideração que a experiência do ócio era vista pelos antigos como um caminho para o autoconhecimento.

Talvez seja Sócrates o mais excelso representante desta época. De acordo com ele, conhecer significava trazer à luz a própria ignorância daquilo que supostamente se sabe. Por isso, Nietzsche sustentara que para Sócrates, o saber possuía uma “força curativa universal” (SAFRANSKI, 2001, p. 263). Sócrates acreditava que o homem só alcançaria a verdade através do conhecimento. O autoconhecimento neste caso é a experiência de si, o “espírito consciente de si” (idem, p. 131). Aqui, não temos a pretensão de problematizar diretamente a questão do autoconhecimento no pensamento dos filósofos antigos, no entanto, somos forçados a admitir que o fenômeno do ócio entre os filósofos gregos está intrinsecamente ligado ao conhecimento de si e à prática das virtudes. Não será Sócrates que tematizará propriamente o assunto, mas o filósofo estoico Sêneca (04 a. C – 65 d. C), com a ideia de *ócio contemplativo*.

Antes de adentrarmos a filosofia de Sêneca, analisemos a etimologia da palavra *ócio* e sua relação com o trabalho para os antigos. Segundo Dumazedier, o termo *ócio* deriva da palavra *scholé*. Nas palavras do autor: “a palavra *scholé* queria dizer, simultaneamente, ociosidade e escola” (2008, p. 27). Lima Silva (2005, p. 1) vai além da língua grega, mas ainda assim diz que ela contém uma significação semelhante: “a etimologia da palavra *ócio*: em grego *skolé*, em latim *schola* e em castelhano *escuela*. Esses nomes denominam os lugares, onde a educação é intensa”. Observemos que o termo *ócio* nas línguas mencionadas liga-se ao termo *escola*, local onde o indivíduo desenvolve algum tipo de aprendizado. Mais que um local, o ócio tornar-se-ia uma experiência

fundamental destinada ao aprimoramento de habilidades e valores importantes destas sociedades.

Note-se que a educação dos jovens tinha como requisito a dedicação ao ócio; neste âmbito, ele se distancia da conotação que costumamos difundir, qual seja: a mera licença do trabalho produtivo. Por isso mesmo, a experiência do ócio se contrapunha ao trabalho. Para os gregos, as atividades do filósofo e do artista não eram consideradas propriamente um trabalho. Segundo eles, o *pensar* e o *criar* tinham como propósito o cultivo da sabedoria, o autoconhecimento, *conditio sine qua non* para a prática do *scholé*, do ócio. Lima Silva (2005) ressalta que a essência do ócio vem do ato de parar ou cessar, dando ideia de repouso ou paz, e só posteriormente ele assumiu esse sentido que ora empregamos, de tempo desocupado, do tempo em que o indivíduo guarda para dedicar-se ao lazer, consumo e outros bens ofertados pelo capitalismo e seus frutos. A lição que herdamos dos antigos, dirá Hummel, será compreender que o “ócio (*scholé*) é a faculdade de poder e de saber dispor livremente do seu tempo, é a liberdade de se ocupar das coisas essenciais” (1988, p. 140).

Pode parecer estranho aos nossos olhos hoje, mas era essa acepção que os antigos atribuíam ao termo ócio. Faz-se necessário enfatizar também que, apesar da ideia do ócio em seus primórdios possuir essa significação positiva, isto é, estar associada ao estado contemplativo do homem, algumas críticas foram endereçadas a ela. Na sociedade grega, ainda que o ideal de sabedoria prevalecesse, a experiência do ócio era reservada apenas a alguns indivíduos, como uma espécie de privilégio. Se o ócio é *positivo* e se contrapõe ao trabalho, logo, o trabalho, aparece como *negativo*.

O Estado perfeito ou sociedade ideal, proposto por Platão em “A República”, denota de forma excelente esse quadro. O problema central da obra é, sem dúvida, a política. Contudo, não podemos deixar de notar que por trás dela aparece uma espécie de divisão de classes, em função justamente da atividade produtiva e da contemplação. Em linhas gerais, Platão defende que a justiça

alicerçará tanto a comunidade quanto o indivíduo. O debate circunscreve que uma cidade ideal está ancorada na formação de um homem ideal; uma cidade ideal, calcada na harmonia e no bem comum, será, portanto, uma cidade justa. Por conseguinte, o homem ideal será também aquele que sabe viver guiado pelo princípio da justa-medida, isto é, aquele que segue a razão e ocupa uma tal “função para a qual a natureza é mais adequada” (PLATÃO, 2001, p. 24).

O indivíduo segue o princípio da justa-medida quando dispõe corretamente dos elementos que constituem sua natureza: impulsos, desejos e razão. O ideal platônico sustenta que o indivíduo deve desenvolver essas faculdades, porém, quando elas não mais se deixam orientar pela razão, ineludivelmente o indivíduo desvia-se do caminho virtuoso, corrompendo-se. Noutros termos, ele se torna injusto. Cada uma destas faculdades essenciais corresponde, conforme o autor, a uma parte do corpo. O baixo-ventre do corpo estaria ligado a alma apetitiva ou concupiscente (os impulsos), o coração se ligaria a alma colérica ou irascível (desejos) e, por fim, a cabeça estaria relacionada a alma racional – esta parte do corpo seria responsável pelo raciocínio, a contemplação das ideias. O ideal do homem justo seria, pois, o domínio das faculdades concupiscentes e coléricas da alma por intermédio da razão. Como o filósofo bem prescreve a partir deste pressuposto, cada classe cultiva um tipo virtude.

Para explicar essa cidade ideal, o filósofo apresenta uma teoria dos estratos sociais; concomitante mostra quais são os seguimentos sociais necessários para o convívio humano. O pressuposto para que o indivíduo ocupe sua função e compreenda essa organização social é o desenvolvimento de suas faculdades essenciais, logo, de suas virtudes. Assim, o filósofo divide a sociedade em três classes: a dos artesãos e camponeses – classe produtiva e mais numerosa - a dos guardiões e guerreiros e a dos governantes (reis-filósofos).

O primeiro grupo, por meio da virtude da temperança, produziria os bens necessários para a sobrevivência, o segundo, com coragem e prudência, protegeria a cidade das ameaças externas e internas e o terceiro, além das virtudes mencionadas, e com a virtude intelectual, cuidaria das leis e da harmonia da sociedade (IRWIN, 1995). Observe que para Platão, ser justo consiste em galgar a ordem natural, em contrapartida, ser injusto implica ir contra a natureza ou romper com a hierarquia das divisões pré-estabelecidas. Ademais, o esboço acima aponta que o autor sedimenta a estrutura social ideal baseando-se no tipo de trabalho que cada membro exerce.

Fica claro que apenas o filósofo-rei deve conduzir a sociedade hierarquicamente, pois somente ele possui aptidão necessária para tal atividade. O filósofo, que na antiguidade dedicava-se de modo interrupto ao ócio, cultiva a sabedoria, o que faz dele exatamente a imagem do governo ideal. Ainda que não expresse, o que se pregava era que só os filósofos, amigos do ócio, dispunham de um tempo *infinítum* para a contemplação, sem labor, pois caberia à classe produtiva essa tarefa.

Era quase uníssono aos pensadores da Grécia Antiga o aproveitamento positivo do tempo livre, enquanto o trabalho pesado deveria ser realizado pelos servos, camponeses, escravos. Com bastante frequência, constata-se que o trabalho era entendido como peso, lassidão, algo deprimente. O trabalho era assim, contraponto de uma atividade ilustre, a contemplação. Aristóteles (1988, p. 207), por exemplo, afirma de um lado que “o homem é, por natureza, um ser vivo político”, portanto livre; por outro, reconhece que o termo político só ganha sentido quando associado ao termo cidadão, ao exercício da *cidadania* da época. Quem é o cidadão? Aquele que participa da vida da cidade e não é apenas membro dela. Como o escravo não participava da política, da educação, isto é, não se dedicava a atividade contemplativa (ao ócio), fazia parte de uma classe inferior.

Por isso, se afirma que a atividade produtiva era encargo apenas dos homens não livres. Nas palavras do filósofo: “dizemos que existem vários tipos de serviços, pois há muitas tarefas a executar. Uma destas formas de serviço é a dos trabalhadores manuais. Este serviço, como o seu próprio nome indica, é feito por homens que vivem do trabalho com as suas mãos” (1988, p. 199). Ainda conforme Aristóteles, aqueles que viviam do trabalho manual, não só deixariam de gozar a liberdade, como eram segregados da vida política, ou pior ainda, deles independia a existência da cidade. Observe-se que Aristóteles, bem como os demais helênicos e as elites das sociedades ocidentais até a era moderna, parecem considerar degradante a luta pela sobrevivência material. Na Grécia antiga não existia nenhuma palavra para expressar a noção do trabalho como função social (SENNET, 2010).

A teoria de Aristóteles revela o aspecto negativo do trabalho escravo e a vida política dos homens livres. Segundo ele, o escravo trabalhava apenas para satisfazer as necessidades da família; seu trabalho não representava algo positivo, não trazia bem-estar, felicidade (*eudaimonia*), pois não fazia parte do que integrava fundamentalmente a *polis*. Em síntese, o trabalho escravo aparece em Aristóteles como símbolo de infelicidade, haja vista que pelo trabalho manual, o escravo não vive o real sentido da existência, a saber, a vida política. Verdadeiramente livre e feliz seria aquele que se empenhava na política, ou seja, aquele que vivia sua atividade racional.

De acordo com os termos precedentes, um aspecto fundamental da noção de ócio para os antigos, sem o qual parece praticamente impossível compreender sua natureza, é a questão da educação do caráter. Os filósofos entendiam que era preciso uma boa formação do caráter, voltada a prática das virtudes para que os indivíduos evitassem os vícios e o desperdício do tempo. Sêneca, o mais excelso pensador do estoicismo romano, foi um desses filósofos.

Para Sêneca, uma existência virtuosa é aquela que repele os vícios, ou pelo menos os atenua, e simultaneamente a que pratica a virtude no dia a dia. O caminho para a prática da virtude não é outro senão o ócio, nomeadamente, o ócio contemplativo, afirmará ele. Não se pode pensar a educação do caráter, uma existência virtuosa, quer do ponto de vista teórico, quer prático, sem pressupor que a mesma está fundada no melhor aproveitamento do *tempo*. A definição do tempo para Sêneca é fulcral; ele é fluído e sem volta. Erramos quando desperdiçamos o tempo, deixamos de ter uma vida ética/moral quando preenchemos nosso tempo com coisas indolentes, sobretudo, aquelas que nos fazem cair no vício.

Em sua obra “Epístolas Morais a Lucílio”, o filósofo questiona o que é afinal o tempo. Nesta obra, ele assegura que a existência virtuosa tanto não vive em função dos vícios (que seria algo irracional), como evita o desperdício do tempo. O tempo é, portanto, um conceito fundamental. O filósofo entende que o indivíduo alcança a vida virtuosa quando concilia positivamente o tempo e o ócio. Trata-se de um processo árduo, porém, profícuo, pois leva-o a contemplar a vida tal qual ela é, sem suas vicissitudes, ou como pregavam os estoicos, conforme a natureza. Segundo Sêneca, quem vive o ócio, cedo ou tarde, torna-se sábio. O sábio vive o sublime que revela a natureza, segue seus passos, sem outras preocupações.

O homem vive sua vida de diversas formas, realizando inúmeras atividades, algumas delas, porém, são consideradas desnecessárias, desperdício de tempo, sustenta Sêneca. Como o tempo se esvai independe de nossa vontade, quase não nos damos conta do seu transcurso. Daí que não o aproveitar constitui um erro, ignorância. Nas palavras do filósofo (1991, p. 1): “convence-te de que as coisas são tal como as descrevo: uma parte do tempo é-nos tomada, outra parte vai-se sem darmos por isso, outra deixamo-la escapar. Mas o pior de tudo é o tempo desperdiçado por negligência”. Ele lembra que muitas pessoas são absorvidas diariamente por atividades vis, inúteis, que nada contribuem para a educação do caráter, logo, para uma vida virtuosa. O homem deixa

de viver plenamente o presente quando deposita no amanhã aquilo que poderia ser vivido hoje. Também há os que pensam em demasia na morte e os que se esquecem que ela sempre está à espreita.

Em ambos casos, um fato dar-se como inevitável: é unânime a sentença que todos um dia serão ceifados. Embora tenhamos a morte e ela seja para nós horrenda, sorratamente ou abruptamente ela diligencia seu infortúnio. Escamotear tal verdade é o mesmo que ignorar que a todo instante caminhamos para este encontro irremediável chamado morrer. O pensador estoico chama atenção para o fato de que, ainda que um fenômeno da morte seja certo, o homem conduz a vida sem se preparar para ela. A morte vai além dos nossos desejos mais caros, pois faz parte da ordem natural das coisas. A natureza, em sua magnânima sabedoria, nos programou para isso. Não viver de modo sensato, em prol do aperfeiçoamento moral, mas desperdiçando o tempo, é na visão do filósofo, não compreender o sentido da morte e do tempo.

A questão da morte é tão crucial em Sêneca que ele, com o intuito de melhor esclarecer seu interlocutor Lucílio (por meio de cartas, correspondências, Sêneca propõe uma formação moral ancoradas nos princípios do estoicismo ao jovem Lucílio), a assemelha ao período no qual não erámos nascidos. Nas palavras do mestre: “se estou a ver bem a questão, meu caro Lucílio, o nosso erro consiste em pensar que só há morte a seguir a nós, quando a “morte” tanto é o período do tempo que nos precedeu como aquele que nos seguirá”. Por meio deste trecho, o estoico mostra que o sofrimento exagerado diante a morte é dispensável, afinal, antes do nascimento também não existíamos. Nossa existência é balizada entre duas extremidades de não-existência (entre o nascer e o morrer); o espaço que nos sobra, torna-se, portanto, motivo de enaltecimento. O estoicismo tinha como propósito conduzir a vida de seus discípulos de forma reta e ordenada, inclusive no momento da morte. A retidão ou aperfeiçoamento moral tinha como base o autoconhecimento e o cuidado de si; tal conhecimento antevia à morte como algo natural.

Ao longo das cartas destinadas a Lucílio, Sêneca profere que há outras práticas, além da preocupação exagerada e do desprezo fortuito perante a morte, a causarem danos à vida do homem. Elas também dizem respeito ao tempo que rotineiramente desperdiçamos. O pensador declara que o acúmulo de riquezas e uma vida luxuosa são repudiáveis, pois elas não seguem a máxima estoica do “agir conforme a natureza”. Tanto o acúmulo desmedido, quanto a busca excessiva pelo prazer impedem o homem de seguir o *logos* divino presente na natureza, qual seja, agir de acordo com a razão. Tudo isso compromete o espírito, transforma a vida – esta, antes ávida pela sabedoria, entra em decadência, ruína. Eis então que surge o desejo do ócio. O ócio não é a completa ausência de atividade, negação total do prazer, mas o cultivo das atividades intelectuais, do conhecimento, da reflexão.

Como o estoicismo tinha como finalidade o aperfeiçoamento intelectual dos jovens, Sêneca alerta-nos que seria insensato esperar pela velhice para o desfrute do ócio. Com o avançar da idade, o tempo curto e fluido, torna-se mais ainda incerto; ineludivelmente, com o passar dos anos, o homem não dispõe de tanto tempo como tinha no princípio de sua vida, daí a reivindicação da prática do ócio na mais terna juventude. O ócio possuía uma significação moral e educativa ímpar naquela época. Por isso, Dumazedier ressalta: “houve um tempo no qual a ociosidade era mãe de todas as virtudes do homem” (1973, p. 53). Segundo os estoicos, a experiência do ócio implicava a educação do caráter e aprimoramento do cuidado de si. Caso isso fosse feito apenas tardiamente, o tempo não terá sido aproveitado. Em “Sobre a Brevidade da Vida”, Sêneca questiona (1996, p. 5): “aos cinquenta anos me refugiarei no ócio, aos sessenta estarei livre de meus encargos”. Não te envergonhas de reservar para ti apenas a sobra da vida e destinar à meditação somente a idade que já não serve mais para nada?” Sêneca quer nos dizer que o alcance de uma vida virtuosa é um longo processo, trata-se de uma atitude que envolve o afastamento das coisas mundanas, pois o

espírito sublime contempla o que a natureza possui em si mesma, sem profusão de riquezas ou luxo.

A busca por uma vida virtuosa baseia-se no melhor aproveitamento do tempo; é isso que torna o indivíduo sábio. Muitas pessoas passam quase que inteiramente sua vida dedicando-se a festas, aglutinação de bens e só ao final reivindicam tempo para viver a experiência do ócio. Esse posicionamento não deve ser seguido, afinal não sabemos ao certo quanto tempo iremos viver e nem quando morreremos. O homem que projeta sua vida pautando-se em um futuro incerto, valendo-se apenas em prognósticos, tende a cair no poço sem fundo da ignorância. Pelo contrário, cabe a ele educar seu caráter e perseguir com sensatez somente aquilo que enobrece sua existência.

Isso se faz pelo caminho do ócio. Sêneca ressalta que o ócio não é a completa ausência de atividade; não se trata de uma completa inércia, imobilismo, mas de agir em consonância com o intelecto. Eis o sentido da contemplação. No estado contemplativo, o sujeito descobre o real sentido do tempo; aqui ele não mais se ocupa com atividades cotidianas e efêmeras. Sêneca em sua obra “Sobre a Tranquilidade da Alma e Sobre o Ócio” (1994, p. 77) convida-nos a escolher o melhor modelo para nortearmos nossas vidas: “E que dizer de juntarmo-nos aos melhores e elegermos algum modelo pelo qual conduzamos nossa vida? Isso não é possível sem ócio: pois ele propicia o perseverar-nos no que nos agradou”. Nesse trecho podemos observar a importância que o autor dá ao ócio. Sêneca acredita que os vícios surgem na vida mundana, na entrega aos prazeres da vida cotidiana; para extirpá-los ou atenuá-los se faz necessário a experiência do ócio.

A conquista da sabedoria constitui um processo longo e árduo. Tal jornada inicia-se no autoconhecimento a partir da vivência do ócio. Quando o sujeito conhece si e atinge esse nível de sapiência, o que se espera, é que ele conduza os demais. Não basta que o indivíduo se importe com sua própria sabedoria, também é salutar que auxilie os outros nessa empreitada, senão teríamos um egoísta.

Interessante constatar também que a vivência do ócio pressupõe a solidão; o indivíduo recolhe-se em seu cintilante exílio, afasta-se, portanto, das multidões, para dedicar-se ao ócio. Conforme Sêneca em “A Brevidade da Vida”, o homem deixa de preocupar-se com os negócios, com as coisas que fatalmente levam ao vício. O filósofo, na verdade, aconselha os indivíduos a se afastarem dos deveres diários para a reflexão. Com efeito, ele mostra vários exemplos de pessoas que desperdiçam seu tempo em outras atividades como vimos. Essas pessoas, a certa altura da vida, desejariam o ócio, pois aqueles que doaram boa parte de seu tempo a outros afazeres, veem no ócio a oportunidade de dedicar a si mesmo. Segundo Sêneca, há casos, inclusive em que a pessoa, mesmo na velhice, sem obrigações, não vê razão para viver o ócio. Essas pessoas não percebem o ócio como uma grande dádiva; a prática do ócio possibilita o homem a agir conforme a natureza, descansando das atividades corriqueiras, ele alcança uma vida virtuosa.

Através da contemplação, os indivíduos compreendem a relação entre o tempo e o ócio. Já foi dito anteriormente quão útil é aproveitar o máximo possível o tempo que vivemos aqui na terra. Isso se dá quando agimos de forma virtuosa. No ócio, o indivíduo percebe que o tempo é impermanente e em constante fluir, daí a necessidade que ele não se dissipe em coisas efêmeras. A experiência do ócio, para Sêneca, aperfeiçoa o indivíduo. Ver-se claramente que a vivência do ócio está associada a virtude, bem como ao conhecimento. Mas que tipo de conhecimento o estoico se refere? O conhecimento reflexivo filosófico. É pelo caminho filosófico que o sujeito extirpa, ou pelo menos diminui os vícios. A filosofia, por perscrutar a consciência, permite a educação do caráter. O indivíduo que alcança uma vida virtuosa, prescinde das paixões, ignorância e demais problemas que comprometem o caráter, por conseguinte, se torna livre, quanto feliz. Sobre a filosofia, destaca Sêneca (1991, p. 132): “dedica-te a ela, se de fato queres salvar-te, se queres viver

seguro e feliz, se queres, enfim, e isso é fundamental, ser livre. Não há um outro modo de conseguires tudo isso”.

Na linha dos estoicos, o conhecimento que não tem por finalidade uma vida virtuosa é dispensável. De fato, Sêneca critica o tipo de conhecimento que não promova a melhoria do caráter do indivíduo. Tratar-se-ia de um conhecimento inútil e divergente daquele que preconiza o ócio. O ócio benéfico é aquele voltado a busca da sabedoria, aquele que melhor aproveita o tempo. Não importa se o indivíduo vive quarenta ou oitenta anos. Na verdade, o que vale é o modo como ele preenche o tempo de sua existência. Nessa ótica, pouco adiantaria se a pessoa vivesse um século, se nesse decurso ela não valorizasse o conhecimento e a educação do caráter. Sêneca quer nos mostrar que a pessoa que vivencia o ócio possui uma existência verdadeira, sublime, condizente com os propósitos da natureza. A prática do ócio, fundamental nestas circunstâncias, fornecerá o conhecimento plausível para que sua conduta seja a mais exímia possível.

Devido a razões de ordem histórica, social, econômica, política e tantas outras, cuja discussão extrapolaria o âmbito deste ensaio, a concepção de ócio sofreu, ao longo dos séculos, uma mudança progressiva de sentido – em suma, de positivo, passou a ser concebido como negativo. Segundo tal entendimento, o ócio longe de ser glorificado, tornou-se digno de aviltamento, representação da decadência de valores. Isso vemos, sobretudo, nas sociedades mais modernas. A partir de tal elucidação, buscaremos apontar os fatores que determinaram essa ruptura.

É necessário enfatizar, entretanto, que essa é uma caracterização fruto da noção de *trabalho* firmada na cultura moderna. A compreensão do conceito de *trabalho* na modernidade, assim como outros constructos da sociedade pós-industrial, não pode subsistir sem a admissão de suas transformações sócio históricas. Essa compreensão é, portanto, algo cujo alcance não consiste apenas em descrever aquilo que ele foi em sua gênese, mas

exige também admitir uma direção para aquilo que o conceito trabalho se transformou.

Em suma, nota-se diante do exposto, que na Grécia antiga, as raízes e a relação entre a ideia de ócio e o conceito de trabalho estão inextricavelmente ligados a duas visões: uma pertinente ao ócio, que representa a excelência, virtude e alcance de um fim, e outra que se refere ao trabalho, sinônimo de desprezo, separação, peso, negatividade. A relação entre *trabalho* e *ócio* (na antiguidade e por ventura modernidade) nos leva a investigar o desfecho histórico que os permeia, sobretudo porque desejamos confirmar a hipótese que propusemos, qual seja: que ambos se distanciaram. A análise do passado, com sua premissa diagnóstica, e do futuro, com sua premissa prognóstica, nos possibilitará construir um conhecimento mais profundo acerca do assunto.

Com essa referência, apontaremos que a ideia de ócio perdeu seu sentido primeiro, àquele cultivado pelos antigos, como ficou vazio quanto a seu significado, derivado da noção de trabalho que, por assim dizer, se *modernizou*. Só posteriormente surgiu a ideia do *ócio produtivo*, *ócio criativo*, *lazer*, *tempo livre* enquanto alternativas/substitutos a sobrecarga do labor. Primeiro tivemos na antiguidade o apogeu do reino do ócio, depois o do labor nos tempos modernos, e agora, numa nova era, a disputa ou equilíbrio dessas duas forças.

Sustentamos que o declínio do ócio e, conseqüente, modernização da noção de trabalho deve-se ao crescimento tecnológico e científico de modo geral, e das novas relações que se impuserem aos homens, frutos deste quadro. Admitimos aqui, que uma das causas desse dessa mudança reside precisamente na ausência de clareza sobre o conceito de ócio e supervalorização da categoria trabalho nessas sociedades. Há ainda um abissal desconhecimento sobre suas origens e sentidos na história do pensamento. O ócio do passado não pode ser esquecido, haja vista tratar-se de um processo contínuo de aprendizagem, voltado ao desenvolvimento do indivíduo, de suas atitudes e valores.

3. O ócio na modernidade

Já no período medieval, na formação das sociedades pré-capitalistas, temos um cenário distinto daquele posto na Antiguidade. Embora os senhores feudais tivessem total soberania sobre as demais classes sociais (vassalos, camponeses, servos, escravos, trabalhadores assalariados, artesãos), não era de seu interesse o cultivo da contemplação, como faziam os grupos hegemônicos da antiguidade clássica. Não por acaso Huberman (1985) frisou acertadamente que a centralidade das relações humanas no período medieval (séc. IV à XVI d. C), constitui-se na vida prática. O domínio dos senhores feudais constituía-se pelo regime de servidão. O regime da servidão no medievo caracterizava-se da seguinte forma: nesse período a economia era dependente totalmente da terra, o trabalho realizado girava, portanto, em torno dela. As terras eram arrendadas aos trabalhadores, mas pertenciam verdadeiramente aos senhores. Por isso, afirma-se que as pessoas continuavam sem liberdade (elas estavam presas à terra, porém sem terem sua propriedade). Na condição de camponeses, servos, vassalos, os trabalhadores da época não podiam ser vendidos, mesmo assim, não podiam deixar o espaço físico em que viviam. Era uma situação intermediária entre o escravo e o operário da era capitalista (Júnior, 1988).

Dessa forma, não interessava aos homens medievais a contemplação do espírito, da beleza, da verdade como fizeram os antigos, mas concordavam com os gregos na representação negativa do trabalho. Do mesmo modo que nas sociedades antigas, na Idade Média prevalecia a concepção que o trabalho mais pesado se destinava aos escravos e servos, enquanto aos grandes senhores, era resguardado o tempo livre. O medievo também tem como característica marcante a ascensão do poder religioso. No âmbito religioso, chegou a vigorar a ideia que a vida contemplativa levaria ao fiel mais preguiça e indolência que a ligação Deus.

Com o declínio do período medieval, novos atores e novas forças do processo sócio histórico eclodiram. Passamos então à modernidade e seu marco central, a revolução capitalista. Foi no seio do capitalismo que a ideia de ócio efetivamente se modificou. O êxito do modo de produção capitalista trouxe consigo uma nova roupagem ao modo de vida do homem, qual seja: a centralidade da categoria *trabalho* em sua vida versus a escassez do *tempo livre* que ele dispunha. Isso quer dizer que, se quisermos compreender melhor a ideia de ócio na modernidade, de antemão devemos nos remeter ao conceito de trabalho elaborado neste período.

De todo modo, é patente que o capitalismo modificou a sentido atribuído à estruturação social e ao sujeito moderno. Havia nessa época uma profunda referência ao trabalho, mas com seu declínio, outras questões ganharam relevo; valores e categorias foram resgatados, a começar pelo próprio conceito de tempo.

A partir do capitalismo, o tempo passou a ter uma dupla significação: de um lado temos o *tempo para produzir* e, de outro, o *tempo destinado à recuperação* de forças para retornarmos à produção. Ou seja, nessa atmosfera não há espaço para o que mais tarde denominaremos *lazer* ou *tempo livre*, os quais se aproximam da ideia de ócio apresentada anteriormente. De toda sorte, observemos que várias foram as maneiras que o capitalismo em sua emergência encontrou que, combinadas, implicaram na construção de novos hábitos na vida humana. Esses hábitos acabaram por arrefecer e até mesmo levar ao esquecimento a importância do ócio pretérito.

Nas próximas páginas veremos que nas sociedades modernas, a ideia de ócio aparece mais como *tempo livre*. Não há uma menção aberta ao ócio enquanto atividade honorífica reservada ao desenvolvimento de habilidades intelectuais e valores, como dantes. Mais tarde, o termo ócio será sinônimo propriamente de *lazer*. Por ora, vale salientar que o ócio associado ao lazer, trouxe consigo uma problemática pungente: nas últimas décadas, sobretudo, na era da globalização, o tempo dedicado ao lazer foi ocupado, quase que em

sua totalidade, pelo usufruto de bens de consumo, resultado da massificação da cultura do entretenimento. Há neste caso, o que muitos pensadores costumam denominar de surgimento *novos signos, novos valores, novas ideias* de progresso. Essa conclusão é insuficiente se não investigarmos a fundo toda essa conjuntura. É preciso indicar em qual momento o termo *ócio* se aproximou do termo *lazer e tempo livre*, e mais ainda analisar a centralidade da categoria *trabalho* nas sociedades modernas.

No decorrer da história, a definição de trabalho se modificou, trazendo consigo transformações sociais importantes. O trabalho, desde os tempos mais longínquos, foi fundamental para a emancipação e desenvolvimento humano, contribuindo para a formação e organização das sociedades. Por isso, tornou-se uma categoria central no pensamento de muitos autores clássicos, sobretudo no âmbito da sociologia, a exemplo de Weber, Marx e Durkheim (OFFE, 1989). O conceito de trabalho não é homogêneo. Assim como outras categorias, ele vem sofrendo alterações algo longo do tempo, estando sujeito a reinterpretações conforme cada época.

No início era uma atividade simples destinada apenas à sobrevivência humana; o homem depende do seu labor para garantir sua subsistência na natureza. Como surgiu a necessidade cada vez mais patente de que tais atividades fossem realizadas coletivamente, as relações sociais aí se intensificaram. Daí em diante, para além do anseio da pura conservação, outros valores e fins passaram a nortear o significado do trabalho na vida humana. Se olharmos a fundo, notaremos que estrutura da vida social tanto antes quanto na modernidade foi influenciada pelo trabalho. Na antiguidade clássica o trabalho era visto como uma atividade não humana, embora fosse necessário para a manutenção dos indivíduos. Cabia aos escravos, justamente os silenciados, os não-livres a realização das atividades manuais. Não por acaso, a palavra trabalho, de raiz latina, deriva de um termo, cujo significado remonta a um instrumento de tortura, o *tripalum*. Nos tempos

modernos, o panorama se inverte, e o trabalho passa a ser visto como profícuo a todas as classes sociais. Nessa nova era, tanto a classe dominante quanto as classes inferiores entram em atividade e, se antes havia desprezo, no novo tempo o trabalho, enquanto atividade lucrativa passa a ser reconhecido, sendo moralmente aceito e louvável.

Na era moderna, contudo, o mundo do trabalho se distancia do mundo do ócio. Adentramos em uma época na qual os indivíduos são impelidos compulsoriamente ao produzir e produzir. Não há espaço para a realização de outras tarefas. Em função do tempo dedicado ao trabalho, as demais tarefas tornaram-se secundárias. A história aponta que até os séculos XIII e XIV os indivíduos ocupavam inteiramente seu tempo com o trabalho, só depois surgiu a ideia de *tempo livre*, *lazer*. De maneira geral, o processo histórico que envolve a articulação dos conceitos de “tempo livre”, “lazer”, “ócio” e “trabalho” só pode ser delineado a partir do século XIV, fim do medievo e início do pré-capitalismo. De lá para cá houveram grandes mudanças, sobretudo, no trato da categoria “trabalho”. Isso significa que estamos nos referindo a um longo período.

Este período se inicia a crise do sistema feudal ainda no medievo, passando pela revolução industrial do século XVII, até a ascensão do capitalismo no século XIX. Esse período foi marcado por importantes transformações no modo de vida das pessoas. Com as mudanças nas relações de poder político e econômico ocorridas no período da revolução industrial e posterior a ela, o trabalho tornou-se a atividade central da época e, ousamos dizer, contemporaneamente.

O trabalho é a atividade humana *sui generis* que distingue o homem dos outros animais. Segundo Marx, ele é a expressão máxima da condição humana; sumariamente corrobora-se que o homem se torna homem através do trabalho. É por meio do trabalho que o indivíduo lança mão de sua intencionalidade e consciência; aqui o homem toma “o universo exterior a partir de sua própria lógica e, então incorpora essa lógica e toda necessidade humana, necessidade

que surge como intrinsecamente consciente” (RANIERI, 2011, p. 94). Por isso, se nos propomos conhecer uma sociedade, devemos partir da compreensão desta categoria. Não é nosso anseio investigar todo itinerário histórico em que o trabalho se manteve presente, nos interessa apenas o período moderno em diante.

O capitalismo desde seus passos mais primevos segue uma lógica: o trabalho existe unicamente para acumulação de valor, não para emancipação humana. Em vista disso, Marx elabora uma crítica refinada e contundente a ideia de trabalho no sistema capitalista. No escrito intitulado *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, o autor afirma que “o que é importa é criticar praticamente aquilo que torna a vida dos trabalhadores miserável e que é preciso, portanto, realizar a filosofia na prática, transformando a realidade no sentido da emancipação humana (MARX, 2005, p. 156). Marx não pensava o trabalho apenas como um mero emprego, força geradora de acúmulo de riquezas, ele se pautava na ideia de que o trabalho enaltece a condição humana. O pensador alemão queria saber como os trabalhadores viviam, quais as condições sociais que estavam submetidos, analisava a relação entre a força de trabalho dos trabalhadores e os modos de produção, a condição de estranhamento dos indivíduos diante aquilo que é produzido, e a própria assertiva de tornar o trabalho uma atividade potencialmente livre. Para tanto, o ponto de partida deve ser a condição empírica dos indivíduos, sua atividade real e não o que ele transfere a outrem. Marx assevera que no capitalismo, o trabalho não tem como finalidade os próprios trabalhadores, mas o acúmulo do capital.

O pensador alemão sustenta que o capitalismo despreza a experiência dos trabalhadores com seu trabalho. A forma organizacional e estrutural que o capitalismo se edificou promoveu alterações na forma de pensar e no fazer cotidiano humano inigualáveis. Desde a revolução industrial, com a manufatura, o homem passou a realizar atividades cada vez mais pormenorizadas, deixando de lado a criatividade e individualidade. O intuito de tal

mecanismo era o aumento da produção de mercadorias em menor tempo. Ademais, também permitiu que os custos operacionais e sociais fossem reduzidos, garantindo maior lucro ao proprietário ou capitalista. Em linhas gerais, essa conjuntura acabou por separar o trabalhador desligado que ele mesmo criara, afinal o resultado da produção não lhe pertencia, assim como o capital ali gerado.

Marx em seus escritos denunciava às condições degradantes que os trabalhadores estavam submetidos na época, mostrava as condições de dominação que lhes eram impostas e trazia à tona as circunstâncias desumanas da jornada de trabalho oriundas do sistema capitalista. Em *Manuscritos Escritos-Filosóficos* encontramos: “a economia nacional oculta o estranhamento na essência do trabalho por que não considera a relação entre o trabalhador (o trabalho) e a produção” (MARX, 2004, p. 82). Que estranhamento o autor se refere? O capitalismo procura não separar a matéria, os instrumentos de produção da atividade de quem realiza o trabalho. Esse mecanismo deixa entrever que não só a matéria-prima e os instrumentos, mas também o trabalho vivo/ subjetivo pertence ao capitalista. Quando o trabalho, enquanto atividade prática humana, passa a ser governado por outras forças, que não as dos próprios indivíduos, ele se distancia da liberdade. É esse tipo de trabalho que o pensador alemão denomina como *estranho* aqui é o capitalista que dita o conteúdo e a finalidade da atividade humana. Distintamente, uma definição de homem livre, baseia-se na possibilidade de o homem conceber fins (potencial teleológico) e realizá-los conscientemente através do trabalho.

Um claro exemplo disso é quando observamos que todo trabalho, como atividade prática, possui um objetivo, um fim, um resultado. Se se trata de um trabalho livre, seu resultado pertence ao trabalhador. Entretanto, quando o trabalho é *estranho* ao indivíduo, quando ele é elaborado sob a tutela de outrem, seu produto também é *estranho*. O produto do trabalho neste caso não pertence ao trabalhador. Ademais, sob essas circunstâncias, o trabalhador mesmo torna-se um produto, mercadoria. Nas palavras

do autor: “com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo ao trabalho como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral (MARX, 2004, p. 80).

Desta forma, o trabalho distingue os homens dos demais seres vivos, permitindo apenas àqueles a possibilidade de serem livres. Compreendamos que o trabalho aqui não é concebido como uma ação arbitrária, mas como uma ação guiada, que visa realizar objetivos planejados previamente. É nesse sentido que transcendemos os outros animais; estes, por serem irracionais e inconscientes, não conseguem fazer do mundo exterior a manifestação de suas potencialidades, o homem do contrário, pode expor exteriormente a essência de sua natureza. De Masi em seu tratado “*O futuro do trabalho: fadiga e ócio na sociedade pós-industrial*”, alerta sobre o perigo da alienação do trabalho na vida humana e sobre a necessidade de educarmos os sujeitos para a vivência do ócio: “é preciso educar os sujeitos não só para perceber os meandros do trabalho, mas também para os mais diversos e possíveis ócios, significa ensinar como se evita a alienação que pode ser provocada pelo tempo vago, tão perigoso quanto a alienação derivada do trabalho” (2001, p. 326). De Masi resgata o conceito de alienação de Marx, assim como outros autores já fizeram. Vale salientar, porém, que o referido termo abrange uma diversidade de interpretações. Em linhas gerais, o que Marx critica e De Masi corrobora é que na alienação o homem não se identifica com o produto do seu trabalho, portanto, não se identifica como membro de sua espécie, haja vista que o trabalho diferencia o homem dos demais animais. O trabalhador não se identifica com o objeto do seu trabalho, por exemplo, quando ele produz um objeto e não pode possuí-lo.

No capitalismo, os donos dos meios de produção expropriam a força de trabalho pertencente ao homem, alienando-o, daí o aprofundamento do processo de coisificação humana. De Masi ainda

argumenta, portanto, que, assim como o homem não se dá conta da alienação a qual está submetido na economia capitalista, também não enxerga que o tempo livre pode se tornar um completo vazio, se não preenchido com algo realmente significativo.

Bem verdade que Marx considera a categoria trabalho essencial para a dignidade e progresso da vida humana; para ele, todo ser humano deve trabalhar regularmente. Por isso, o autor alemão alega que não é frutífero o indivíduo ficar no completo *ócio*. O ‘mundo do ócio’ aqui não se confunde com o ‘mundo da liberdade’, distintamente da visão antiga clássica. Na antiguidade eram livres justamente os que se dedicavam a experiência do ócio, na ótica moderna, a partir de Marx, criou-se a concepção que livres são os indivíduos que trabalham por um determinado tempo, possuindo tempo livre para realizar tarefas as quais se inclinam. Marx acreditava que se um indivíduo está no ócio, outros certamente trabalharão em seu lugar, o trabalho há sempre de existir. Claro que o pensador possui pelo menos duas visões de trabalho, uma positiva e outra negativa.

A negativa vê o trabalho como martírio, alienação, exploração e negação da liberdade humana, a positiva concebe o trabalho como instrumento para o desenvolvimento das capacidades físicas e espirituais do indivíduo, potencializando sua liberdade. Max não despreza o trabalho, pelo contrário, ele sustenta que, mesmo no ‘mundo da liberdade’, o homem precisa trabalhar, ainda que tais atividades sejam intelectuais, físicas e artísticas. Não é possível eliminar completamente o trabalho, pois se trata de uma categoria ontológica responsável pela manutenção e existência da condição humana. Ademais, interessante observar que Marx valoriza mais a ideia de *tempo livre* que a de *ócio*. Segundo ele, o tempo livre é superior àquele, pois não deve ser visto somente como tempo de ócio, mas também como um tempo especial a ser dedicado às atividades mais elevadas feitas pela sociedade, a exemplo das atividades intelectuais, científicas e criativas. Essas atividades

fortalecem o indivíduo, dando-lhe sabedoria e poder. Nas palavras do autor:

O tempo livre, que é tanto tempo de ócio quanto tempo para atividades mais elevadas, naturalmente transformou o seu possuidor em outro sujeito, e é inclusive como esse outro sujeito que ele então ingressa no processo de produção imediata. Esse processo é disciplina, no que se refere ao ser humano em formação, e ao mesmo tempo experiência prática, ciência experimental e ciência materialmente criativa e que se objetiva no que se refere ao ser humano já formado, em cujo cérebro existe o saber acumulado da sociedade (Marx, 2011, p. 594).

Marx, assim como muitos pensadores modernos, atribuía um valor profícuo ao trabalho, pois definia o trabalho como uma atividade criadora e emancipatória na qual o homem é capaz de superar sua animalidade ao ponto de se tornar livre. Ao refletir sobre a questão do trabalho nas sociedades modernas, Marx deixa explícito que não exalta nenhum tipo de trabalho escravo, servil, bem como aqueles que envolvem a dominação do trabalhador pela lógica do capital. A superação ocorre quando o sujeito consegue dominar os ímpetus da natureza em seu favor. Em linhas gerais, como vimos, ele defende a tese que o trabalho deve se circunscrever como uma atividade libertadora, por tratar-se de uma ação elaborada e guiada pela consciência, e não por força distinta.

Muitos outros pensadores modernos concordam que a sociedade pós-revolução industrial (sec. XIX) tem como um dos traços distintivos em relação às sociedades do passado, a valorização do trabalho e desvalorização da ociosidade. Além de Marx, podemos citar Paul Lafargue e Max Weber. Lafargue escreveu um conjunto de manifestos em defesa do direito do trabalhador, mais tarde tais escritos foram compilados e se transformaram na obra *O Direito à Preguiça* (1883). Nessa obra, o autor faz uma análise da sociedade da época, tecendo severas críticas a ideologia do trabalho vigente no sistema capitalista. Dentre outros aspectos, ele destaca a importância da redução da jornada de trabalho, bem como o direito

do trabalhador à preguiça. Na verdade, Lafargue (2000) reivindica que haja equilíbrio entre o tempo trabalhado e tempo livre, como forma de superação das explorações cometidas pelo capitalismo. Por isso, não podemos dizer que ele seja contrário ao trabalho. O tempo livre diz respeito exatamente ao direito à preguiça (esse foi o termo que ele designou), ou lazer; segundo ele, a vivência do tempo livre ou lazer não trazem prejuízos a produtividade, mas melhora a qualidade de vida do trabalhador e do próprio trabalho.

Com Weber temos uma visão um pouco diferente. Em contrapartida a ética das sociedades antigas, na ética protestante moderna, a qual Weber representa, há uma exaltação ao trabalho, este é visto como parte da essência humana ou uma *vocação* (Weber, 2004). Neste momento, não mais se vincula a ideia de que o trabalho seja uma obrigação, uma necessidade, ou peso para aqueles que nasceram desafortunados na vida. O desejo de não trabalhar passa a ser visto como pecado segundo as concepções protestantes, seria uma espécie de ausência de graça divina. Aí nasce a preguiça, uma das piores blasfêmias praticadas contra a ética cristã. Neste bojo, talvez, tenha surgido a ideia do ócio como apreço à preguiça. Para a ética protestante, a preguiça e a indolência são condenáveis, assim como a riqueza que faz o indivíduo cair nas tentações do prazer e do ócio. Segundo Weber (2004, p. 143) é execrável em termos morais “o descanso sobre a posse, o gozo da riqueza com sua consequência de ócio e prazer carnal”. A ética defendida por Weber santifica o trabalho e condena os prazeres e o ócio. Ademais, tende a aceitar o tempo livre apenas na medida em que ele é utilizado de forma ‘santa’, que não prejudique a saúde e a força de trabalho do indivíduo.

O trabalho teve seu domínio em toda estruturação social moderna, até que finalmente surgiu a concepção de *tempo livre* e *lazer*. O tempo livre visa a restauração da força de trabalho, se refere ao tempo no qual o indivíduo age, sem recorrer a uma necessidade externa; eis o sentido de ser *livre*. Neste caso, o sujeito pode realizar quaisquer ações, dependendo de sua consciência, em prol da

satisfação de sua vontade. Também nesse âmbito, o conceito *tempo livre* se aproxima do conceito de *ócio* e *lazer*. Note-se que os fenômenos *lazer* e *ócio* necessitam de um tempo livre para se realizarem, eles só existem em função deste último.

A ideia de tempo livre surgiu após a Revolução Industrial, com a luta da classe operária frente a exploração desenfreada do capitalismo; destarte, foi nesse ínterim que trabalhadores conquistaram um tempo próprio para seu descanso ou reposição de forças. O tempo livre demarca a separação de dois momentos espaço-temporais na vida do homem ou divisão na unidade do tempo: há um, no qual ele se dedica inteiramente ao trabalho e outro voltado a realização de outras atividades. Segundo Camargo (1989), o tempo livre foi alcançado historicamente, levando-se em conta a jornada de trabalho excessiva da classe operária da época; eles defendiam que a vivência do tempo livre interferiria no desenvolvimento pessoal e social dos indivíduos.

Não há como negar que a concepção de ‘tempo livre’ sempre existiu, entre os gregos antigos inclusive, porém, a referida designação só adquiriu relevância a partir da modernidade, com a centralização da categoria ‘trabalho’ na vida humana. Na verdade, a concepção de um tempo livre independente do trabalho remete-nos a uma ideia negativa deste último, isto é, por essa perspectiva o labor aparece como um fardo.

É importante que compreendamos que a concepção de *tempo livre* é importante para nossa discussão, pois, ela se assemelha a noção de *ócio* dos antigos (na antiguidade o *ócio* se opõe ao trabalho, assim como ocorre com a ideia de tempo livre na era moderna), ainda que com algumas distinções: diferente da prática do *ócio* dos antigos, o tempo livre vivido pelos modernos parece considerar irrelevante a tarefa do autoconhecimento. Além disso, é da ideia de liberação do tempo de trabalho que deriva a concepção de tempo livre. Por essa consideração, depreende-se que não há no trabalho o exercício da liberdade; a liberdade estaria sujeita a limitação

produzida pela alienação imposta pelo sistema de produção capitalista.

O tempo livre, a partir de seu viés de liberalidade, dá um passo além e faz emergir outra relevante concepção para a vida moderna, a ideia de *lazer*. A princípio, o termo *ócio* se aproxima do termo *lazer* se considerarmos a raiz etimológica deste último. Segundo Marinho, a palavra *lazer* vem do latim *licere*, significando “licença”, “permissão”, “ser lícito”. Tal termo foi utilizado inicialmente pela sociedade romana para se referir ao tempo disponível entre a realização de uma atividade e outra; tratava-se de uma espécie de direito concedido aos escravos que durante o período dedicado ao chamado *lazer*, tinham a oportunidade de ocupar-se em outras tarefas, que não o trabalho. O ócio, como já foi visto, era mais que uma mera licença do trabalho produtivo, ele tinha como pressuposto substancial, a formação do caráter, o aprimoramento das virtudes. Dumazedier (2008, p.236) afirma que o “*lazer* não é a ociosidade, pois que ele supõe, antes de mais nada, a presença do trabalho profissional, ao passo que a ociosidade supõe em primeiro lugar a negação deste”. Essa visão se mantém até os dias presentes, pois o ócio ainda é visto como contemplação, já o *lazer* se relacionaria mais à atividade, embora ambos sejam possibilidades de tempo livre. Ainda fica claro que o *lazer* pressupõe o trabalho e vice-versa, o indivíduo não evoca o primeiro sem a existência do segundo. Dumazedier também acrescenta que o *lazer* se refere as ocupações às quais o sujeito entrega-se livremente, seja para repouso ou para diversão, é, portanto, sinônimo de prazer e liberação. Interessa apenas que tais ações sejam distintas das obrigações profissionais; o *lazer* tem essa característica, se contrapor às obrigações (trabalho, estudos, afazeres domésticos, etc.).

O *lazer* se alicerça na existência de um tempo livre; entende-se que ele é desfrutado autonomamente pelos trabalhadores a partir de suas condições socioeconômicas e valores sociais. O que percebemos atualmente, porém, é que o trabalho e o *lazer* (tempo livre) sincronizam-se em torno de um único objetivo: ambos

subsistem em função do consumismo potencializado pela cultura de massa e globalização.

Considerações Finais

Diante toda essa conjuntura, algumas conclusões se fazem plausíveis: a) contemporaneamente, raras vezes conseguimos imaginar que o trabalho, dado suas circunstâncias ainda de exploração e subalternidade do indivíduo, favoreça o desenvolvimento de nossas capacidades físicas e intelectivas, b) por outro lado, tendemos a enquadrar o ócio, o tempo livre e o lazer como tempos vazios, relativos ao agir não produtivo, o que nos impulsiona a justificar o tempo dedicado ao não trabalho como destinado a contemplação da mera preguiça. Sobre o primeiro, talvez tenhamos uma alternativa, sobretudo, se levarmos em conta que existem formas de trabalho criativas e prazerosas, especificamente àquelas que propiciam a liberdade do homem, como defendia Marx. O argumento que sustentamos respalda-se à medida que apontamos o caráter positivo trabalho. Ressaltemos que essa concepção nem sempre foi assim. No passado tínhamos uma representação negativa do conceito de trabalho, contudo, no desenrolar do percurso histórico, como vimos, essa significação foi se transformando progressivamente. Aos poucos as sociedades deixaram de lado a ideia que o trabalho apenas aprisiona o homem, concedendo-lhe então um outro valor. A respeito o significado do ócio, tempo livre e lazer, uma saída possível seria considerarmos que todos eles pertencem, em certo sentido, ao campo das experiências subjetivas, as quais concedem sentido a existência do sujeito, portanto, não são vazios. Dessa forma, tanto o “reino do trabalho”, pautado nos princípios de liberdade, criação e autonomia, e o reino do “tempo livre” (os quais incluem o lazer e ócio), alicerçado na otimização do tempo, no autodesenvolvimento e na realização do sujeito, podem entrar em harmonia.

Referências

- ARISTÓTELES. **Política**. Lisboa: Vega, 1998.
- BATTAGLIA, F. **Filosofia del lavoro**. Bologna: Zuffi, 1951.
- CAMARGO, L. O. L. **O que é lazer**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- DE MASI, D. **O futuro do trabalho**: Fadiga e ócio na sociedade pós-industrial. Trad. Yadyr A. Figueiredo. Brasília, Rio de Janeiro: UnB. J. Olympio, 2001.
- DUMAZEDIER, J. **Lazer e Cultura Popular**. Trad. Maria de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. **Sociologia Empírica do Lazer**. Trad. Sílvia Mazza e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- GRIFFIN, M. **Seneca, a Philosopher in Politics**. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- HUBERMAN, L. **História da riqueza do homem**. Tradução de Valtensir Dutra. 20. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- HUMMEL, C. “Aristote et l’ éducation”, in SINACEUR, M. **Aristote Aujourd’hui**. Paris, Éderès, 1988.
- IRWIN, T. **Plato’s ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- JÚNIOR, H. F. **A Idade Média**: nascimento do Ocidente. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- LAFARGUE, P. **O direito à preguiça**. 2. ed. São Paulo: Hucitec/UNESP, 2000.
- LE GOFF, J. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão et al. Campinas: UNICAMP, 2003.
- LIMA SILVA, Tiago. **Buscando o Lazer do Homem**: alternativa necessária para uma boa qualidade de vida. Etur@, Ago. 2005.
- MARINHO, I. P. **Raízes etimológica, histórica e jurídica do lazer**. Brasília, DF: Empresa Gráfica e Jornalística Horizonte, 1979.

MARX, KARL. **Manuscritos Econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. Crítica da Filosofia do direito de Hegel - Introdução. In: MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857 – 1859: esboços da crítica da economia política. Boitempo: Rio de Janeiro, 2011.

OFFE, Claus. **Trabalho e Sociedade**. Problemas e perspectivas para o futuro da sociedade do trabalho. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

PLATÃO. **A república**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RANIERI, Jesus. **A Câmara Escura**: alienação e estranhamento em Marx. São Paulo: Boitempo. 2001.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche**. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SÊNECA, L. A. **Cartas a Lucílio**. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

_____. **Sobre a brevidade da vida**. São Paulo, Nova Alexandria, 1996.

_____. **Sobre a Tranquilidade da Alma; Sobre o Ócio**. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

SENNETT, R. **Carne e Pedra**. Trad. Marcos Aarão Reis. 2a. Ed. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2010.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

Preguiça de Filosofia

Ronie Aleksandro Teles da Silveira

1. Filosofia da Preguiça

A maioria dos textos que produzimos para esse livro faz parte de uma linha de trabalho que podemos denominar com alguma generalidade de *filosofia da preguiça*. Seu ponto de vista predominante é, de uma maneira ou outra, propor-se a uma análise filosófica sobre a aversão brasileira ao trabalho. A estrutura básica desses estudos consiste em uma tentativa de aproximar-se da preguiça a partir de um ponto de vista filosófico. É evidente que isso possui alguns méritos, especialmente aqueles ligados ao espírito de aventura da atividade filosófica.

Esse espírito de aventura diz respeito ao fato de que a empreitada de uma filosofia da preguiça implica em avançar para além das fronteiras desse tipo de trabalho intelectual no Brasil. Com efeito, essa tentativa pressupõe a disposição de mover as margens do exercício da filosofia em direção ao que nos é próximo. Afinal, se trata de incluir nos interesses da filosofia um dos componentes do ambiente cultural brasileiro. Curiosamente, a aventura aqui diz respeito não a um movimento em direção ao que é distante e desconhecido e sim em direção ao que é próximo, mas que tem permanecido intocado: o próprio país. Enfim, se trata de uma aventura em direção à proximidade, que tenta fazer a filosofia acercar-se do que temos sido e avançar suas fronteiras em direção ao Brasil.

Nesse sentido, creio que uma filosofia da preguiça é bem-vinda, com a devida ressalva da modéstia a que se obriga um dos autores deste livro. Não é desprezível a tentativa de tentar desalienar a filosofia de sua prática convencional, marcada pelo predomínio temático de matriz europeia. Essa última é exercida de costas para o Brasil e tem como tema fundamental a história da filosofia produzida na Europa e suas implicações ou mesmo aqueles aborrecedores estudos de conceitos propostos por filósofos europeus..

A despeito dessas características de uma filosofia da preguiça, que me parecem vistudes, também é verdade que essa tentativa de conduzir a filosofia a se tornar uma prática dotada de pertinência cultural possui algumas limitações. Tratarei de alguns de seus problemas nesse capítulo. Entenda o leitor que se trata de uma autocrítica com relação à filosofia da preguiça.

2.O que fazer com os fragmentos?

A desalienação da filosofia tradicional com respeito à cultura brasileira não se realiza como resposta a uma dificuldade apresentada por parte dessa última. Ou seja, a disposição para colocar em prática uma filosofia pertinente ao seu entorno pode até ser um assunto relevante para a filosofia, mas seguramente não o é para a cultura brasileira. Digo isso porque essa última não demanda uma filosofia que seja capaz de resolver problemas que ela mesma deixe pendentes (SILVEIRA, 2017). Ao contrário da filosofia tradicional de matriz europeia que desempenha uma função específica, cunhada pela sua cultura originária, a filosofia brasileira não pode ser exercida dessa forma. Isto é, não há nenhuma necessidade cultural que torne a filosofia brasileira uma atividade dotada de sentido relevante e à qual ela venha a se propor como desfecho ou consequência natural.

Embora isso seja uma afirmação que pode soar um pouco chocante do ponto de vista filosófico convencional, não deve nos

espantar o fato de que se pode viver muito bem sem filosofia e que ela não possua qualquer função digna de nota em determinados contextos. Com isso não quero dizer que os tolos podem viver bem sem filosofia porque afinal são tolos e, como tais, desconhecem a importância do que é importante. Me refiro, isso sim, a situações existenciais em que a filosofia pode não ser importante. Há várias formas de vida ou culturas que possuem hierarquias de valores e que qualificam diferentemente suas práticas relevantes – e das quais a filosofia está excluída. Com base em critérios distintos acerca do que é e do que não é importante pode ser que a atividade intelectual filosófica, como a entendemos no ocidente, não faça sentido em determinados contextos de vida.

O fato de termos a filosofia em alta conta no ocidente se deve a uma situação muito específica. A função superior que se vincula a ela é oriunda de um conjunto de problemas preexistentes, para os quais ela foi proposta como uma solução. Se trata, portanto, de uma solução necessária e desejada no mais alto grau. Não ocorre, portanto, que a filosofia possui algum tipo de valor especial por si mesma e sim de que ela seja objeto de grande consideração *na medida em que responde a uma demanda cultural específica* (LIMA VAZ, 1981). Sem tal entorno cultural que estipula sua função e necessidade, que a solicita como um exercício intelectual particular, a prática filosófica pode não apenas não ser dotada de importância como ainda mostrar-se como totalmente desnecessária.

No caso do Brasil, parece-me que a necessidade de uma filosofia ajustada a nossas circunstâncias não é uma demanda cultural efetivamente existente. Isto é, ela não vem ao encontro de necessidades preexistentes no ambiente. Assim, se pode notar que ela não realiza uma função requerida por nenhuma outra parte da cultura nem atende a outro tipo de demanda que não aquela emitida pela própria comunidade de seus praticantes. Nesse sentido, uma filosofia da preguiça é somente uma necessidade sentida por alguns filósofos que julgam aquele trabalho convencional de base europeia

pouco atraente. Entre esses filósofos encontram-se certamente os autores desse livro.

Embora se trate de um assunto cuja demonstração extrapola as pretensões desse texto, inclusive por questões de tamanho, o fato é que a filosofia não é uma prática articulada organicamente com o restante do Brasil. Essa situação certamente possui razões históricas. Como várias outras atividades – inclusive aquelas que são específicas do Estado nacional – a filosofia foi transposta para os trópicos por força dos processos coloniais sem que houvesse uma demanda interna para sua instalação (SILVEIRA, 2018).

O quadro geral que se obtém em função dessa situação é o de uma cultura fragmentada. Isso na medida em que um elemento não responde aos demais ou não o complementa, mas encontra-se justaposto a eles. A convivência de distintas lógicas, dotadas de diferentes extensões de validade e de hegemonia relativa, é típica dessa situação fragmentária que caracteriza a cultura brasileira e a latino-americana (SILVEIRA, 2017).

Aquele provérbio de diz que *o Brasil não é para principiantes* possui nessa fragmentação sua razão de ser. Todas as tentativas de generalizações que tentam oferecer um panorama geral do país caem no excesso de simplificação. Afinal, diante de um complexo de princípios fragmentados, em que cada parte segue sua própria lógica, não é mesmo possível uma explicação exaustiva capaz de resumir o país. Em geral, os desavisados caem na tentação de identificar o que é problemático no Brasil em função de suporem sua racionalidade. Sendo sempre mais complexo que essas tentativas racionalizantes, o país debocha da incompletude dos esquemas explicativos e se esvai entre os dedos desse tipo de pretensão. Sua exuberância não é meramente ilustrativa, mas um desafio constante a qualquer proposição de submetê-lo à razão. Observe que não se trate de que o Brasil seja irracional. O problema é que ele é multirracional.

Desnecessário enfatizar que é essa fragmentação que causa nos observadores aquela sensação de que o país está sempre na

iminência da anarquia, de que não pode ser administrado e nem é passível de alguma previsibilidade. Dessa sensação de falta de controle com respeito ao ambiente é que se alimentam todos os projetos recoloniais de imposição da racionalidade, da modernidade etc. Ela alimenta todas aquelas formas antigas e atuais de sanha pelo predomínio da ordem, invariavelmente executadas por meio da força. O país acena constantemente com a possibilidade do caos. Ou, em outras palavras, ele solicita constantemente a intervenção integradora da força bruta. A despeito disso, tem persistido o estado geral de fragmentação.

Com isso, se pode ver que a tentativa de elaborar uma filosofia da preguiça é um assunto que pode interessar no máximo aos próprios filósofos, mas pouco aos demais seres humanos brasileiros - que preservam algo de sua sanidade não praticando essa atividade. Trata-se de algo relevante para o fragmento filosófico do país. Melhor dizendo, para parte do fragmento filosófico.

Como disse antes, se trata de uma atividade que possui alguns méritos, na medida em que força as fronteiras da filosofia para dentro do país, numa espécie de invasão de nosso próprio território. Porém, esse tipo de demanda ainda é um assunto típico de parte da própria comunidade filosófica e de suas necessidades internas e pouco nos diz sobre as demandas próprias da cultura brasileira.

Nesse sentido, a prática da filosofia em um ambiente fraturado constitui-se como um movimento que só pode se realizar em contracorrente. De fato, sendo a filosofia uma prática iminentemente racionalizante, ela tende à unificação do ambiente e ao seu ordenamento sob princípios. Se trata de uma atividade naturalmente comprometida com a hierarquização capaz de fornecer estratégias integradoras. Com efeito, em função de sua inspiração europeia, ela tende a produzir uma estrutura integrada e, portanto, a combater a fragmentação que é típica da cultura brasileira.

Assim, a despeito dessa situação quase heroica de uma filosofia que luta para entrar na posse de sua própria cultura e

eliminar sua condição de exílio, me parece que há uma grande limitação no seu exercício no contexto brasileiro. Essa limitação diz respeito ao fato de que ela se constitui ainda como uma atividade marcada pelas necessidades integradoras endógenas da filosofia de matriz europeia e não pelas circunstâncias fragmentárias efetivamente culturais. Ou seja, ela ainda parece uma atividade comprometida com o modo de operar típico da filosofia europeia que, por definição, não se mostra capaz de se tornar pertinente com respeito ao Brasil. Então, mesmo quando se ensaia uma filosofia da preguiça, ainda assim respondemos mais à filosofia que à própria preguiça. Ou, com outras palavras, uma filosofia brasileira ainda diz mais sobre a filosofia do que sobre o Brasil.

Talvez seja demasiado exigir uma atitude orgânica por parte da filosofia que se pratica no Brasil, uma vez que o ambiente é fragmentado. Nesse caso, parece que ela deveria alinhar-se a tal situação, contrariando o impulso de sua congênere europeia. O problema é que nesse caso não parece haver uma função para ela compatível com o ambiente brasileiro. Pelo menos não uma função que seja semelhante àquela em que se empenha a filosofia de matriz europeia. A questão aqui é saber que tipo de objetivo deveria perseguir uma filosofia pertinente ao ambiente brasileiro. Não se trata de algo simples na medida em que se trata de articular a filosofia à fragmentação, contrariando seu pendor histórico herdado da Europa em direção à integração.

Uma alternativa a esse alinhamento com o nosso contexto cultural diria respeito à disposição da filosofia em permanecer praticada nos moldes de sua matriz europeia. Nesse caso, ela deveria ignorar solenemente as necessidades culturais em que se encontra imersa e deixar de lado o propósito de abrasileirar-se. Porém, quando assumimos que ela não necessita colocar-se a serviço de linhas de força culturais, também a legitimamos como uma prática destituída de relevância para além dos seus limites corporativistas. De fato, sendo válido um exercício filosófico desvinculado de necessidades culturais, só podem se impor aquelas que são internas

e imediatas. Assim, qualquer coisa se poderia fazer em filosofia, desde que atendesse ao interesse dos filósofos que a praticam e somente eles deveriam dizer algo sobre ela. Isso significa afirmar que a filosofia é algo que interessa somente aos filósofos. Para mim, isso também quer dizer que a filosofia é uma coisa muito chata.

Afinal, nesse caso os praticantes da filosofia só deveriam prestar conta aos membros de sua própria comunidade sem levar em consideração qualquer outro tipo de preocupação ou de interesse. No interior dessa situação, a tendência é mesmo que a irrelevância da filosofia se converta em uma regra de ação perfeitamente ajustada e legítima – do único ponto de vista válido aqui: aquele que é interno à comunidade de filósofos. É exatamente por esses lados que se movimenta uma prática filosófica ocupada com o *rigor* ou com o *cuidado* de seus procedimentos: características que dizem respeito somente a especialistas – a um pequeno número, por certo.

Se a filosofia não se constitui como um diálogo com o ambiente cultural, ela se converte apenas em um monólogo consigo mesma, em uma prática guiada por suas necessidades internas. Ela se torna um sistema hermeticamente fechado e blindado contra influências exteriores, um exercício de rebuscamento e redundância de energia.

Parece pouco ambicioso e extremamente restritivo que os filósofos se ajustem a esse ambiente fragmentário da cultura brasileira dessa última maneira, acomodando-se ao cultivo de temas irrelevantes para o restante do país, fechando-se sobre si mesmo como se a filosofia pudesse ser praticada no interior de uma concha. Mesmo que haja uma justificativa cultural para isso, advinda da situação fragmentária, parece-me excessivamente covarde adotar um comportamento tão ajustado ao ambiente, tão reprodutor de sua lógica dominante – principalmente quando se pretende agir assim para contrariar a lógica da fragmentação.

Na prática essa alternativa envolveria em converter a filosofia em um mero ofício remunerado, em algo que se faz em função do

retorno financeiro obtido por meio do esforço realizado e nada mais. Além do óbvia indignidade se submeter-se à chantagem por dinheiro – o que chamamos de *trabalho remunerado* em linguagem convencional – não me parece que isso justifique a prática filosófica. Afinal, tudo o mais que for remunerado também poderia ser justificado pelo mesmo processo.

É em função desses elementos que uma filosofia da preguiça parece expressar, a despeito de seus méritos inegáveis, limitações muito grandes. Essas limitações dizem respeito à maneira como a filosofia responde (ou deixa de responder) ao ambiente cultural mais amplo em que encontra-se inserida.

3. Filosofia e colonização

O que se intenta com uma filosofia da preguiça é uma aproximação com relação à cultura brasileira, tomando um de seus temas como objeto de investigação. Afinal, a preguiça possui relevância teórica - em função de sua presença na produção cultural brasileira - e também prática - em função de se constituir como uma prática usual. Mais correto seria dizer que a preguiça é largamente inutilizada, já que se trata de um tipo de comportamento cujo conteúdo tende a nada. Isto é, se trata de uma ação que consiste em nada fazer. Por isso, não parece correto designá-la como uma prática, mas antes como uma negação de toda prática. Afinal, o preguiçoso é um mestre na arte de não agir.

Porém, a questão que me parece digna de nota aqui é que a tentativa de aproximação com relação à preguiça na grande maioria das vezes se faz de dentro do conforto das categorias filosóficas. De fato, o que se realiza nas *análises filosóficas da preguiça* ainda são análises *filosóficas*. E numa abordagem filosófica o que se pretende é trazer a si o objeto de análise, *abordá-lo* de acordo com aquilo que já sabemos ou, mais literalmente, colocá-lo no nosso próprio barco. Se trata, então, de fazer embarcar a preguiça no barco da filosofia.

Mesmo quando afirmamos total ignorância sobre um assunto estamos lançando mão de um método de aproximação. Não podemos ocultar a obviedade de que a ignorância é um tipo de procedimento largamente adotado na filosofia. Desde a afirmação de Sócrates de que nada sabia até o gênio maligno cartesiano que tudo fazia para enganar, a filosofia cultiva a ignorância como um tipo de dispositivo que a tornaria apta a melhor compreender seja o que for. Então, não devemos cair no conto do vigário filosófico de que o exercício da filosofia consiste somente em adotar uma situação inicial em que nada se sabe. A verdade é que para nada saber se requer um longo cultivo da ignorância, um preparo extremamente árduo de ceticismo. Os filósofos são mestres supremos nessa arte especialmente ilusória de serem ignorantes: eles não sabem como ninguém!

Retornando ao nosso ponto principal, nota-se que faz parte do treinamento dos filósofos não se deterem em situações de conforto, por mais agradáveis que elas possam se mostrar. Somos uns tipos bastante masoquistas que inventam demônios e gênios do mal para nos espicaçar de dúvidas e nos ferrear de ignorância. Em função dessa prática largamente utilizada de desassossego constante é que se torna necessário submeter à inspeção o barco com o qual abordamos a preguiça.

Se a abordamos com alguns pressupostos, parece correto saber em que eles consistem e para onde orientam a tomada de rumo. Afinal, qual é o sentido de abordar a preguiça com os instrumentos da filosofia? Haveria efetivamente algum benefício em se proceder dessa maneira – que vai desde a filosofia em direção à preguiça, preservando-se a integralidade do modo filosófico de pensar – incluída aqui mesmo aquela declaração de ignorância preliminar?

A sugestão que estou propondo é que por meio de uma abordagem filosófica da preguiça não estamos efetivamente promovendo um diálogo entre a filosofia e a cultura brasileira. Afinal, ainda se trata de uma abordagem *filosófica*. Pode ser que por

meio dela estejamos apenas encenando um diálogo imaginário, enquanto promovemos a extrapolação da filosofia para outras dimensões, sem abrir mão de nada que seja efetivamente significativo. Ou seja, pode estar ocorrendo que nesse exercício de estender a filosofia em direção à cultura brasileira estejamos somente levando adiante um novo tipo de colonização, talvez uma espécie de colonização filosófica da cultura brasileira.

O motivo de nos movermos na direção à preguiça e, portanto, da cultura brasileira tem de ser um motivo relevante – para sairmos do cultivo de uma atividade que só presta contas a si mesma. Se não formos capazes de indicar essa relevância, o que estaremos realizando não passa de uma mera extensão filosófica a novos domínios, como se se tratasse de um intento para levar a filosofia onde ela nunca esteve antes – no nosso caso particular, ao Brasil. Porém, temos que considerar se levá-la até lá significa conduzi-la, tal e qual ela já existe, a uma nova fronteira. É inegável que essa mera extensão do domínio filosófico a uma nova realidade é demasiado semelhante a um processo colonial.

E isso, por si só, deve soar um alarme da parte de filósofos de países colonizados – como é o caso do Brasil. A possibilidade de mimetizar o colonizador é uma espécie de fantasma que assombra continuamente todos os intelectuais das ex-colônias. Replicar os velhos procedimentos do velho poder colonial metropolitano não apenas parece um sintoma psíquico de importância considerável, como implica em uma condição existencial avessa à história. Afinal, se trata aqui de replicar antigas práticas como se elas fossem capazes de resistir inclusive a nossos esforços consciente de superá-las. Nesse caso, isso se converteria em uma espécie de retorno do reprimido ou de regresso do colonizador que vive em todo colonizado.

Por aí vemos que não parece nada promissor identificar a prática da filosofia com ações cujo sentido seja estender domínios já usuais ou meramente ampliar os limites dessa atividade sobre novos objetos, como uma espécie de conquista de novos territórios ainda

filosoficamente inabitados. Esse conjunto de disposições possui demasiado odor colonial para não desenvolvermos uma aversão por essa direção do trabalho filosófico.

Hegel (1992) chamou a atenção para a falta de sentido contida no uso do *método*. Isso na medida em que seu emprego parece consistir em mergulhar vários objetos dentro de um mesmo líquido. Ou seja, submeter coisas distintas a um mesmo tipo de tratamento teórico. Essa simplificação estupidificadora, que muitos chamam de *racionalidade*, tem mesmo uma tendência para a monotonia e para a uniformidade em função dos procedimentos universalistas que adota. O método é um recurso de subordinar a diversidade sob uma forma homogênea.

A partir de uma preocupação empírica, Wells (1995) também chamou a atenção para as distorções homogeneizadoras que são a prática convencional da razão e, especialmente, da razão científica. Essas modalidades de extensão metodológica soam exatamente como aquela tentativa de conduzir a filosofia até as margens da preguiça, sem que isso signifique efetivamente uma *compreensão* dessa última – e sim uma mera extensão da primeira. Se trataria de algo como a utilização do método filosófico aplicado à preguiça.

Podemos identificar aqui dois graves problemas ligados à tentativa de conduzir a filosofia até a cultura brasileira: por um lado, podemos estar replicando procedimentos coloniais e, por outro, podemos estar incidindo em um tipo de prática destinada à repetição e à monotonia com relação a verdades que já se mostraram consolidadas. Isto é, tendemos ao comportamento redundante.

Mas não precisamos generalizar as práticas extensivas da racionalidade para nos darmos conta das limitações óbvias das tentativas de filosofar sobre a preguiça. Afinal, como afirmei antes, nesse caso ainda se trata de *filosofar sobre* algo. Ou seja, o que se faz é colocar-se em condições de pensar algo, de sopesá-lo de acordo com as categorias de que já dispomos, de ajuizarmos com base em critérios e hierarquias que conhecemos. Isso de tal forma que ao

final possamos afirmar *algo de filosoficamente relevante sobre a preguiça*.

Observe como tudo isso consiste, em última instância, em conduzir a filosofia até um outro objeto, agora convertido em suporte que recebe essa nova maneira de pensá-lo. O que se obtém com esse movimento de extensão filosófico não é um novo modo de pensar ou algo que tenha sido gestado por meio desse contato. O resultado é que o velho sistema de categorias se sobrepôs e demonstrou seu poder e força também sobre esse novo domínio. Se tivesse ocorrido uma *compreensão* efetiva da preguiça, então uma nova maneira de pensar teria que ter surgido dessa relação, na mesma medida em que nela se trata fundamentalmente da presença de um *outro* objeto.

Parece razoável afirmar, então, que o resultado que se pode esperar, dentro desse espírito colonial e monótono, consiste no efeito de nossas categorias filosóficas sobre a preguiça – na medida em que se trata de mergulhá-la naquelas. Na grande maioria das vezes, uma aproximação filosófica da cultura é realizada justamente no sentido de promover a extensão de categorias usuais a novas dimensões antes inexploradas. Por meio dessa atividade se afirma implicitamente a validade inquestionável da perspectiva filosófica e de sua ambição em colocar-se *sobre* a cultura. Não só se pressupõe que a filosofia está dotada dos elementos necessários para produzir uma abordagem relevante da cultura como também que ela possui o direito de estender-se sobre aquela, de apresentar-se como uma filosofia da preguiça.

Embora isso seja algo convencional e uma atitude explicitamente corporativa – que os filósofos ajam como filósofos – ela não parece fazer muito sentido quando consideramos que o propósito que se visa por meio de uma filosofia da preguiça é promover um *diálogo* com o ambiente cultural ou em fomentar uma filosofia articulada a seu entorno. Com efeito, se se trata de promover a pertinência cultural da filosofia, o exercício padrão da atividade intelectual a ser implementada não pode ser o de estender

a filosofia a novos domínios. Uma prática marcada pela afirmação de seus próprios pressupostos e por uma disposição *metodológica* não pode ser utilizada quando o que se pretende é entabular *relações* com a cultura.

Em último caso, temos que começar a cogitar no motivo pelo qual os filósofos devem continuar a pensar como filósofos se seu objetivo é efetivamente estabelecer um diálogo com o que quer que seja. Em outras palavras, temos que nos perguntar se uma análise filosófica da cultura faz sentido se o que se pretende é estabelecer uma compreensão de algo ainda não conhecido. Isso porque uma abordagem filosófica da cultura só parece levar a filosofia até esse novo domínio, mas não parece capaz de conduzir a cultura até a filosofia.

Aliás, talvez nem disso se trate porque, do ponto de vista metodológico de uma filosofia da preguiça, sequer sabemos se a preguiça tem interesse em acercar-se da filosofia. Sendo a preguiça uma não ação, para que ela necessita de filosofia – logo ela que de nada parece necessitar? O que é necessário destacar aqui é a reciprocidade do movimento que se encontra implícito na iniciativa de fazer a filosofia acercar-se da cultura efetivamente. Não se trata somente de que a filosofia faça embarcar em si mesma a cultura, mas também que essa faça a filosofia embarcar em si.

Não podemos pretender que uma análise filosófica da cultura faça sentido apenas baseados em que, afinal de contas, é assim que os filósofos pensam – porque eles são filósofos. E se eles são filósofos, então têm de pensar o que quer que seja com as categorias da filosofia. E enquanto pensam assim, sendo filósofos, estão comodamente sentados sobre suas poltronas, sobre seu mundo filosófico já sedimentado, sobre seu universo autorreferente e sem dissonâncias.

Isso simplesmente não condiz com o intento de estabelecer um diálogo com a cultura. Se for mesmo assim, então parece razoável pensar que os filósofos dificilmente se colocarão em uma atitude de diálogo efetivo. Afinal, para isso, eles têm de deixar de ser

filósofos – e se tornarem outra coisa. No nosso caso específico, se trata de que o diálogo só pode começar quando os filósofos se tornassem preguiçosos e deixarem de ser filósofos na medida em que isso se diferenciar de uma mera filosofia da preguiça. Somente assim, por meio dessa conversão àquilo que desejam abordar é que os filósofos estariam em condições de estabelecer um diálogo – não mais como filósofos, certamente. Sem isso, sua prática intelectual não deixará de ser orientada pela vontade de domínio, pelo uso sistemático do método e pelo impulso colonial. Só poderá haver diálogo quando os filósofos correrem o risco de deixarem de ser filósofos.

A questão central aqui é que qualquer um pode eleger sua própria poltrona confortável, suas categorias prediletas, seu melhor mundo estruturado com suas hierarquias predefinidas e, a partir daí, propor-se a levar adiante sua interpretação do mundo. Esse tipo de perspectivismo parece querer dizer que jamais estaremos em condições de promover um relação interpretativa realmente democrática com outros, porque tudo o que somos capazes de realizar é somente a reafirmação de nossa própria maneira de ser enquanto nos acercamos dos outros, a partir de nossos próprios pressupostos.

Nesse caso, isso significa que por mais que nos aproximemos da cultura brasileira, ainda se trata de uma aproximação filosófica com respeito a ela. E isso seria tudo o que se pode fazer nesse caso, já que um diálogo é impossível. Ou seja, se trata de uma aproximação realizada com todas as ressalvas de segurança com respeito ao nosso modo de pensar preexistente. Essa última se faz de dentro do modo padrão de operação confortável da filosofia. Porém, isso certamente não consiste em uma interlocução, mas em uma mera reafirmação do *status quo* filosófico. Essa situação deve soar especialmente constrangedora para os filósofos, os especialistas em enfrentarem todo tipo de *status quo*.

Da mesma forma que um filósofo pensa a cultura de dentro de suas categorias prediletas, também um louco que diz ser

Napoleão pode confortavelmente sentar-se em sua poltrona napoleônica comandando exércitos disciplinados através da Europa, segundo sua própria maneira de interpretar as coisas. Nesse caso, não haveria muito sentido em intentar uma abordagem filosófica da cultura, já que ela não passaria de uma modalidade particular de tautologia efetuada a partir da comodidade padrão desse tipo de trabalho intelectual.

Toda interpretação consistiria em um exercício tautológico e com ele apenas se replicaria aquele motivo colonial de impor velhas categorias a novos domínios. Em último caso, tudo redundaria em relações de força, da capacidade de fazer valer suas próprias categorias não apenas sobre novos domínios, mas também sobre outras interpretações concorrentes. Desde que Napoleão seja seguido por um grande exército, nada mais importa.

Claro que ao lado da filosofia que intenta analisar a cultura brasileira há um apoio institucional e coletivo – coisa de que nosso Napoleão não dispõe, graças à flagrante injustiça dos especialistas psiquiátricos. Esse apoio afirma que sim, se pode tentar uma aproximação filosófica da cultura brasileira porque isso se pode fazer. Se podem elaborar projetos de pesquisa, se podem publicar textos sobre isso etc porque se está autorizado a fazê-lo. Essa atividade é referendada por uma instância coletiva que garante que tudo isso faz sentido. É isso o que nos diz Kuhn (1997) quando analisa a prática científica: que sua validade depende de um aporte coletivo de legitimidade e não de algum privilégio epistemológico de suas práticas.

Assim, a diferença entre o sistema de valores do nosso Napoleão e de uma abordagem filosófica da cultura seria somente o respaldo coletivo e institucional que adere à segunda. A diferença nesse caso é o da capacidade de obter ou não apoio dos demais, mas nada aqui encontra-se ligado a uma virtude especial com relação à verdade. Nada haveria nos procedimentos coloniais que nos permitisse diferenciar a modalidade individual da loucura da modalidade coletiva da produção do conhecimento.

Mas, ainda como filósofos, não devemos nos fiar muito nessa suposta diferença. Afinal, se nos guiássemos decididamente por esse tipo de critério, sequer haveria um motivo plausível para tentar aquela pequena aventura de uma análise filosófica da cultura – a que me referi no início. Afinal, há um acordo coletivo bastante consolidado de que a filosofia é uma prática orientada fundamentalmente para o diálogo com a filosofia e sua história – pelo menos no Brasil (PEREIRA, 1999).

Então, se o propósito é referendar uma atividade filosófica ratificada coletivamente, o melhor é seguir na trilha do trabalho que se realiza de costas para o Brasil e cultivá-la como uma flor de estufa (SILVEIRA, 2016). Se o critério é seguir a linha predominante porque ela é predominante, então o que não faz sentido é tentar uma filosofia capaz de se mostrar pertinente com relação à cultura em que está inserida, porque essa não é a linha de pensamento predominante entre nós.

Sabemos que a filosofia se caracteriza justamente por mostrar-se capaz de anular ou suspender o valor das convenções estabelecidas. Não fosse por isso, ela não teria nenhum sentido próprio, uma vez que em geral se caracteriza por adotar uma linha de pensamento alternativo ao que se encontra estabelecido. Se há uma definição válida de filosofia ela deve envolver a possibilidade de pensar contra os modos hegemônicos e coletivamente referendados.

Tendo enveredado pela trilha do desconforto, que faz parte da atividade filosófica, não faz sentido tentar recuar para a comodidade de velhas poltronas conhecidas. Praticar uma filosofia da comodidade é uma contradição em termos e o máximo que se pode dizer dessa possibilidade é que não se trata ainda de filosofia propriamente dita. Então a pergunta que devemos nos colocar agora é a seguinte: como poderíamos conduzir uma filosofia da preguiça destituída de ímpetos coloniais?

4.O outro da filosofia

O problema que se coloca a partir dessa situação é o da possibilidade de que a filosofia venha a se deparar com um outro efetivo. Esse outro efetivo é aquele que pode colocar-se como algo que exige reconhecimento por parte da filosofia em função de sua especificidade. Sua presença possibilita que se pratique uma filosofia que não seja somente uma extensão de si a novos domínios, nem que apenas faça concessão de que o outro se apresente como efetivamente outro. Se trata, portanto, de que a filosofia corra o risco de deixar de ser praticada como o é agora em função das exigências interpostas por um objeto. Um que seja capaz de lhe impor algo, justamente em função de ser algo.

Não pode haver filosofia pertinente a uma dada situação que não seja capaz de modular sua forma de proceder – seu filosofar – diante de um objeto que não é idêntico aos demais objetos já pensados por ela. É precisamente essa flexibilidade diante do outro que torna a filosofia uma atividade que se realiza em diálogo permanente com situações culturais – sempre mutáveis. E é isso que garante que ela seja pertinente ou estabeleça uma relação ajustada a cada situação: o risco de perder-se, de deixar de ser a prática intelectual que era em função da especificidade daquilo com que se depara. Sem isso, a filosofia decai como uma forma de discurso redundante cuja maneira de falar se torna, mais e mais, inapropriada com relação a seu contexto.

No caso de uma filosofia da preguiça isso significa que não é suficiente estender a filosofia que já praticamos até essa nova dimensão de objetos – a cultura brasileira. Isso expressa aquela disposição colonial a que já me referi antes, além de seu caráter redundante. Portanto, é a prática filosófica que necessita se deixar alterar pela especificidade daquilo que ela se propõe a pensar. É essa mutabilidade diante do outro que se lhe propõe como outro que permite à filosofia manter-se como um diálogo com sua cultura.

Por outro lado, a tentativa de orientar uma prática filosófica em função dos procedimentos do passado revela-se aqui totalmente inadequada. A história da filosofia consiste em exemplos de

situações de discurso revestidos de pertinência com relação a ambientes culturais específicas. Ela não se identifica nem com uma lista exaustiva de modos autorizados de filosofar nem com um conjunto procedimentos a serem adotados no futuro. Ou seja, a história da filosofia não pode ser encarada como um *cânon* sob pena de comprometer sua flexibilidade e sua capacidade de diálogo. O outro da filosofia é seu desafio e sua vida.

Chamo a atenção para o fato de que essa disposição para o diálogo com seu entorno cultural não consiste em colocar-se em condições de pensar o que a preguiça é em si mesma. Isso ainda se apresenta como uma espécie de concessão, como um gesto que *permite* ao outro ser o que é segundo sua própria maneira de ser. Ao contrário, se trata da capacidade da filosofia em ser afetada pela especificidade do outro, de também ser passivo no ato de pensar – que, como tal, é obviamente ativo.

De certa maneira, se trata de estabelecer uma equivalência entre a filosofia da preguiça e a preguiça da filosofia, de tal forma que os termos sejam permutáveis e impliquem movimentos mútuos de aproximação. Só assim se pode evitar o aspecto colonial-metodológico de imposição de uma forma a conteúdos diversos. Do mesmo modo se pode contornar a subserviência ao conteúdo daquilo que se pensa, como se essa última ação só pudesse refletir legitimamente o que as coisas são em si mesmas.

Por meio daquela equivalência entre filosofia da preguiça e preguiça de filosofia não quero fazer um trocadilho sem consequências, mas propor a possibilidade de que assim como pode parecer louvável aproximar-se da preguiça através da perspectiva filosófica também parece ser essencial uma abordagem da filosofia por meio da preguiça. Esse contraponto permitiria à filosofia flexionar-se sobre seu objeto, auscultá-lo sem subserviência, estabelecer um autêntico diálogo em que a cultura não seja um mero objeto que propicia uma nova expansão dessa maneira de pensar.

Em termos mais genéricos, gostaria de sugerir a equivalência entre uma filosofia da cultura e uma abordagem cultural da filosofia.

Isso me obriga não apenas a filosofar sobre a preguiça, mas também me espreguiçar sobre a filosofia. Com licença.

Referências

HEGEL, G. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.

KUHN, Th. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

LIMA VAZ, H. O problema da filosofia no Brasil. **Síntese**, N° 30, pp. 11-25, 1981.

PEREIRA, O. Discurso aos estudantes de filosofia da USP sobre a pesquisa em filosofia. **Dissenso**, N° 2, pp. 131-139, 1999.

SILVEIRA, R. A. T. **Apresentação do Brasil**. Porto Alegre: FI, 2018.

_____. A filosofia latino-americana da superficialidade. **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**, V. 38, N° 116, pp. 47-72, 2017.

_____. A brasileiríssima filosofia brasileira. **Síntese**, V. 43, N° 136, pp. 261-278, 2016.

WELLS, G. A redescoberta do único. **Revista de Estudos Avançados**, V. 9, N° 25, pp. 263-271, 1995.