

Krupa WSKy, G.M. Aouse do século 21.
S.P. Atica, 1988

2

A CRISE DO COTIDIANO

Ubiquidade da crise

A crise do século XX é global, afetando a vida humana medularmente e em todos os setores. É a maior crise histórica ocorrida desde o Renascimento, que foi o parto da modernidade. Pela simetria com a crise da Renascença, em universalidade e radicalidade, é fácil suspeitar que a crise do século XX marca o final, a extinção da modernidade.

A crise está hoje presente em tudo, ela é coextensiva à vida do homem em todo o planeta, incluindo os países da órbita socialista, todos eles se debatendo na contradição entre a teoria revolucionária e os desenganos da prática desmentindo a toda hora a teoria. Conforme ensina Ferrater Mora, a crise teve início como "crise dos poucos", refletida só na mente de alguns homens (séculos XIV-XVII); ampliou-se como "crise dos muitos" (século XVIII), e agora fez-se a "crise de todos", dela participando toda a sociedade contemporânea, a *nossa* crise¹.

Universal em extensão geográfica, a crise é também universal em extensão social, irrompendo, ao mesmo tempo, na

política, na economia, na moral, no direito, na ciência, na técnica, na arte, na religião, refletindo-se agudamente nas manchetes diárias dos jornais, nos noticiários da rádio e da televisão, e fornecendo o assunto preferido das conversas em toda parte. Sempre se falou, com maior ou menor insistência, na "crise dos costumes", acusação infalivelmente renovada pelas gerações mais velhas contra as gerações mais jovens. Para se ver como hoje outra é a gravidade do problema, basta considerar que o jovem contemporâneo também está dividido, e não adota os padrões sugeridos por seu grupo com a mesma feliz petulância dos moços do passado. Soma-se à secular caturrice dos mais velhos a dúvida dos jovens a respeito da moral permissiva que praticam, não podendo evitar as divisões de consciência, a angústia e a ansiedade de saberem, primeiro, se aquilo que fazem é certo; segundo, se for certo, se é mesmo aquilo que gostariam *autenticamente* de fazer.

Nos países em desenvolvimento, como o Brasil, a crise econômica e a crise política são o prato forte de todas as reuniões sociais. O prestígio do Estado vacila terrivelmente. Nos países mais antigos e mais sólidos do Ocidente, acusam-no de excesso de intervenção e de permanente instabilidade, ora muito à esquerda, ora muito à direita. Nos países mais novos, como o Brasil e toda a América Latina, a acusação é a mesma, com a agravante de que sua instabilidade aparentemente constitutiva ainda não permitiu razoável consolidação social, política e econômica. Inflação e desemprego são fenômenos mundiais, em distintas escalas, acrescidos, entre nós, de crônica má distribuição da renda, caráter renitente e acelerado da inflação, constante ameaça de recessão. É curioso que em cidades como São Paulo a mídia se preocupe, obsessivamente e até à saturação, com assuntos econômicos e financeiros, para orientar o público. A atitude é típica da sociedade que começa a enriquecer, e já sente que tem algo a perder, ao contrário do que ocorreria há duas ou três décadas anteriores, quando a economia não entusiasmava ninguém. A economia vai mal, não há dúvida, mas sua escala, em países como Brasil, Argentina e México, já ultrapassou a barreira da pobreza, não de fato, mas a nível de expectativa coletiva, o que explica a elevação do teto das reivindicações sociais e sindicais.

No entanto, a crise do século XX não depende do Estado, nem se constitui, substancialmente, em crise de natureza

¹ José Ferrater Mora, *Las crisis humanas*, 1983.

econômica; nem de natureza moral, nem de natureza religiosa, nem de natureza científica, isoladamente. Vamos ver o que nos ensina, por exemplo, a famosa "crise dos fundamentos da ciência". Tal crise diz respeito, imediatamente, às ciências exemplares — matemática, lógica e física. Vamos nos restringir, e por alto, ao setor da física.

Um dos primeiros fatores da crise nos fundamentos da física foi a descoberta da radioatividade, por Becquerel, em 1896, liquidando, por completo, com o princípio da indivisibilidade do átomo, um dos fundamentos consagrados da física clássica. Quais seriam os demais? Lain Entralgo enumera seis deles: o mecanicismo, o continuísmo, o determinismo, a tridimensionalidade e a infinitude do espaço, a mútua irreducibilidade entre matéria e energia, e a hipótese do "éter" como meio transmissor da energia radiante e das ações à distância. Um a um, tais princípios ou fundamentos, aparentemente definitivos e inabaláveis, foram caindo por terra. Colaboraram para tanto, entre outros: Max Planck, que rompeu formalmente o princípio de continuidade com sua descoberta dos *quanta*, teoria segundo a qual a energia é emitida de forma descontínua, por saltos mínimos, fluxos ou jorros (*natura facit saltus*). Niels Bohr, que aplicou a interpretação quântica ao modelo atômico de Rutherford. Albert Einstein, que, com a teoria da relatividade, supera a concepção tridimensional do espaço, postula a conversão recíproca entre matéria e energia, e suprime a hipótese do "éter". Werner Heisenberg, que introduz o princípio da indeterminação ou da incerteza, segundo o qual não se pode determinar, ao mesmo tempo, a posição e a velocidade de um elétron; em consequência, o físico já não tem meios para indicar, com plena certeza, a posição da partícula, mas só a zona provável de sua localização (probabilismo em lugar de determinismo). Louis de Broglie, que desenvolve a mecânica ondulatória, compatibilizando o incompatível — a onda eletromagnética e o fóton de Einstein.

A física clássica se apresentava como um *corpus* teórico e experimental absolutamente coerente, proposto qual modelo epistemológico para todas as ciências, e também para a filosofia. Ora, a crise dos fundamentos veio comprovar que: a) a integridade epistemológica da física clássica estava definitivamente rompida; b) em consequência, a física perdia legitimidade para se impor como modelo único para a inteligência da realidade.

O físico desiste de elaborar vastas concepções do mundo, renuncia à pretensão de interpretar a realidade, e se limita, modestamente, ao seu papel, ou seja, medir, com o máximo rigor possível, os fenômenos inseridos em seu campo de investigação, sem mais se pronunciar sobre a realidade, mas somente sobre a *probabilidade* daqueles fenômenos.

Pois bem, a consequência desse voto de modéstia, dessa atitude que Lain denomina "positivismo puro", foi o alargamento jamais visto do campo de conhecimento da física, que se tornou mais fecunda e eficiente do que nunca, dominando desde a intimidade do átomo e das células até o espaço extraterrestre, com planos seguros de expansão do homem pelo cosmos. A crise dos fundamentos permanece insolúvel, visto que os princípios da nova física não se formalizaram num quadro coerente e unificado, mas o rendimento teórico e prático da física é cada vez maior. De onde é possível extrair certa conclusão. O fenômeno da crise está normalmente associado à idéia de esgotamento, regressão e esterilidade. Não foi o que ocorreu com a física. Sua crise foi inegável, ela perdeu e ainda não recuperou sua coerência epistemológica e decaiu enquanto modelo para todo tipo idôneo de conhecimento da realidade. No entanto, faz parte integrante dessa mesma crise a superprodução científica ascendente e de imprevisível diversificação. A crise da física resultou na sua maior exuberância criadora desde Aristóteles. Haveria muitos exemplos análogos, e nem precisamos ir longe. É inegável que o Brasil entrou em crise política e econômica desde antes da proclamação da República, no século passado, com raros momentos de estabilidade institucional e material. Pois esta circunstância não impediu que o País se desenvolvesse gigantescamente na economia, e algo mais modestamente na cultura, como vem acontecendo depois de 1930, a ponto de classificar-se como a oitava potência industrial, o que, em termos sociais, não significa nada de idêntico, mas demonstra, sem a menor dúvida, que ultrapassamos o patamar do achatamento rural em que vegetávamos há cinquenta anos. Apesar da sucessão de crises, o Brasil é hoje outro país, parecendo crescer não tanto por causa dos governos, como *apesar* deles, o que demonstra o grau de nossa vitalidade social. A tão propalada crise da Nova República, assumindo proporções catastróficas e até apocalípticas, não deve assustar tanto; bem ou mal, será superada como outras crises anteriores, enquanto o Brasil, sem

perceber, terá dado um ou mais passos à frente. A pleora das possibilidades nacionais, em todos os setores, excede de muito o estreito âmbito da política e da economia controlado conscientemente pelo homem. O celeiro dessas possibilidades não se encontra nem no Estado, nem nas instituições, e sim no seio da própria vitalidade nacional, de nossa tremenda vontade coletiva de viver, fator preponderante, que não entra nas estatísticas dos economistas, nem na pauta da burocracia, nem na previsão dos políticos. A Itália em crise deu à luz Dante, Petrarca, Maquiavel, Leonardo e Miguelângelo. A Alemanha em crise gerou Goethe, todo o idealismo e o romantismo literário e musical; antes de dominar o cenário mundial com sua tecnologia. Os Estados Unidos em crise na altura dos anos 30 arrancaram daí para a hegemonia do Ocidente. E o Japão, em plena crise de após-guerra, cresceu tanto que se equipara às maiores potências, preparando-se para superá-las. Por onde se vê que não há como confundir crise com exaustão e improdutividade. Crise não é decadência, como veremos adiante. Estamos em processo de crise e não de decadência.

A deterioração do cotidiano

A ubiquidade da crise, sua onipresença em todos os setores, dificulta a localização da sua origem, do seu ponto de partida, onde ela originariamente se manifesta. Qual o lugar primário da crise? Será a economia? A ciência? A política? A religião? Poderíamos, talvez, abordar a ciência ou a política como via de introdução ao miolo da crise. Não o faremos por dupla razão: primeiro, porque a crise é crise de todos, como lembrado por Ferrater Mora; não se limita ao círculo dos cientistas ou dos políticos, mas atinge o homem comum, inclusive na condição de cientista ou de político; segundo, porque a crise na ciência, ou na política, ou na economia etc. é, por força, crise segunda, vez que a ciência, a política, a economia etc. são instâncias radicadas em outra instância mais ampla, a da vida humana. A crise do século XX não é, primariamente, crise dos fundamentos da ciência, ou da política, ou da economia, ou do que for, e sim crise dos fundamentos da vida humana. E como a vida humana se constitui, imediatamente, como cotidianidade, a origem da crise deve ser investigada na quebra dos padrões da vida cotidiana durante o século XX, principalmente em sua segunda metade.

É na ruptura do cotidiano, na deterioração dos moldes em que vazamos a vivência do dia-a-dia, que experimentamos a crise de forma primária e imediata. Crise que vai abalar todas as estruturas edificadas tradicionalmente na história, como as ondas subterrâneas de um terremoto repercutem nos raios que partem do seu epicentro. O epicentro do terremoto histórico e social, que é a crise, localiza-se no cotidiano.

Cotidiano significa, etimologicamente, "cada dia"; é a unidade de medida da sucessão da vida humana, feita de um dia após o outro. É o dia-a-dia, conceito que apreende melhor o caráter fluido, sucessivo e continuado do cotidiano.

O cotidiano inclui o indivíduo no plano da vida em comum com os outros, na vida de todos nós em comunidade. O cotidiano é basicamente comunal, ele integra o indivíduo na comunidade. A sucessão contínua dos dias e das noites, sem pausa, suscitando sempre as mesmas condutas e idênticas expectativas em relação ao outro e às coisas, momento após momento, na mesma ordem invariável, funciona como uma gramática comunitária irrecusável, que temos que preencher com nossa criatividade pessoal. A erosão habitual da gramática levaria o interlocutor mais genial ao silêncio, pela impossibilidade de entender-se com os outros. Analogamente, a erosão do cotidiano, a prosseguir como está, fará impraticável a realização do projeto individual de vida, por falta de apoio nessa infraestrutura social que é a articulação organizada do cotidiano. Este nos permite o reconhecimento das pessoas e das coisas que voltamos a encontrar a cada dia, mais ou menos à mesma hora, à nossa volta. A circunstância, que sempre nos agride mais ou menos à queima-roupa e bruscamente, estabiliza-se à medida que é absorvida no cotidiano.

O cotidiano permite o reconhecimento da circunstância como nossa circunstância, sua apropriação comunal. Apropriar-se da circunstância significa, ao mesmo tempo, ser apropriado por ela: a circunstância é nossa, ao mesmo tempo que fazemos parte dela. A essa pertinência recíproca, de mão dupla, chama-se familiaridade. Tal como no relacionamento entre dois amigos (um se dando ao outro), ou entre dois amantes (um pertencendo ao outro). E como mediante a circunstância nos comunicamos com o contorno, será possível formular o cotidiano como a instância de nossa familiaridade com o contorno. A quebra do cotidiano significa nossa ruptura com o contorno, abrevia-

tura do mundo, aquela porção do mundo que alcançamos de imediato; envolve, portanto, nossa radical discrepância com o mundo, nosso estranhamento das coisas, acompanhado da sensação de estarmos perdidos entre elas, desamparados e ao relento. Desta sensação cósmica de extravio e de estranhamento decorre o argumento central de toda verdadeira crise.

A perda do cotidiano, com a sua seqüência, as suas formas, cores e sabores peculiares, é o que de mais grave pode comprometer o destino do homem, bloqueando sua capacidade de absorver a circunstância e projetar sua liberdade. Sem apoio no cotidiano, sem sentir diariamente sua firmeza sob a planta dos pés, já não podemos viver em plenitude, porque já não projetamos com o mínimo de segurança o futuro. A instabilidade da vida cotidiana compromete a construção individual e coletiva do futuro. Bem-aventurados os povos que conservam ainda alguma ligação com os usos tradicionais de sua gente e do seu país, fonte duradoura de alegria e de bem-estar convivencial. Hoje, o mal-estar que nos aflige não é o romântico "mal do século", nem o spleen de Baudelaire, e sim a ansiedade da absoluta insegurança vital. E tal insegurança consiste, nada menos, que na impossibilidade de estar onde estamos. Só o cotidiano nos permite estar, verdadeiramente. Sem a integridade do cotidiano, estamos condenados ao mal-estar existencial. Estar quer dizer demorar-se nos lugares, nas pessoas e nas coisas. Os verbos "morar" e "demorar" são reciprocamente conversíveis entre si. Estar se resolve na delectatio morosa, na fruição demorada e enamorada, algo diretamente contraposto à histeria itinerante que nos impele a pular daqui para ali, sem pouso nem arraigamento.

Não será possível fazer filosofia condigna em língua portuguesa, enquanto não se conceptualizarem as virtualidades filosóficas encerradas em nossa língua, como a desse prodigioso verbo *estar*, que temos em comum com nossos irmãos espanhóis. Creio que foi a conscientização do verbo *estar* que permitiu a Ortega atingir a fórmula "eu sou eu e minha circunstância", onde o "eu sou" é pré-vivido como instância na circunstância. Ortega partiu do estar para o ser (ser é estar inserido na circunstância). Mariás chegou longe ao descobrir que o verbo *estar* significa inclusão em tudo o que é um lugar, um âmbito, um onde; inclusão não no sentido espacial, mas biográfico, algo que se completa antropologicamente no conceito de instala-

ção. Estar é instalar-se biograficamente num âmbito; no caso, no âmbito do cotidiano.

Que relação guarda o cotidiano com a história?

Creio que foi Unamuno quem descobriu a verdadeira dimensão temporal do cotidiano; nem na história, nem fora dela, e sim dentro da história: no *intra-histórico*. No ensaio intitulado "A tradição eterna", incluído no livro *En torno al casticismo* (1895), Miguel de Unamuno analisa a difundida expressão, usada e sovada como um solene chavão, "o presente momento histórico". Raciocina Unamuno, se falamos em momento histórico presente, deve existir outro momento presente "não-histórico". Assim é, na verdade, conclui Unamuno: "Os jornais nada mencionam da vida silenciosa dos milhões de homens sem história que a todas as horas do dia e em todos os países do globo se levantam a uma ordem do sol e vão para os seus campos, prossequindo no obscuro e silencioso labor cotidiano e eterno, esse labor que, como o das madrêporas suboceânicas, deita as bases sobre as quais se levantam as ilhotas da história. Sobre o silêncio augusto, dizia eu, apóia-se e vive o som; sobre a imensa humanidade silenciosa elevam-se os que fazem barulho na história. Essa vida intra-histórica, silenciosa e contínua como o fundo do mar, é a substância do progresso, a verdadeira tradição, a tradição eterna, não a tradição mentira que se costuma buscar no passado, enterrada em livros e papéis, monumentos e pedras".

A tradição eterna, prossegue Unamuno, é o fundo do ser humano. É uma das dimensões da vida em que se revela a profunda paz da eternidade, continuamente sonhada pelo homem, "a entranha silenciosa e permanente do viver cotidiano". Só na dimensão do intra-histórico podemos aprofundar a familiaridade silenciosa com as coisas que nos cercam, e haurir, no embalo do dia-a-dia, sempre inalterável, a esperança de nossa duração eterna. Em sua primeira e prodigiosa novela, *Paz en la guerra*, é nessa perspectiva que Unamuno descreve o personagem Pedro Antonio Iturriondo, chocolateiro em Bilbao, núcleo dos bascos: "Na monotonia de sua vida, gozava Pedro Antonio da novidade de cada minuto, do deleite de fazer as mesmas coisas todos os dias, e da plenitude de sua limitação. Perdia-se na sombra, passava inadvertido, desfrutando, dentro de sua epiderme, como o peixe na água, a íntima intensidade de uma vida de trabalho, obscura e silenciosa, na realidade de si mesmo e não na aparência dos demais. Fluiu sua existência como cor-

rente de rio manso, com rumor não ouvido e do qual não se dava conta até que se interrompesse". Não por acaso o novelista atribui a Pedro Antonio a condição de chocolateiro: o chocolate, líquido espesso, quente e escuro, escorre para as xícaras, nas tardes de inverno, como um magma da memória íntima e doméstica.

Como bom poeta, Unamuno exagera e idealiza a noção do intra-histórico, ao concebê-lo como "não-histórico". O cotidiano também é histórico, embora de pulsação lenta e ciclo secular, diria Paul Veyne. Aliás, desde que Unamuno formulou o conceito de intra-histórico, ao início do século XX, mais de cinquenta anos se passaram para que alguns modernos historiadores franceses deparassem com o que chamariam de história "não-eventual", contraposta à história-eventual, tecida à base dos eventos privilegiados. História eventual é a que se centraliza em Luís XIV; história não-eventual é a que se ocupa dos camponeses do tempo de Luís XIV (François Furet); também se poderia dizer dos curas de aldeia ou dos mercadores daquele tempo (para não "privilegiar" os camponeses).

A moderna história não-eventual é toda feita com a poeira dos fatos julgados sem importância pelos historiadores clássicos, precisamente os pequenos e insignificantes fatos do cotidiano com os quais todos nós fazemos nossa vida. Digamos que a catedral de Notre-Dame seria um exemplo de evento histórico privilegiado. À sombra deste os historiadores clássicos puderam reconstruir a história política e institucional da França na Idade Média. Já os dados e registros depositados nos seus arquivos serviriam ao historiador não-eventual para levantar o cotidiano da vida paroquial nos mínimos detalhes, desde a Idade Média. No Brasil são muitos os que estudam a economia açucareira do Nordeste sob o aspecto macro-histórico (político, econômico, social). No entanto, foi *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre, que abordou o mesmo período histórico de outra perspectiva — a intimidade da vida patriarcal, intimidade não só na casa-grande e na senzala, como entre ambas (&). Brilhante discípulo hispânico de Unamuno, Gilberto Freyre reconstruiu a história social brasileira segundo o módulo do intra-histórico².

² Os novos historiadores levam tão longe sua prevenção contra a chamada história eventual, que Paul Veyne comete o exagero de escrever: "Um resfriado de Luís XIV não é, apesar de régio, um evento político, mas diz respeito à história sanitária da população francesa" (*Comment on écrit l'histoire*, cap. II). Não é exato. Um in-

A espessura do cotidiano

Uma das diferenças estruturais entre o conto e o romance, como se sabe, é a lentidão do tempo do romance. Seu ritmo de sucessão narrativa é sempre tardígrado, de forma que a ação, longe de concentrar-se, como se dá no conto, dilui-se ao longo do texto, morosamente, em passo retardado.

Foi Proust quem levou às últimas conseqüências esse ritmo remansoso do romance. Páginas e páginas para dizer que a avó coloca o termômetro, ou que Swann está chegando ao jardim de Combray. Parágrafos e parágrafos para descrever um pequeno detalhe da paisagem, um odor, certa nuance de cor, qualquer sensação fugidia de cor; e, afinal, oito volumes para narrar tudo o que lhe ocorreu à memória ao experimentar o sabor daquela madalena embebida num gole de chá tomado num triste dia de inverno.

A constante regressão de Proust ao passado significa, na verdade, a reconquista do intra-histórico, essa categoria historiológica fundamental descoberta por Unamuno, que está sempre ao fundo, como que no horizonte do passado revisto pelo escritor.

Ao partir em busca do tempo perdido, Proust vira o tempo ao avesso, na medida em que retoma, em sentido contrário, os passos já percorridos. Tomar o tempo ao avesso é negar a sucessão, virtualizar a ação, suspender o dinamismo da vida histórica que a atira para a frente, e absorver-se nas cenas primordiais da revelação do mundo, que é o que faz Proust, intensivamente. Não é uma frase. Entendo por cenas primordiais da revelação do mundo aqueles momentos nos quais captamos o mundo constituindo-se como mundo, o que ocorre nas matrizes do cotidiano evocadas por Proust desde a infância. A sucessão histórica cede lugar à anamnese, e toda anamnese conduzida até o fim desemboca no início da vida, no paraíso perdido da infância, primeira estação da narrativa de Marcel.

farto não representa a mesma coisa num chefe de Estado e num homem comum; neste, o infarto só perturba a ordem doméstica; naquele, a ordem social. Voltaire — descontando-se a ironia — atribuiu à prisão de ventre crônica de Cromwell sua irascibilidade ao mandar executar Carlos I. O grande perigo da serialização e quantificação dos dados, na história não-eventual, é perder de vista a perspectiva, substituída por uma nuvem de dados. O não-eventual tem que permanecer no horizonte do eventual. As duas histórias são inseparáveis.

O mecanismo sempre se repete: captada uma cena da memória (melhor que na memória), o impulso de “passar além” se extingue em Proust, que começa a se absorver na pura imaginação daquele dado, como se esmiuçasse os detalhes de uma fotografia. A regressão do cinema à lanterna mágica. A história, negada como sucessão continuada, naturaliza-se, condensa-se nas coisas e nas pessoas, tempo coagulado na polpa da matéria, fósseis vivos de experiências enterradas na memória:

Eram desses quartos de província que — da mesma forma que em certas regiões há partes inteiras do ar e do mar iluminadas ou perfumadas por miríades de protozoários que não vemos — nos encantam com os mil odores que neles exalam as virtudes, a prudência, os hábitos, toda uma vida secreta, invisível, superabundante e moral que a atmosfera ali mantém em suspensão; odores naturais, sim, e cor de natureza como os dos campos próximos, mas já caseiros, humanos e confinados, a fina geléia industrial e límpida de todos os frutos do ano que deixaram o pomar pelo arinário; odores provenientes das estações, mas mobiliários e domésticos, a corrigir o picante da escarcha com a doçura do pão quente, ociosos e pontuais como um relógio de aldeia, vagabundos e ordeiros, descuidados e previdentes, roupeiros, madrugadores, devotos, felizes de uma paz que só nos traz mais ansiedade e de uma paz que é um grande reservatório de poesia para aquele que a atravessa sem ter vivido no seio dela³.

Em 1923, quando da morte de Proust, Ortega escreveu um ensaio magistral (*Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust, Obras completas*, II), onde estão *in nuce* os principais enfoques que se sucederiam na crítica, nos últimos cinquenta anos, sobre o enigma da *Recherche*, inclusive algumas considerações de Walter Benjamin no trabalho que tomou em português o nome *A imagem de Proust (Obras escolhidas)*.

Apontando a analogia entre Proust e os pintores impressionistas, assinala Ortega:

Em suma, Proust aporta à literatura o que se poderia chamar uma intenção geral atmosférica. Paisagens e pessoas, mundo interior e exterior, tudo volatilizado em aérea palpação difusa. Eu até diria que o universo de Proust está feito para ser percebido em forma de respiração, porque nele tudo é ambiente. Nestes volumes, nenhum personagem faz nada, nem nada acontece; tudo é passiva sucessão de cenas estáticas. Nem poderia ocorrer de outra maneira, porque, para fazer algo, é preciso, antes, ser algo determinado. (...) Mas a existência dos personagens proustianos tem caráter vegetativo. Para a planta viver

é estar, e não fazer. Submersa na atmosfera, é incapaz de opor-se a ela; sua passividade elimina qualquer dramatismo. Paralelamente, os personagens de Proust se vegetalizam, inertes dentro de seus destinos atmosféricos, e com botânica submissão, parece sua vida reduzida à mera função clorofílica, diálogo químico sempre idêntico e anônimo, em que a planta recebe, dócil, os imperativos ambientais (p. 709).

O mundo de Proust é o jardim botânico profundamente intimista da *belle époque*. O texto proustiano visualiza o cotidiano segundo a mesma perspectiva dos pintores impressionistas, a chamada perspectiva aérea. Nesta, à diferença da perspectiva linear, de efeito arquitetônico e espetacular, as coisas *pairam no ar*, esvaziadas de substância, suspensas na própria aparência colorida, como fantasmas luminosos e imponderáveis. Na perspectiva aérea as coisas não “são”, as coisas “estão”, diafanizadas no relampejo da *impressão* visual.

O termo tão utilizado para caracterizar a pintura impressionista, o chamado *plein air* (de *plein air*, ar livre), pode suscitar equívocos. Normalmente, consideram-se os pintores impressionistas como abrindo a janela para a natureza; eles abandonaram o estúdio fechado, abafado e sombrio, e foram em busca do ar livre, trabalhando seus motivos à luz do sol, ao vento e à chuva. Artistas que cederam ao apelo sedutor da natureza, voltados unicamente para o exterior, concentrados nos efeitos da atmosfera sobre os objetos; em suma, pintores da luz, adeptos da “maneira clara”, em oposição à “maneira escura” cultivada pelos realistas e pelo academismo.

Algo nos adverte de que late um equívoco nessa interpretação. Esse “algo” é a asma de Proust, de origem alérgica. Proust não suportava o pólen das flores, procurando preservar-se em ambientes sempre fechados, à prova de vento, de poeira e de luminosidade direta. De onde se conclui que sua experiência do ar livre, do espaço exterior, não foi imediata e sim filtrada pela imaginação, configurando-se como desdobramento de sua subjetividade, da qual estava prisioneiro, na mesma medida em que sua claustrofilia lhe vedava o acesso à natureza, precisando reelaborá-la imaginativamente para alcançá-la. Não consta que os impressionistas sofressem de alergia, como Proust, mas o certo é que encerrar a natureza no âmbito das “impressões” coloridas equivale a aprisionar a natureza na câmara fechada da interioridade, pois o “âmbito das impressões coloridas” é uma rotunda elaboração subjetiva. Ao impressionista

³ No caminho de Swann, 2. ed., Globo, p. 49.

não interessa captar a natureza "em si", mas a impressão que ela desperta em sua subjetividade sensorial e emocional (conforme indicado no título do quadro de Monet, *Impression, soleil levant*, de onde um crítico maldoso extraiu o nome "impressionismo", depois assumido gloriosamente pela escola). A natureza, tamisada pela subjetividade do artista, toma as cores e os contornos esfumados de sua intensa subjetividade. Por isso mesmo é notório ser a perspectiva aérea antiespetacular, essencialmente intimista, podendo emprestar-se essa qualidade eminentemente proustiana — a intimidade — aos impressionistas, assim como eles emprestam a Proust a perspectiva aérea. Então, o ar livre, o *plein air* tomado no impressionismo como sinônimo de espaço exterior, não passa de ilusão de óptica. O plenarismo reduz-se a uma claustrofilia cósmica. A água, afogada de reflexos luminosos, em Monet, suas árvores e suas nuvens não se avultam lá fora, como parece, mas aqui dentro, na intimidade pessoal do artista. A natureza dos impressionistas nada mais é que a imensa concavidade da alma recolhendo e englobando em si o maior número possível de impressões do cosmos. Só a câmara fechada do subjetivo preserva a *estabilidade* das impressões na tela, segurando-as e impedindo que se dispersem livremente como pássaros no ar, o que é sua tendência natural.

Em Proust aparece claro que os passeios intermináveis pelos campos, pelas ruas, são por ele acompanhados da janela envidraçada do seu quarto, preservado do sol, do vento e das variações bruscas da temperatura.

Categories típicas do cotidiano

A experiência reiterada do cotidiano nos insere no mundo como no leito firme de um rio, no qual fluímos nossa vida individual. Esse leito do cotidiano constitui para minha vida o recipiente para que ela não extravase para fora de si, fornecendo-lhe o mínimo de estabilidade e direção para que eu saiba a que me ater na vastidão desconhecida e tormentosa do universo. O cotidiano reflete toda uma cosmovisão trocada em miúdos, na medida da experiência de cada dia sucedendo à véspera e antecedendo ao amanhã. Sem pisar com certa segurança no solo do cotidiano, minha vida não teria base para se proje-

tar e construir a si mesma; nem eu teria um sistema de referências fixo para assumir minha própria identidade pessoal.

Haveria que conceder melhor tratamento à questão do cotidiano, mostrando sua relevância existencial na mesma linha de Heidegger e Ortega. O tema excede desse livro, razão pela qual vamos nos limitar a esboçar, ainda que vagamente, a articulação funcional do cotidiano em seus principais momentos constitutivos: habitação, trabalho, conversa, passeio, culinária. Sem maiores complicações nem disfarces, a isso se reduz o cotidiano comunal de todo homem na tradição histórica: habitar, trabalhar, conversar, passear, comer. O germe da crise começa por atacar estas formas elementares da vida cotidiana.

1. Habitar — A habitação constitui tema antropológico de amplo alcance, na medida em que é essencial à vida humana, para possuir-se a si mesma, instalar-se nesse alvéolo absorvente que é a casa. Partindo da observação de Teilhard de Chardin, segundo a qual o homem, à diferença de qualquer animal, habita em todas as regiões do planeta, sem exceção, conclui Ortega que o homem, carecendo de *habitat*, aquele espaço reservado para cada espécie, é um estranho na Terra, um intruso dentro da Natureza. Segundo Ortega, a Terra é originariamente inabitável pelo homem. Para poder habitá-la, o homem constrói, edifica o abrigo que a Natureza lhe nega. E como o homem pode construir onde quer, ele habita em toda a extensão da Terra, faz-se o animal ecumênico.

Se o homem pode habitar, indistintamente, em todo e qualquer lugar, qual será o misterioso mecanismo que o leva a escolher este recanto, e não aquele, para aí edificar sua morada? Qual o critério de sua opção?

Em trabalho antigo, datado de 1922, Ortega encaminha o problema à sua maneira, em termos que depois Toynbee chamaria de "repto e resposta". Escreve Ortega, a propósito das relações genéricas entre geografia e história:

A paisagem não determina causalmente, inexoravelmente, os destinos históricos. A geografia não arrasta a história: somente a incita. A terra árida que nos rodeia não é uma fatalidade sobre nós, e sim um problema à nossa frente. Cada povo se encontrou com o seu, planejado pelo território a que chegou, e o resolveu à sua maneira; uns bem, outros mal. O resultado dessas soluções são as paisagens atuais.

É preciso, pois, inverter os termos. O dado geográfico é muito importante para a história, mas em sentido oposto ao julgado por

Taine. Não é utilizável como causa que explica o caráter de um povo, e sim, ao contrário, como sintoma e símbolo deste caráter. Cada povo leva em sua alma primitiva um ideal de paisagem que se esforça por realizar dentro do marco geográfico do seu contorno. Castela é tão terrivelmente árida porque é árido o povo castelhano. Nossa raça aceitou a seca ambiente por senti-la afim com a estepe interior de sua alma⁴.

De onde se conclui que habitar é privar com o *genius loci*, entidade na qual os antigos figuravam a afinidade primordial do homem com o lugar, metáfora em que podemos viver ainda hoje a privatização do local onde nós radicamos. A crise da habitação não é hoje só quantitativa, faltando moradias suficientes e a preço acessível para a população, mas é também crise qualitativa, visto que o homem está cada vez mais erradicado, e a privatização do lugar é crescentemente ameaçada pela vizinhança com o anonimato da massa e a pressão desalojadora do interesse público e estatal. A erradicação significa que a forma primária de estar o indivíduo no mundo não é mais a fixação num local, e sim a errância sem descanso e sem destino. A condição normal de todo homem hoje é a do judeu errante, condenado a vagar eternamente pelos descaminhos do universo. Habitar, fixar-se num ponto em caráter definitivo, é uma sobrevivência inteiramente anacrônica, o que transparece muito bem na conduta das novas gerações, que só se sentem à vontade no volante do automóvel e na motocicleta, nessa curiosa forma de "fuga para a frente" (G. Gusdorf) que é a corrida automotora. Por outro lado, a privatização do lugar está hoje reduzida à sua mínima e mais precária expressão, comprimida de todos os lados e pressionada pela maré montante da publicidade (tomada aqui como qualidade do que é público). O centro de gravitação da família, que mantém a pessoa fixada em casa, é a televisão, o triunfo definitivo do público sobre o privado, no próprio seio da privacidade. A TV é uma força irresistível de sucção do interior para fora e do exterior para dentro, implodindo o ensimesmamento do lar. Em breve o progresso da informática poderá converter cada moradia numa estação receptora e emissora de estímulos para todo serviço, e o anonimato da informação integrada completará a invasão do privado pelo público.

Bloqueada a privatização do lugar, impossível será habi-

tar. Em forma superlativa, habitar é não sujeitar-se a nada e a ninguém de fora, dispor totalmente de si mesmo para si mesmo. Por isso, os escravos e os servos não habitam, pois não dispõem de si mesmos. Ao passo que o senhor de um castelo medieval, este sim, habita superlativamente. Habitar é encastelar-se (my house, my castle), algo que sempre se fez melhor ao norte germânico da Europa, que ao sul mediterrâneo, onde a praça pública é o centro de convergência poderoso da vida urbana. O homem antigo habitava mais sua cidade que a sua casa.

Ao homem contemporâneo é negada a habitação no lar e também na cidade. Viver na cidade é, agora, lutar corpo a corpo com o outro, o concorrente, o agressor, o assaltante. Na cidade é cada vez menor o espaço e também o tempo disponíveis pelo indivíduo. A estreita funcionalização do espaço e do tempo, racionados e racionalizados como o pão em período de guerra, rouba-nos aquilo que era o luxo inocente da vida farta: a folga de tempo e de espaço, para usá-los como nos aprouvesse. A perda daquela "folga" nos embala rigidamente num espaço-tempo que não é o nosso, mas o de ninguém, como se fôssemos produtos em série e em massa, comprimidos no apartamento, no automóvel, no metrô, no passeio, na urgência desesperada de cada minuto, que não nos dá mais "tempo para nada". Estar é mal-estar.

A perda da espessura do tempo reduz a duração ao instantâneo. O instantâneo é a medida da duração eletrônica. E no instantâneo não se pode viver, porque nele não se pode projetar. Viver no instantâneo é desestruturar sua vida.

2. Trabalhar — Antes da era industrial, onde mais se falava em trabalho era no Antigo Testamento. Israel alternava a guerra com os vizinhos com o cultivo dos campos e a pecuária, sendo freqüentes as passagens relativas ao cuidado que se deveria tomar com a produção. No texto do Novo Testamento, a atitude de Jesus para com o trabalho é bem menos positiva. Os apóstolos têm que abandonar o trabalho para seguir Jesus na sua vida aventureira. Pedro foi convidado a abandonar seu ofício, a pesca, para se transformar em "pescador de homens", em companhia do Nazareno. Na famosa referência aos lírios dos campos, "que não trabalham nem fiam", Jesus acena claramente com a superioridade do ócio sobre o trabalho. É sen-

⁴ Obras completas, II, p. 372-3.

sível no Evangelho a tensão entre ação e contemplação, encarnadas em Marta e Maria, ou Paulo e João. Tensão historicamente rompida a favor de Paulo, cujo intenso ativismo foi indispensável à apolo-gia e institucionalização do cristianismo nos primeiros tempos.

Na Idade Média os monges reconheciam o valor moral do trabalho, pautando a vida pelo preceito *ora et labora*. Posteriormente, o calvinismo assimilou o primeiro termo ao segundo, converteu o *ora no labora*, passando a exaltar o trabalho como a melhor forma de oração, o que muito ajudou a promover o crescimento do capitalismo, como se sabe. Até que o século XIX, em meio ao crepitar triunfal das máquinas, proclamou o trabalho como a própria substância da história, pretendendo Marx e Engels construir uma dialética do trabalho que unificasse, num *continuum*, a natureza com a história.

O industrialismo veio consagrar o trabalho industrial como o padrão absoluto e universal de qualquer trabalho. O símbolo do trabalho industrial é o relógio, tirando a sociedade ao jugo do tempo abstrato, rigidamente dividido, de modo a mecanizar a conduta humana segundo a mesma regularidade daquelas engrenagens delicadas concebidas e construídas na atmosfera silenciosa e recolhida de tantos cantões idênticos à Genebra de Calvino. O padrão do trabalho mecanizado invadiu e dominou os mais diferentes setores da cultura, ameaçando transformá-la, desde o século XIX, em indústria e comércio cultural. O espírito do trabalho industrial penetra a literatura, a pintura, a música, em tantas tendências modernistas e futuristas. Stravinski chega a definir a música como a combinação de sons segundo certo intervalo. Como se fosse possível impor esse ritmo férreo a um escritor como Jean-Jacques Rousseau, que se confessava irregular e preguiçoso. Ou a um Goethe, sempre tão sujeito aos caprichos da inspiração, ou a um Nietzsche, oscilante entre suas visões e sua embriaguez.

O progresso da automação e da informatização expulsa cada vez mais o homem do trabalho. Este se torna atividade autônoma e exterior ao homem, não mais lhe servindo como instância de mediação com o mundo. O homem passa a trabalhar sempre mais *alegoricamente*, nos termos da alegoria barroca estudada por Walter Benjamin: o trabalho, fonte de vida, degenera em potencial de morte, e, ao "ganhar a vida", o homem contemporâneo conhece seu aniquilamento, assim como o drama barroco alegorizava na figura de uma bela mulher o destino do perecimento e da danação.

A industrialização líquida com a possibilidade do trabalho. O trabalho ou é ação (*praxis*) ou é produção (*poiesis*). Na mitologia grega, por exemplo, nos "trabalhos de Hércules", predomina o sentido da ação aventurosa, embora não excluindo uma produção final. Em *Os trabalhos e os dias*, poema de Hesíodo, predomina o sentido de trabalho como produção, como artesanato, o sentido dominante na história até a revolução industrial. A industrialização despojou a produção de seu caráter artesanal, isto é, pessoal, criador, apropriador da obra na medida em que ela se constitui. Transforma o trabalho em atividade anônima, mecânica e espoliada da própria obra; em suma, desfigura-o em "função", algo a ser cumprido, indiferentemente, por um homem ou por um robô. A função não é nem ação, nem produção; portanto, não é trabalho.

3. Conversar → A conversa será, talvez, a ocupação mais deleitosa e fecunda do cotidiano. Deleitosa, porquanto permite o reconhecimento sem reservas das pessoas entre si; fecunda, porque, ao contrário de "perda de tempo", como pode parecer, é ganho de tempo à medida que perfazemos nossa experiência própria com a experiência do outro.

O chocolateiro criado por Unamuno na novela *Paz en la guerra* amava os dias frios e cinzentos do inverno, quando se prolongava a conversação dos frequentadores de seu estabelecimento: "Pedro Antonio desejava o inverno, porque, uma vez unidas as noites longas aos dias cinzas, e chegadas as chuvinhas persistentes e intermináveis, começava a tertúlia em sua loja. Aceso o braseiro, colocava em redor as cadeiras e, controlando o fogo, aguardava os contertúlios".

A troca de experiências na conversação cotidiana nos ilumina novas perspectivas da realidade, com possibilidades e opções diferentes para fazermos nossa vida mais inventiva e mais livre. A palestra renova e potencia a dialética entre o público e o privado, a conversa na praça, na rua, no trabalho, no lazer entre amigos. A conversação cotidiana é aquele remanso no qual as águas da história represam por um momento o seu fluxo, a fim de que os contemporâneos contemplem seus rostos refletidos na superfície e procurem adivinhar o que lhes reserva o amanhã. Assim foi na ágora grega e no fórum romano; nas praças, nos parques, nos cafés e nas *brasseries* desde o século XVIII, em todas as grandes cidades européias. Na conversa de café,

criticada pela superficialidade e pelo amadorismo, passa toda a vida da cidade, do país e do mundo. Antecipou a função do jornal como núcleo de notícias e de formação da opinião pública, e até há pouco — quando se tinha ainda tempo de conversar — reforçava vivamente esse papel da imprensa.

Que representam a escola e a universidade, a não ser a institucionalização e formalização pedagógica da conversa expandida livremente? E o livro, a não ser a transcrição elaborada da conversa destinada à permanência na memória dos homens? Ortega lembra que a cultura mediterrânea — com toda sua imensa riqueza oral e escrita, teatro, literatura, filosofia, política, arte — nasceu de “um apetite furioso de conversação”. Outro tanto se pode dizer de todas as culturas, nascidas sempre do apetite de conversação, mais “furioso”, ou mais sereno.

A tradição oral, antes da modernidade, sempre foi a depositária da cultura viva, aquela que não se encontra nos livros, mas nos usos e na história dos povos. A palavra falada encarnava a sabedoria, a história, a ciência, a arte e a técnica tradicionais. Goethe observou, certa feita, ser a palavra escrita o sub-rogado da palavra falada. A modernidade, com sua vivência do tempo histórico, trouxe a evolução da palavra falada para a palavra escrita, mas durante muito tempo ainda a arte da conversação prosseguiu, brilhando nos salões, nos cafés políticos e literários, nas reuniões burguesas. Todo ambiente social contava com seu mestre conversador, seu *causeur*, encantando os ouvintes com a narrativa dramática de acontecimentos presentes e passados, como fazia Talleyrand na corte do antigo regime. A vida era reconstituída oralmente em forma saborosa de crônica, sem bastante rigor, mas com muito colorido; sem imparcialidade, nem método, ao sopro ligeiro da loquacidade, mas servindo para lembrar que a verdadeira estrutura da vida é narrativa, dramática, inteira, sem as bruscas discontinuidades e os cortes inesperados com que o noticiário da TV nos reporta os últimos acontecimentos. Aliás, se levarmos em conta que a linguagem da televisão se singulariza por negar a imagem atual pela subsequente, teremos nela a representação perfeita do esquema temporal sincopado em que presentemente nos desinstalamos. Nessa temporalidade da síncope, viver não é possível; habitar, trabalhar, conversar se torna impraticável.

4. Passar — Passar a pé é a forma de *estar* efetivamente na cidade, como fazia todas as tardes o poeta Drummond

pelo seu bairro de Copacabana, no Rio de Janeiro. Passar é apropriar-se biograficamente da cidade, do lugar, incorporando-a, sucessivamente, cena por cena, à minha circunstância. Quando passeamos (e não simplesmente passamos), a cidade acontece para nós; transforma-se em drama e em cenário: aqui mora, ou morou, o artista X, o político Y, a mundana Z; ali eu encontrei alguém que mudou meu destino; acolá se reunia um grupo de jovens que mais tarde renovaria a literatura.

Em sintonia com o contorno ganhamos nossa identidade.

Sócrates só é realmente Sócrates na ágora de Atenas, em comunicação dialética com os circunstantes. Dante é Dante em Florença, ao perambular pelas ruas e pontes, onde viu Beatriz. Kant é Kant em Königsberg, percorrendo metodicamente o mesmo caminho, à mesma hora da tarde, com idêntica pontualidade do astro em sua órbita. Baudelaire se encontra ao flânar em Paris (sem se saber seguido passo a passo pelo filósofo Walter Benjamin, ainda não nascido). Proust se encontra em Combray; e Pedro Nava, em suas memoráveis caminhadas pelo Rio de Janeiro, das quais nos legou amostras inesquecíveis:

E o quê? o Rio para mim. São aquelas quatro paisagens que encheram minha infância e albores da adolescência e que têm cor azul-escuro noturno, ouro rosazul e prata dos seus dias gradis; som de ondas batendo, notas argentinas de vareta raspada contra as serralherias e as sete da escala do siringe de tantos tubos dos doceiros passando. E seu velho perfume de frutas, flores, folhas, madeiras, resinas de jardins suburbanos, da subida do Tijuca, das chácaras de São Clemente, das maresias da bafa e dos ares salgados de Copacabana. A permanência dessa vida passada que me entrou pelos olhos ouvidos narizes é que ponho nesta minha Glória para onde mudei com o casamento, a 28 de junho de 1943. Antes eu tinha morado em Copacabana, Tijuca, Ipanema, Urca e Laranjeiras. Sempre pondo nesses bairros minhas impressões meninas. As que trouxe para a Glória e que acompanham meus passeios a pé nas suas ruas.

Flânar nas ruas do Rio é prazer refinado. Exige amor e conhecimento. Não apenas o conhecimento local e o das conexões urbanas. É preciso um gênero de erudição. É preciso saber colocar os pés nos locais de Matacavalos onde pisou Osório, na calçada de São Clemente onde andou Tamandaré, nesta Glória onde perpassou o vulto de Capitu — na geografia citadina real e imaginária, no Rio velho de Manuel Antônio de Almeida, Alencar, Macedo, Artur e Aluísio — irmãos Azevedo; de Lima Barreto, João do Rio, Marques Rebelo, Drummond³.

³ *Galo-das-trevas*, p. 7-8.

Só podemos ganhar nossa identidade pessoal na cidade, quando seus pontos de referência são relativamente fixos. Quando as demolições sucessivas arrasam os lugares e substituem às velhas edificações, os pontos de referência se apagam, a cidade se desfigura e seus habitantes se perdem. É justo que as cidades se transformem com o tempo, mas, desde que encontraram sua figura e seu estilo, sua verdade urbana e arquitetônica, então as cidades não devem mais mudar em suas linhas básicas, da mesma maneira que um poema ou uma sinfonia, ao encontrarem sua forma final, não devem ser alterados em nada. Cidades como Paris, Veneza, Sevilha são obras de arte tão definitivas como a *Comédia humana* de Balzac, a música de Vivaldi ou os poemas de Lorca, diversamente de São Paulo, que tem mudado muito e vai mudar bastante porque ainda não se encontrou. A cidade histórica não é, necessariamente, cidade arqueológica, embora os dois níveis possam se superpor, como é tão visível em Roma.

No hábito de sair pelas ruas exclusivamente para ver e passear, balizamos nosso cotidiano de uma trama de referências e significados interpessoais, constituindo um circuito intraurbano fechado, que nos permite a grata satisfação do reconhecimento: reconhecer o contorno e ser reconhecido por ele; assim, ganhamos o papel e o argumento que nos estão reservados a nível do cotidiano.

Se não assimilamos o cotidiano, não nos produzimos historicamente. Aquele senhor de gravata borboleta que passeava todas as tardes pelo seu bairro, meio estranho, talvez falando um pouco sozinho, o "dr. João", conhecido do jornaleiro e do farmacêutico que nunca o leram, é o famoso romancista João Guimarães Rosa. Aquele outro, com quem o primeiro dava sempre um dedo de prosa, aquele magro, de óculos, cabeça de melancia, com sua fala rápida e modos esquivos, gostando de conversar com meninas em flor, é nada menos que o poeta maior, Carlos Drummond de Andrade. Sem se abrir ao contorno e se misturar com o povo nas ruas, sem viver a crônica do cotidiano, nem Rosa seria o grande Rosa, nem Drummond o imenso Drummond.

5. Comer — Tão diverso é o comer do homem e do animal, que a língua alemã reserva dois verbos distintos para designá-los: *essen* e *fressen*, respectivamente (este último, flagrantemente

onomatopaico). A ação humana de comer vem cercada de certos rituais indispensáveis, que começam pela escolha dos alimentos (primitivamente, segundo o critério da distinção entre totem e tabu), seguindo-se a ação de temperar, elaborá-los ao fogo, servi-los à mesa, com auxílio de talher. Vê-se que o comer humano é todo ele ritual. Assim como o homem pode habitar em qualquer sítio, mas habita de fato sempre um determinado lugar, em princípio ele pode comer de tudo, mas, de fato, não come de tudo, selecionando os alimentos de acordo com sua representação do mundo. *Si mangia, mordendo il divino*, disse o filósofo Ernesto Grassi sobre a alimentação do homem no estágio mítico, entre os povos primitivos ou auroresais. Se assim é, os ritos que hoje acompanham nossa refeição, não passam das sobrevivências profanas de liturgia muito mais essencial.

A culinária é arte entranhadamente conservadora; não tolera revoluções, embora admita reformas. Qualquer prato, uma vez inventado e adotado, é conquista para sempre. Não pode ser suprimido, como se suprime um regime político, nem alterado substancialmente na sua fórmula. Os homens podem trocar a monarquia pela república, ou vice-versa, mas a cozinha permanece como era secularmente. A culinária é conservadora porque não aceita supressões; mas não é reacionária, pois admite inovações, desde que introduzidas com cautela e sem solução de continuidade com o passado. Aquele precioso direito à continuidade, que as revoluções profanam, mantém-se como vínculo sagrado na culinária. Outros domínios da arte — a literatura, a música, a pintura — caracterizam-se pelas rupturas bruscas de uma escola para outra. Bandeira e Drummond romperam com a poesia simbolista e parnasiana. Vila-Lobos cava um abismo entre ele e Carlos Gomes. Picasso supera o impressionismo, depois o surrealismo, depois o cubismo, permanecendo até o fim como tremendo dinamizador de estilos e fórmulas consagradas. Outro tanto se diga da ciência e da técnica. Galileu inova radicalmente, e a luz elétrica, o automóvel suprimem de golpe a iluminação a gás e a tração animal. Com a culinária é diferente; ela não concebe esse tipo de ruptura, de salto, de descontinuidade. Todos os pratos dotados de um mínimo de dignidade e personalidade têm direito à perenidade, e quanto mais "tradicionais", maior seu prestígio. A culinária é o que deveria ser a política: um processo de soma, não de divisão ou de subtração.

A gastronomia e inclinação ancien régime, exige tempo, lazer, refinamento. Os chefes revolucionários não sabem comer qualitativamente. No dia que aprendem, a revolução periga.

O desenvolvimento da culinária requer a sedentariedade dos grupos humanos. A cozinha está ligada ao sossego, à estabilidade, à radicação do homem na terra. A admirável continuidade da culinária ensina que nada do que é humano pode ser suprimido à força no curso do tempo, e que um uso expulso porta afora pela revolução acaba voltando pela janela, como aquela velha e sempre atual receita de bolo descoberta por acaso nos guardados da nossa avó ou bisavó.

A primeira qualidade da boa culinária é a "substância", no mesmo sentido da palavra grega empregada por Aristóteles: *ousia*, que significa "haver", "fazenda", a riqueza própria de uma pessoa, de uma coisa. Substância no mesmo sentido em que dizemos de algo que tem muita substância, de um livro ou de um artigo substanciosos. Assim, um caldo, um assado, um cozido têm que ter substância. Ao contrário da boa bebida, que tende ao incorpóreo, ao etéreo, como a champagne ou certos vinhos muito finos, a boa comida, o prato de resistência, tem que ter espessura, profundidade, substância. Só as entradas, os petiscos, a sobremesa toleram o insubstancial, doces que "derretem na boca" etc. A substância exprime a qualidade carnal da comida, e está claro que não se restringe às carnes; as massas, as tortas, os legumes, os queijos, os doces também participam dessa qualidade carnal própria das "nouritures terrestres": uma batata, uma cebola, uma goiabada podem ser suculentemente carnudas.

Comer sensualmente não é resquício pagão. Pelo contrário, recorda o mistério da comunhão na liturgia da missa. A paixão da mesa está ligada ao afã de imortalidade, à esperança e à fé de que nossa condição carnal é eterna, e de que voltaremos a ela depois de nos transformarmos em pó. Este é o sentido do banquete fúnebre realizado por alguns povos que homenageiam o morto acabado de enterrar, como se lê, por exemplo, em *Os irmãos Karamazov*, de Dostoievski: "— Vá ao banquete", diz o starets a Aliocha, "tem o seu sentido".

Os temperos, as ervas aromáticas, funcionam como o *horizonie* do sabor: o louro, o alecrim, o estragão, o cominho, o açafraão, a erva-doce, a alfavaca, as pimentas-de-cheiro etc. nos transportam a imaginação e a memória. Este cabrito tem-

perado com aromas da Calábria, aquele filé com ervas de Provença, esse camarão à baiana permitem-nos comer ecológica e historicamente. Graças aos temperos aromáticos, a vista, a memória e o paladar se correspondem secretamente, como as cores e os sons no poema de Baudelaire (e conforme se lê tão elaboradamente em Proust).

Elaborado no fogo, o alimento sofre um processo de sublimação de seus componentes a partir do estado cru, que o converte em verdadeiro produto alquímico, ao qual não falta, muitas vezes, o segredo inviolável da receita e da elaboração. Culinária é alquimia, e a cozinha, uma forja de alquimista, uma caverna, como lembram as antigas estalagens enfumaçadas, estilo *Rotisserie de la reine Pédauque*, cedendo lugar aos atuais bistrôs, íntimos e aconchegantes como pequenas cavernas. Intimidade e aconchego que se transmitem aos alimentos e que residem na intraduzível palavra francesa *chez* ("em casa de", "entre", "no meio de" etc.).

Toda essa vivência da culinária, que era rotina ao tempo dos nossos avós, contribuindo para a absorção do homem no cotidiano, foi hoje removida para a pauta da exceção. O bom prato, agora, passou para o estatuto do "objeto privilegiado", como diz Jean Baudrillard do móvel antigo (*O sistema dos objetos*).

A tríplice crise do cotidiano

Todas as categorias típicas e tópicas do cotidiano — habitar, trabalhar, conversar, passear, comer — estão hoje comprometidas pela raiz, em franco processo de deterioração, falhando como base de apoio para a instalação da vida humana no mundo. Aquele cotidiano sedimentado como âmbito seguro, estável, fechado, alvéolo confortável dentro do qual poderíamos ter compensada a intrínseca insegurança de nossa vida, esse cotidiano se esboroou. A vida humana é constitutivamente insegura por estar sempre em processo⁶. Por isso mesmo a estabilidade, ainda que relativa, do contorno social, expressa na integridade do cotidiano, torna-se indispensável para construirmos nossa vida, que nos é dada, mas não nos é dada feita,

⁶ Cf. o ensaio *Viver é perigoso* (Ed. GRD), de Gilberto de Mello Kujawski.

...sim por fazer, negrosamente, como *quejazer* (algo que eu tenho que fazer).

Pois, agora, esse contorno e essa base de apoio sobre a qual caminhamos estão radicalmente abalados no mundo inteiro, em todos os países, sem exceção. Viver no cotidiano é o mesmo que estar lançado às feras, perdido na *selva selvaggia* da crise, exposto ao relento e à intempérie. A vida perdeu a continuidade, o futuro é cada vez mais incerto. A vida humana, que é constitutivamente projeção, impulso para o futuro, está ameaçada de projetar-se no vazio, por lhe faltar radicação no presente e também no passado. Claro que continuamos habitando, trabalhando, conversando, passeando, comendo, mas sob o signo da precariedade, sabendo, a humanidade inteira, que pode ter o mesmo fim que Pompéia na erupção do Vesúvio. E isso não porque nos ameace o holocausto termonuclear. Na verdade, como há tempos reconhece Heidegger, a bomba atômica já explodiu no seio da condição humana, desde que se desintegraram os alicerces de nossa instalação no mundo; esses alicerces são o cotidiano.

A crise é vivida primariamente no cotidiano, como crise biográfica produzida pela dificuldade de instalação da vida humana no mundo. Não tem sentido deduzir a crise de outras instâncias — a ciência, a economia, a política etc. —, quando todas elas são instâncias radicadas na vida humana, que é a realidade radical, não por ser a única nem a mais importante, e sim por constituir o âmbito no qual todas as demais realidades *se manifestam* para nós. E a vida humana se articula primordialmente no cotidiano, que é onde a crise nos atinge em caráter radical e universal, a saber, como *impossibilidade de viver*. As diversas crises setoriais — política, econômica, religiosa etc. — são crises na medida em que representam impossibilidades parciais de viver. Por isso a compreensão da crise do século XX tem que começar por onde nós a vivemos, na deterioração do cotidiano em si mesmo, para depois localizarmos as raízes históricas da crise que nos afeta.

A crise do cotidiano, em seu conjunto, desdobra-se em três:

- A) Crise de *identidade* do homem contemporâneo.
- B) Crise de *familiaridade* com o mundo.
- C) Crise de *segurança*.

A) O cotidiano é minha circunstância imediata. Se o cotidiano se problematiza, sou eu que me problematizo. *Eu sou eu*

e minha circunstância, e se não salvo esta, eu não me salvo (Ortega). O cotidiano faz parte integrante e constitutiva de mim mesmo; eu sou o que ele faz de mim e o que eu faço dele. Se o cotidiano se fragmenta e se desintegra, sou eu que me fragmento e me desintegro. Já não sei quem sou, nem mesmo se sou alguém. Talvez eu não passe de um flato, sopro dessa massa humana imensa e disforme que me oprime por todos os lados e na qual vago perdido. Talvez eu seja um marido, um amigo, um pai descartável, um número do imposto de renda, um código da informática, um robô dirigido à distância pela mídia. Afinal, quem sou eu? Sou eu mesmo, ou sou o outro? Sou um só, ou sou vários? Sou alguém, ou não sou ninguém?

Não é preciso lembrar que a melhor formulação, não só literária, mas filosófica e antropológica dessa perda de identidade deve-se a T. S. Eliot, no famoso poema *The hollow men* (Os homens ocios) (1925):

Nós somos os homens ocios
Os homens empalhados
Uns nos outros amparados
O elmo cheio de nada. Ai de nós!

O “homem oco” perdido na “terra desolada” (*The waste land*) é o quadro mais sombriamente eloquente da perda de identidade do homem contemporâneo.

O drama da desagregação da personalidade está presente, ainda, em muitos outros autores deste século, como Pirandello, que em seus personagens nega a unidade do eu, reduzindo a individualidade numa máscara. Segundo o crítico Attilio Momigliano, na obra de Pirandello “a nossa personalidade muda perenemente, e nós somos para nós e para o próximo perenemente diferentes”⁷. Esta dialética perturbadora, na qual a aparência passa pela realidade, e esta por aquela, tem seu ponto alto na peça *Così è (se vi pare)* (Assim é, se lhe parece), mas está muito presente também em *Enrico IV*, onde não se sabe, ao certo, dos limites entre a loucura verdadeira e a loucura simulada.

Na literatura de língua portuguesa, a expressão máxima do drama da falta de identidade e da multiplicidade alucinada do *ego* está, sem dúvida, em Fernando Pessoa e seus enigmáti-

⁷ *História da literatura italiana*, p. 475.

cos heterônimos, quase todos (exceção feita para Alberto Caeiro) acossados pela falta de consistência subjetiva:

Começo a conhecer-me. Não existo.

Sou o intervalo entre o que desejo ser e os outros me fizeram.

(Álvaro de Campos)

B) O papel do cotidiano é nos familiarizar com o mundo, originariamente hostil e inóspito, lugar de perigo, terror e sobressaltos. O cotidiano se interpõe como um anteparo entre nós e a ferocidade do mundo, a crueza da circunstância, a ameaça do outro; converte o desconhecido no conhecido, e o estranhamento inicial em entranhamento na familiaridade do cotidiano. Em tempo de crise, o cotidiano, fragmentado e incerto, perde sua função, e o mundo volta a nos apresentar sua face sombria e ameaçadora. Tudo se faz profundamente inquietante. Aquela vivência básica de reconhecimento que nos confortava ao circularmos pelo cenário da existência, entra em eclipse pressaço, e cada vez mais estreita e sufocante é nossa perspectiva de instalação vital. Antes da crise, nossa cidade, nossa rua mudavam, mas eram sempre as mesmas; depois da crise, nada é mais "o mesmo", nem nosso país, nem o mundo, na medida em que não mais nos entendemos com ele. O relacionamento do homem com o mundo sempre foi conflitivo, mas a estabilidade do cotidiano era um termo de bom viver, proporcionava uma trégua que reduzia os conflitos ao inevitável; pretensão hoje impossível, desde que a univocidade do cotidiano foi quebrada como o código de nossa adequação à realidade.

O melhor registro histórico e filosófico — não só literário — dessa ruptura de nossa familiaridade cotidiana com o mundo está na obra inteira de Franz Kafka, sobretudo em *O processo* e em *O castelo*.

Todos sabem qual o argumento desenvolvido por Kafka em *O processo*: o bancário Joseph K padece os rigores de um processo judicial implacável, dirigido por juízes distantes e invisíveis, até ser condenado e executado, sem que ele nem ninguém saibam qual foi o seu crime. Ainda não havia cortina de ferro. "K vivia num país que possuía uma constituição, e reinava a paz universal; todas as leis estavam em vigor; quem poderia prendê-lo em sua própria casa?"

O processo é a barreira que rompe a familiaridade de Joseph K com esse mundo ordenado e pacífico. Ao ser preso "em sua própria casa", o sem-sentido, o absurdo, a arbitrariedade do destino invadem sua vida. De onde provém esse sem-sentido e esse absurdo? O próprio Kafka fornece pista para resposta, na história do porteiro e do lavrador, narrada e interpretada pelo capelão do presídio: "Ante a Lei existe um porteiro, e ali se apresentou um lavrador, pedindo a ele que o deixasse entrar no local onde a Lei se encontrava. O porteiro, porém, lhe disse que não podia deixá-lo entrar naquele momento. O lavrador, após refletir um pouco, perguntou se dariam licença para que entrasse mais tarde. — É possível, respondeu o outro, mas não agora." O porteiro empresta ao lavrador um banquinho, e este fica ali sentado, ao lado da porta, durante dias, meses, anos. Até que, depois de tanto tempo, percebendo o porteiro que seu fim estava próximo, disse ao lavrador, bem perto do ouvido: "— Ninguém, a não ser você, pode passar por esta porta, pois que foi feita por sua causa. Agora vou fechá-la".

Terminada a história, manifesta Joseph K ao capelão que, segundo lhe parecia, "foi assim que o porteiro iludiu o lavrador". O capelão, então, retruca que K estava "apressado demais". Ao longo de minuciosa argumentação, ele demonstra a K que o porteiro estava certo, ao cumprir sua obrigação como fiel servidor da Lei. E como servidor da Lei, ele estava "além do julgamento humano", escravizado ao dever. "O homem estava somente à procura da Lei, enquanto o porteiro a ela estava ligado."

Na alegoria do porteiro e do lavrador, Kafka sugere que a chave d'*O processo* está no conflito de duas ordens, ou de duas lógicas: a lógica da vida e a lógica da Lei. O destino de Joseph K nada tem de arbitrário, caprichoso e absurdo, como parece; apenas obedece a outra lógica, a da Lei, que é sempre infinitamente distante e inacessível, sem nada a ver com a vida e com o humano.

Contemporâneo de Kafka, o filósofo Wittgenstein, também procedente da Europa Central (Áustria), três ou quatro anos antes de publicado *O processo* (1925), editava seu famoso *Tractatus*, no qual sustenta que a lógica não passa de uma série de tautologias, isto é, de enunciados idênticos, tipo $A = A$, que "não dizem nada". A tautologia é vazia (de informação). Pois a lógica da Lei, em Kafka, é puramente tautológica,

impõe-se como um imperativo vazio: "faça-se", ou "não se faça", e acabou. Alguma estranheza? Nenhuma, quando se pensa que este é, precisamente, o princípio do social, dos usos sociais, que se cumprem coativamente, "porque sim". Por que razão duas pessoas, ao se encontrarem, apertam-se as mãos? Porque sim. Por que razão a palavra "sol" designa o sol, a palavra "flor" se refere à flor, e a palavra "botão" ao botão? Porque sim, porque assim determina a vigência social, que é forçosa, irracional e impessoal. Exatamente como a Lei em Kafka: forçosa, irracional e impessoal. A Lei seria absurda e mentirosa se acusasse Joseph K de ser um criminoso. Mas a Lei não entra aqui em problemas de mérito, a Lei é Lei do processo, e determina que Joseph K seja preso e executado, mais nada. De pouco serviria a K provar sua inocência, pois não é disso que se trata.

Em *O castelo* o protagonista K não consegue realizar seu modesto propósito: "trabalhar tranquilamente, como pequeno agrimensor, frente a uma pequena mesa de desenho".

O agrimensor K, durante toda a trama do romance, não consegue apresentar-se ao castelo, onde fora chamado pelo Conde de Westwest, permanecendo prisioneiro da hostilidade da aldeia, que cerceia seus menores passos. Rejeitado pelo meio, não consegue comunicar-se eficazmente com ninguém, sofrendo a pressão inamistosa das autoridades e de quase todos os habitantes da comunidade. O estado de erradicação de K chega ao máximo insuportável. Não consegue simpatia, nem amizade (além do amor passageiro de Frieda, a noiva mortificada). Não arranja moradia, nem trabalho, exceto o instável emprego de bedel (do qual é despedido no primeiro dia), ou a residência da cantina (precária e sempre sujeita a revogação).

Repete-se, de outra forma, a alegoria do lavrador e do porteiro. K permanece fisicamente próximo ao castelo, mas não se pode aproximar dele, nem comunicar-se com ele. Pois a distância que os separa não é meramente física, mas uma distância dialética, semelhante à que separa as pedras no jogo de xadrez, que só poderia ser superada por quem entendesse os dispositivos superiores da Lei, o que não é dado a nenhum mortal. Incomunicável com a aldeia e com o castelo, reduzido a termo irremediavelmente conflitivo com a circunstância externa, K encarna bem a condição do homem devorado pela crise, perdido no mundo hostil e inabitável, no qual não pode cons-

truir abrigo seguro, nem relacionar-se com ninguém em caráter estável, sem diálogo possível com o contorno. A tal ponto que a incessante e febril troca de palavras entre os personagens de Kafka lembra os sucessivos momentos de um solilóquio único, interminável e terrivelmente solitário. O solilóquio desesperado de um personagem errante e sem asilo na intempérie, expulso de sua casa e de sua pátria, como figura da tragédia grega ou shakespeariana.

Se quisermos alguma pista sobre o mérito da condenação de Joseph K e do agrimensor K, precisaremos remontar às condições históricas do povo judeu, que no século I a.C. foi tomado pelo *desespero de cumprir a Lei*, segundo observa Ortega (*En torno a Galileo*). Talvez aí resida o pecado, o crime oculto daqueles personagens, provocando a vingança da Lei, com a mesma fria e distante crueldade do Deus do Velho Testamento.

C) A insegurança é constitutiva da vida humana em todo tempo e lugar. Justamente por isso é que o homem se ocupa em construir sistemas de segurança que lhe permitam viver com um mínimo de paz e estabilidade. Sistemas de segurança constituem a cultura, a técnica, a política, a economia, tudo o que hoje está abalado de alto a baixo, precipitando-nos de novo naquela incerteza elemental, naquela insegurança vertiginosa que nos estremece no plano individual e coletivo.

É no próprio seio do cotidiano — e não só em nível institucional — que experimentamos ao vivo o mal-estar da insegurança. Sartre deu a esse mal-estar vital o nome de "náusea", na conhecida novela publicada em 1938, *La nausée*. A náusea nos ataca como um misto de asco e de enjôo produzido pela oscilação da existência em suas bases. A náusea sartriana foi objeto de muitas exposições e análises complexas e laboriosas que não teriam lugar neste texto nada erudito.

Sartre atesta a descoberta da existência como irrupção brusca e invasora, a partir de uma experiência privilegiada das coisas que habitualmente (cotidianamente) nos cercam. Estas, normalmente, estão encerradas nas malhas de um sistema utilitário, são os "úteis" dos quais podemos dispor para nosso serviço, quais meios adequados para fins determinados. E, no entanto, as coisas "nos tocam", o que é insuportável, escreve Sartre. "Tenho medo de entrar em contato com elas, como se fossem animais vivos." Reclamam seu ser próprio, não utilitário,

seu ser "em si", e se tornam incontroláveis e rebeldes à manipulação para a qual foram destinadas. Eis alguns trechos da análise efetuada pelo autor de *La nausée*:

Eu estava, pois, na praça pública. A raiz do castanheiro se fundia na terra justamente por baixo do meu banco. Não me lembrava de que isso fosse uma raiz. As palavras se desvaneceram, e com elas a significação das coisas, seus modos de uso, as frágeis marcas que o homem traçou em sua superfície. Estava sentado, um pouco inclinado, a cabeça baixa, solitário ante essa massa negra e nodosa, inteiramente bruta e que me causava medo. E depois tive esta iluminação.

Isso me cortou o fôlego. Nunca, antes, havia pressentido o que queria dizer "existir". (...) Ainda quando olhava para as coisas, estava a cem léguas de pensar que existiam; me pareciam uma decoração. Tomava-as em minhas mãos, serviam-me de úteis, previa suas resistências. Mas tudo isso se passava na superfície. (...) E depois, eis que, de repente, fez-se claro como o dia: a existência se revelara repentinamente. Perdera seu aspecto inofensivo de categoria abstrata; era a massa mesma das coisas, esta raiz estava amassada na existência. Ou antes, a raiz, as grades do jardim, o banco, a erva rala do gramado, tudo isso se desvanecera; a diversidade das coisas, sua individualidade, não era senão aparência, verniz. Este se dissipara e ficavam as massas monstruosas e moles, em desordem, desnudas, em estranha e obscena nudez...

(...) Éramos um monte de existentes enfadados, estorvados conosco mesmos, não sentíamos a menor razão de ser, nem uns, nem outros; cada existente, confuso, vagamente inquieto, sentia-se de sobra em relação com os outros. *De sobra*; era a única relação que eu podia estabelecer entre estas árvores, estas grades, estes pedregulhos.

(...) A palavra absurdo nasce agora sob minha pena.

(...) O mundo das explicações, das razões, não é o da existência. Um círculo não é absurdo, explica-se muito bem. (...) Mas um círculo não existe. Esta raiz, pelo contrário, existia na medida em que não se podia explicar. Nodosa, inerte, sem nome, fascinava-me (...) remetia-me sem cessar à sua própria existência.

(...) O essencial é a contingência. Quero dizer que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é *estar aí*, simplesmente; os existentes aparecem, deixam-se encontrar; mas nunca se pode deduzilos. (...) Nenhum ser necessário pode explicar a existência; a contingência não é um falso semblante, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte, a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esta praça, esta cidade, eu mesmo. Quando ocorre que alguém se dá conta disso, o coração dá um baque e tudo começa a vacilar...; eis aqui a náusea.

Tudo começa a vacilar, como na tempestade marinha, como no meio do terremoto. Eis o homem entregue, desamparado, à fúria da intempérie. A descrição de Sartre, sobretudo na parte final, coincide em cheio com o sentimento cósmico do ho-

mem de nossos dias, aturdido e niilista, pisando num mundo que corcoveia a seus passos, posto aí como autêntica excrescência, sem quê nem para quê, cada vez mais absurdo e contingente, conspirando sob seus pés, em espasmódica e perversa subversão.