



A DUALIDADE ASCÉTICA DO *DIÁRIO COMPLETO*

Rogério Lobo **SÁBER**¹

Resumo: Neste texto, apresentamos uma leitura do *Diário completo* do escritor mineiro Lúcio Cardoso (1912-1968) que intenta compreender a força-motriz dual que anima tal caderno de anotações. Concebemos a escritura cardosiana como uma escritura-pêndulo: ora pisa o campo da ascese religiosa – relacionada ao catolicismo de que o escritor era adepto –, ora estabelece sua tentativa de ampla compreensão das coisas com o auxílio da ascese laico-filosófica. Ao tentar escapar da limitação imposta pela carne e pelas amarras humanas, o autor apreende – tal como o *atopos* da tradição filosófica antiga – o ineditismo da realidade, que o auxilia a se sobrelevar do ordinarismo dos seres.

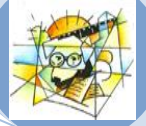
Palavras-chave: Lúcio Cardoso. Diário. Ascese religiosa. Ascese laico-filosófica. Literatura brasileira.

Lendo o *Diário completo*: escritura-pêndulo

O ensaio *Diálogo com o interlocutor cruel*, do búlgaro Elias Canetti (1990), traz considerações que são de grande valia para se compreender o procedimento composicional e funcional do diário de Lúcio. Temos ressaltada, sobretudo, a função paliativa dos cadernos, nos quais se injetam frases que visam a domar a angústia que segue no espírito: as sentenças compostas formam altas paredes das quais se tenta – asceticamente – escapar. Lúcio, por seu turno, declara que a folha de papel em branco é o universo que tem à disposição para que ninguém saia ferido do embate que trava em seu íntimo. Sua escritura é a busca pela serenidade, pelo equilíbrio; o aprimoramento intelectual é a “sabedoria” que deve “fazer calar [o] sangue selvagem, que arde nas [suas] veias” (13 novembro 1949) (CARDOSO, 1970, p. 43).

Anotar diários é não se esquecer de nada: trata-se de um autoexame ferrenho (para consigo) e altruísta (para com os outros), no sentido de que as confissões que se põem no papel livram o círculo de amigos do escritor de uma eventual asfixia. Um diário que se foge à espúria, como diz Canetti, é aquele que se dedica a traçar profundamente as

¹¹ Mestrando do curso de Teoria e História Literária do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp, SP). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Docente da Universidade do Vale do Sapucaí (Pouso Alegre, MG). Pesquisador do grupo *Minas Gerais: diálogos*, da Universidade Vale do Rio Verde (Unincor) (Três Corações, MG). E-mail: rogeriosaber@gmail.com.



quedas de seu autor. Logo, toda obra de tal gênero que se preze deve ressaltar o embate que se trava nas paredes interiores do ser; o desajuste da alma é a força-motriz que guia os escritos de um diário que se quer expressivo.

O papel se torna a ferramenta de que lança mão o autor para dialogar consigo mesmo. Decorre daí a criação de um *eu fictício*, que sempre está disposto a ouvi-lo e a deixá-lo falar. Contudo, uma condição paradoxal: o *eu* que se cria – esse personagem da nossa própria narrativa – é totalmente devotado e acompanha todas as nossas circunvoluções; não devemos ficar estupefatos diante do fato de que, devido a tal veneração, não podemos enganá-lo. Estamos diante, pois, de um “interlocutor cruel” – expressão de Elias Canetti – porque malévolo, porque se equipara a um martelo disposto a trucidar a caixa do extintor de incêndio e a fazer soar o estridente alarme se mentirmos, formos excessivamente vaidosos ou desinteressantes.

Mas que é o Diário completo de Lúcio? De que trata a obra em linhas gerais? Primeiramente, importa que mencionemos que a linha que conduz o diário cardosiano é a da escritura construída que se quer íntima e que guia seu autor à contemplação e à tomada de consciência da realidade e do existir, unindo-se irrevogavelmente ao trágico, ao finito e à corrupção da carne. Já que a vida tende a se tornar uma criatura empalhada pelo hábito, o diário se apresenta como a possibilidade de sobrelevação, de fuga mesmo do ordinarismo de tudo. Lúcio percebe o claustro como o espaço necessário para a contemplação da vida que, no ambiente citadino, é automatizada e se escorre rapidamente, sem se dar ao convite de ser pensada – logo, “nesta quietude, sentimos que somos um pouco mais vivos” (agosto 1949) (CARDOSO, 1970, p. 4-5).

O diário cardosiano é espaço de reflexão e de catarse: a consciência do autor apresenta um laivo de culpa e o exercício ascético – a escrita constante, a busca incessante de tentar pôr em concretude aquilo que se encontra incrustado na alma – é o caminho para, ao menos, tentar formular o que vem a ser o “tenebroso crime” (agosto 1949) (CARDOSO, 1970, p. 5) que o aguilhoa e que o torna – homem de percepção mais ampla do que os demais – consciente de que a criatura humana não sabe existir senão no campo da tragédia.

A escritura de um diário, declara-nos o autor, é uma maneira de se confessar – como se se postasse diante daqueles amigos nunca conquistados, daqueles companheiros cujo itinerário de vida nunca cruzou com o seu –, um caminho para a tranquilidade do espírito que parte do mesmo potencial de cura da confissão religiosa.



Mas há uma nota de tristeza na voz do texto, que diz ter perdido a “confiança na amizade” (agosto 1949) (CARDOSO, 1970, p. 6).

A tragédia é a condição primeva do homem: é terreno ao qual somos confinados; da mesma maneira, somos condenados à inacessibilidade da amizade. Um tom de angústia retine nos escritos de Lúcio – aflição que encontra, na passagem voraz do tempo, seu ponto de partida; tem-se conhecimento de que hora virá em que tudo não será outra coisa senão “um punhado de cinzas” (agosto 1949) (CARDOSO, 1970, p. 8), sem utilidade.

Aninha-se a angústia também no inevitável esmaecimento das pessoas, que se tornam, com o passar dos dias, apenas nomes e nomes que se organizam na prateleira da memória. A disposição é para que se confira, a cada face conhecida – em profundidade ou não – um brilho único, capaz de manter reluzente a lembrança que se arquiva. Mas a aflição parece decorrer justamente do fato de que a memória humana é falha e não dá conta de se lembrar de todos, confinando, portanto, a grande massa do que sabemos e conhecemos ao olvido.

O diário, ao atingir roldanas oxidadas, vê-se como o corrosivo produto químico a ser destilado sobre as peças em favor de sua limpeza. Mas o caminho para o ajustamento da realidade não é pacífico; o labirinto percorrido pela escritura cardosiana é ameaça constante, caldeira prestes a explodir, vulcão à beira da erupção, vaga-lumes cujo brilho nos dispomos a seguir inocentemente em noite cálida, sem sabermos que, enfeitiçados pelo piscar das luzes, caminhamos é em direção ao penhasco.

Cientes dos perigos a que nos submetemos quando peregrinamos por tais encruzilhadas, queremos compreender em que medida o *Diário completo* encerra *exercícios espirituais* – para se resgatar o termo proposto por Hadot (2002) – que se fundam sobre uma propensão ascética igualmente pendular: ora religiosa, ora laica. Se a obra em questão percorre uma linha narrativa – que não se quer contínua nem pressuposta, mas passível de recomposição –, intentamos analisá-la mais proximamente, a fim de compreendermos em que medida o texto, como um todo, é ladainha e tratado filosófico concomitantemente. Ao se dedicar a ambos os movimentos, o autor sempre busca alcançar, por meio de um pensamento que se soergue, a essência transcendente da realidade.

No caso da ascese religiosa, a travessia percorrida inicia-se no terreno corruptível da carne e se guia em direção ao Absoluto, expressão máxima da fé cristã e de

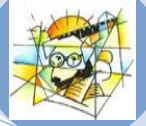


humildade. Em se tratando da ascese laica, o escritor – ao desenvolver temas como a morte e a solidão – alcança a plenitude de pensamento e registra percepções de denso teor filosófico. Parte, portanto, de sua experiência imediata e debruça-se sobre a possibilidade de afastar-se de suas amarras por meio de considerações que, a um só tempo, são composições e regente de sua orquestra interior. É bem verdade que nossa divisão tem efeito meramente didático e visa apenas a auxiliar na análise mais detalhada das engrenagens que se põem em movimento por meio da escritura cardosiana. Em fim de contas, sabemos da impossibilidade de se delimitar o autor com um meridiano de Greenwich, de se estabelecer um cisma que o fragmente em uma porção ocidental (material, racional) e outra oriental (religiosa).

Aproximemo-nos, inicialmente, do território religioso dos escritos cardosianos. À medida que for pertinente, evidenciaremos discussões do *Diário completo* que dialogam com os livros *Fusées/Mon cœur mis à nu* (1897), de Charles Baudelaire, e *Au seuil de l'Apocalypse* (1916), de Léon Bloy – ambos diaristas lidos por Lúcio Cardoso. Na oportunidade, cumpre-nos ressaltar que Bloy era adepto de um catolicismo militante – corrente ideológico-cultural que ascendeu em resposta aos escombros das Guerras Mundiais (PIRES, 1998) – e que seu livro de 1916 é também espaço para transcrição de missivas recebidas e enviadas. Há em seus escritos um esforço para se deparar com a verdadeira face de Deus; contudo, em relação ao *Diário* de Lúcio, perpassa a obra francesa um sopro de esperança maior, dado o exacerbado caráter trágico dos registros cardosianos.

Ascese religiosa: a fé move montanhas

O termo *ascese*, como nos explica Illich (1989), provém da palavra *askéo*, que apresenta minimamente três significados: a) sentido corporal (referente ao treinamento físico reservado aos soldados da milícia grega); b) sentido espiritual (aprimoramento da alma) e; c) sentido religioso (práticas monásticas). O autor enumera alguns contextos histórico-filosóficos nos quais a palavra teve uso e nos mostra que, para a tradição pitagórica, por exemplo, *ascese* é exercício (prática) que leva, inicialmente, ao controle de si e, em ocasião ulterior, à *katharsis*, ou seja, à purificação do espírito. Para Hadot (2002), imbricam-se a tal termo as noções de perfeição ética, austeridade, disciplina e treinamento; eis o motivo pelo qual os exercícios espirituais se equivalem à própria exercitação física, no que esta se refere ao desenvolvimento gradativo da força corporal



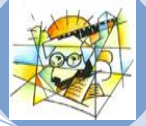
e das habilidades e concentração que são postas em jogo.

Lúcio se vale igualmente da prática ascética e, por meio de seus escritos, somos capazes de recortar alguns argumentos caracterizadores de tais exercícios. A ascese religiosa de seu *Diário completo* corresponde à travessia que deve ser feita para que o espírito se desloque do *terreno* – campo em que não existe outra constatação senão a de que a carne é infecta – e alcance o Absoluto, a vivência harmoniosa com Deus e seus preceitos. A condição carnal do ser humano é ironicamente motivo de “mal-estar” (14 agosto 1949) (CARDOSO, 1970, p. 3) para Lúcio Cardoso, haja vista o silogismo subjacente a suas anotações: se a carne é podre e o homem é carne, então o homem é ser corrompido por natureza e a tragédia se torna, portanto, seu “estado natural” (agosto 1949) (CARDOSO, 1970, p. 5).

Existir é uma blasfêmia dirigida a Deus porque o escritor se indigna com a constatação de que somos feitos à semelhança dEle, que está conosco e conhece os meandros de nossas almas. Portanto, duas pressões enterram as presas sobre Lúcio: a primeira, em termos literários, refere-se ao “interlocutor cruel” – ao *eu fictício* – de que trata Canetti (1990) e que atua como uma espécie de consciência vigilante; a segunda tirania vem do Senhor, porquanto Lúcio parece ter vergonha do Criador que conhece todas as fraquezas de sua carne. Logo, poderíamos afirmar que um dos sopros vitais do *Diário* é a opressão: é seu jugo que obriga o autor a se contorcer incessantemente e a se amparar em uma verborragia que lhe permite preencher o que lhe é vazio, excessivamente terreno ou blasfemo.

O exercício ascético da escritura é de distensão – tensão e *tentativa* de relaxamento – porque Lúcio tende à destruição própria, ou seja, vê-se impelido – pelo menos em seu íntimo – a ceder à carne e a desobedecer, por conseguinte, aos mandamentos de Deus. O retesamento dos escritos decorre inclusive do fato de que duelam, em Lúcio, um lado escuro (dionisíaco) – que tende ao mal –, e outro resplandecente, que sabe ser possível transcender a carne e deixar toda a miséria humana de lado.

Enfim, o diarista confessa ser acometido de um “vício central da natureza”, melhor dizendo, de uma tendência à “paixão voraz e sem remédio”, que o faz encontrar “afinidade para as [suas] cordas mais íntimas” (outubro 1949) (CARDOSO, 1970, p. 35). O homem é um animal “capcioso” cuja história presencia uma “falência” (21 outubro 1956) (CARDOSO, 1970, p. 215) e essa acepção animalesca da natureza



humana se desdobra na prosa do autor por meio de personagens como Marta (*Salgueiro*, 1935), Bernardo (*A luz no subsolo*, 1936), José Roberto (*O desconhecido*, 1940) e Demétrio (*Crônica da casa assassinada*, 1959).

Mas como encontrar as coordenadas a serem seguidas para se atingir o destino certo? A oração é o instrumento que nos guia em direção às respostas de que precisamos para termos uma vida digna, é « réservoir de force » (“reservatório de força”) (1947, p. 242), nas palavras de Baudelaire. É a ferramenta de que Lúcio lança mão para, inclusive, pedir perdão, tendo em vista que acredita na “transfiguração das coisas” (agosto 1949) (CARDOSO, 1970, p. 8), melhor dizendo, na possibilidade de se transcender a carne que o atormenta e que é responsável pelo seu sofrimento espiritual.

A prece é o que se traz à superfície do *Diário* para se implorar paciência a Deus porque Lúcio sabe que a tarefa de um asceta é áspera: a peregrinação é um caminho repleto dos espinhos que caíram da coroa do Cristo. Querer fugir à mediocridade das coisas é tarefa exigente e orar é dedicar-se à sobrelevação daquilo que em nós é terreno; é volver cegamente o coração a uma transcendência que seja solidária e que, ao nos estender suas mãos, nos auxilie a atingir a vida autêntica, que “está além e muito acima de nós” (maio 1950) (CARDOSO, 1970, p. 59).

Mas o escritor, enquanto ovelha desgarrada, parece não ouvir a resposta que Deus lhe emite quando a prece é finalizada. Advém daí um desespero em se ver sozinho, abandonado por um sádico Criador que, em vez de nos auxiliar, caçoa de nossas quedas e não nos reconforta quando enfrentamos nosso pior desafio, que é aquele que travamos com nosso próprio ser. “Deus”, afirma-nos em 29 de julho de 1950, “só atende, ao que parece, aos que falam alto” (CARDOSO, 1970, p. 107).

É que talvez Deus escreva mesmo certo por linhas tortas e não saiba pô-lo à frente da resolução do conflito sem fazê-lo passar pela provação; mas Lúcio, inquieto, por vezes se cansa da espera e balbucia preces que pedem pela exterminação total de tudo: da dificuldade, dos convivas, das brigas íntimas, do caminho deserto, que lhe devem, ao fim, garantir Canaã (a terra prometida). Por sofrer justamente essa dificuldade em se manter firme na fé – como um autêntico asceta –, há declarações no *Diário* que correspondem a verdadeiros rompantes que clamam pelo fim imediato de tudo, pela “catástrofe imensa e coletiva” (outubro 1954) (CARDOSO, 1970, p. 200).

O *Diário* é a cimitarra empunhada contra os pseudocristãos, que têm os corações frios, os lábios rictos e que buscam, apenas na aparência, a humildade necessária e



preceituada por Cristo. Arremessa-se o dardo contra o falso catolicismo porque Lúcio não se conforma em perceber que a Igreja – que alega ser coerente e justa por meio de belas palavras – prova, em suas ações, ser uma reles maquinaria, que apenas se dedica a salvar uma parcela eleita de fiéis. Para o escritor, o exercício em busca do Absoluto, ou seja, a travessia rumo à transcendência da perecível matéria apenas é possível quando nos dispomos a auxiliar o outro – notadamente aquelas alteridades condenadas, que se encontram de mãos atadas pelo cordame da violência, do pecado, da destruição, enfim.

Lúcio culpa a Igreja por ter despido Deus de sua aparência medieval, castigadora. O que lhe foi legado foi um Cristo “sem martírio e sem lágrimas” (22 janeiro 1951) (CARDOSO, 1970, p. 143), que teve sua autoridade estilhaçada em instituições de cunho social e que se tornou, por conseguinte, uma entidade pálida, estiolada, uma deformação grotesca da Verdade constante nas Sagradas Escrituras. Para Lúcio, “todo pensamento moderno é uma forma de ocultar o Cristo”, já que, “nessas igrejas modernas, dulcificadas e tranquilizadoras, não é o espírito de Deus que encontramos, mas o seu túmulo” (abril 1958) (CARDOSO, 1970, p. 247).

É necessário, portanto, dedicar-se ao resgate do verdadeiro Cristo, que, na concepção cardosiana, é um Deus que censura, oprime, uma força que atormenta o pensamento e o sentimento humanos continuamente. Deus beira uma criatura maligna, que parece sentir prazer em tornar o homem obcecado por Sua presença. O Cristo genuíno deverá regressar quando uma nova era de terror se instalar sobre a face da Terra, quando as inquisições medievais forem recuperadas. A religião, como Lúcio a interpreta, nada mais é senão uma espécie de circo que fala excessivamente e cumpre de menos com seus ideais ditos ecumênicos. É a mesma teatralização observada por Charles Baudelaire, para quem « quand même Dieu n'existerait pas, la Religion serait encore Sainte et *Divine* » (“mesmo se Deus não existisse, a Religião ainda seria Santa e *Divina*”) (1947, p. 237).

O atrevimento humano é lógico: uma vez extirpada a máscara maligna de Deus, o homem vê-se livre para agir como bem entende, sem temer as consequências de seus atos; Deus é opressão, não um “Cristo social e sem cicatrizes”, “Salvador das paróquias e das associações de classe, dos clubes caritativos” (10 março 1951) (CARDOSO, 1970, p. 164). O Criador deve ser mal porque ser atroz é a única possibilidade de se atenuar a podridão da carne, que deve ser fustigada com cilício. “Cristo, sem o mal, sem a presença do mal, é um desenho sem sombra” (abril 1958) (CARDOSO, 1970, p. 245). É



justamente a sombra opressora de Cristo que deve permanecer sobre nossas cabeças até o dia do Juízo Final. Entretanto, isso não implica que o percurso a ser feito pelo peregrino seja fácil. Ao cristão sincero, que se anima a seguir fielmente a doutrina, são resguardadas algumas provações, como aquela por que passou Abraão, interpelado a sacrificar seu filho Isaac. (cf. Gênesis, capítulo 22).

O Filho de Deus assalta seu rebanho a fim de provar a fé dos eleitos nos menores atos e situações. É como lemos na passagem do bêbado com que Lúcio se deparou e soube se tratar de uma interpelação de Cristo como prova de sua honestidade e real devoção. Foi preciso, como nos é dado a entender, que o escritor se sobrelevasse à corrupção daquelas carnes (do bêbado) para encontrar, no seu conviva, a projeção de seu Criador. A figura desse mártir e também a do padre são recuperadas – tanto por Baudelaire quanto por Bloy – como o modelo ideal de dedicação ascético-religiosa:

Nous n'avons tous qu'une seule affaire en ce monde, c'est de devenir des saints et il faut beaucoup souffrir pour cela. On le sait quand on est chrétien, mais on ne se dit pas assez qu'il n'y a qu'une seule manière de souffrir véritablement. Cela consiste à renoncer d'avance à toute consolation. C'est un sacrifice tout à fait surhumain et qui, pourtant, nous est demandé. (BLOY, 1916, p. 33)²

A fé católica, portanto, professada pelo autor do *Diário* e por ele compreendida como sendo a única possibilidade de ser um genuíno cristão, pede-lhe grandes sacrifícios, uma grande “força de vontade” (outubro 1949) (CARDOSO, 1970, p. 35), posto que o espírito oscila entre o Absoluto e o terreno. O católico que não é provado com afínco somente acompanha “o rebanho comum” (abril 1958) (CARDOSO, 1970, p. 246), tornando-se mais uma matrícula nos livros de sacramentos da Igreja.

Compreender e aceitar verdadeiramente Cristo é dispor-se à profundidade das coisas – daí essa premissa ecoar por todo o *Diário*, ferramenta utilizada para se atingir o cerne de questões merecedoras de mais abissal reflexão. Somente conhecemos a face ensanguentada de Cristo crucificado quando nos libertamos de um “conhecimento de superfície” (novembro 1949) (CARDOSO, 1970, p. 44). O catolicismo pede, em primeiro lugar, pelo vigor necessário para se enfrentar as provações religiosas que, segundo Lúcio, se condensam mesmo em períodos (fases) da vida.

² “Todos não temos senão uma única tarefa neste mundo, que é a de nos tornarmos santos, e muito é necessário sofrer por ela. Sabe-se quando alguém é cristão, mas não se fala muito em que existe somente uma maneira de sofrer verdadeiramente. Consiste em renunciar, antes de qualquer coisa, a qualquer consolação. É um sacrifício perfeitamente sobre-humano e que, portanto, nos é pedido.” (tradução nossa)



“Deus nos experimenta até o cerne, para ver de que têmpera somos formados” (7 julho 1950) (CARDOSO, 1970, p. 101) e o sofrimento do autor origina-se justamente dessa consciência de que a paixão – ou seja, o apego ao mundano, ao efêmero e ao material – inunda-lhe sub-repticiamente a alma; a condenação apenas não o acomete imediata e irremissivelmente porque “a graça de ser poeta” (7 julho 1950) (CARDOSO, 1970, p. 101) o salva, melhor dizendo, a escritura literária é a fortaleza a que se agarra o autor quando vê que sua jangada não suportará a tão violenta tormenta à qual foi lançada. O cristão que merece assim ser chamado é aquele que, como o abade Donissan de *Sob o sol de Satã* (1926), enfrenta o Demônio e sabe estar o mal disperso por todas as frestas da realidade terrena.

Apenas quando passa por todas essas tormentas é dado ao cristão ver – minimamente sob a forma de centelhas que reluzem ao longe – que o percurso o conduzirá certamente ao Absoluto, expressão máxima do que é humilde e despojado. A humildade advém da tortura que o fato “caminhamos-para-a-morte” nos impõe. O modelo tomado por Lúcio é Jó, uma vez que “uma grande vida deve ser aquela que aprendeu a se despojar melhor” (setembro 1949) (CARDOSO, 1970, p. 25). Os homens de alma elevada – é a conclusão a que Lúcio chega por meio do exercício da escrita que une, de um só golpe, captura, exposição e reflexão – não se apegam à vida como sendo o bem último; há algo que a transcende, há uma continuidade junto a Deus que nos livra da pequenez da carne.

A matéria é efêmera, o corpo é apenas uma “rede de hábitos e contradições mesquinhas” (setembro 1949) (CARDOSO, 1970, p. 26) que deve ser superada quando da nossa ressurreição verdadeira em Cristo. A respeito dessa dualidade dentro da qual se debatem os seres humanos, manifesta-se Charles Baudelaire:

Il y a dans tout homme, à toute heure, deux postulations simultanées, l'une vers Dieu, l'autre vers Satan. L'invocation à Dieu, ou spiritualité, est un désir de monter en grade ; celle de Satan, ou animalité, est une joie de descendre. (1947, p. 272-273)³

Mas a fé é uma loucura e Lúcio bem o sabe: difícil de aferir o quanto estamos enredados por seus laços, sentimo-la inundar-nos e arrebatá-nos. A crença é o arrimo para a salvação porque é ela que nos permite povoar o mundo com sopros de esperanças

³ “Há, em todo homem, a todo instante, dois princípios simultâneos, um que se dirige a Deus, outro, a Satã. A invocação de Deus, ou espiritualidade, é um desejo de subir de nível; a [invocação] de Satã, ou animalidade, é uma alegria de rebaixamento.” (tradução nossa)



inteiras, protegendo-nos das ilusões fracassadas. Acreditar é convidar-se à loucura, a falar com Deus e não saber sequer se Ele nos ouve ou nos responde: “a fé é antes de tudo uma questão de falta de senso” [s.d.] (CARDOSO, 1970, p. 138).

Em síntese, Lúcio encontra-se sob as amarras de uma condição carnal passageira e que faz do pecado sua nota mais grave. Dispor-se a escrever os pensamentos que lhe vêm à mente e que se referem à Igreja e às suas próprias crenças é o caminho encontrado pelo autor para perceber claramente que concepção de religião é a que mais lhe parece autêntica, a que mais se lhe dispõe a revelar a verdade do Cristo crucificado.

Pelo exposto, temos que essa ascese (exercitação) de cunho religioso é apenas um dos cotilédones de que se compõem as sementes da obra; a ascese laico-filosófica, que eleva de uma vez o teor reflexivo dos seus escritos e que se desvincula de questões referentes à Igreja, é a outra metade desse espelho íntimo a que se chamou de *Diário completo*.

Ascese laico-filosófica: que filosofar é aprender a escrever

Hadot, em seu livro *Exercices spirituels et philosophie antique*, debruça-se sobre a figura do sábio da Antiguidade greco-romana a fim de nos ensinar que o filósofo que se encontra imerso na tradição antiga e que bebe, notadamente, das fontes da filosofia helenística, norteia sua postura a partir da ideia de que é necessário e profundamente revelador – a despeito de se criar intermináveis sistemas teóricos e/ou de se atestar infalíveis verdades por meio do discurso científico – buscar integrar-se ao mundo, em outras palavras, reconhecer-se na realidade circundante de modo que seja resgatado/construído, gradativamente, o que nos parece ser uma espécie de sentimento de pertença.

O filósofo toma para si, a partir de tal premissa, a tarefa de *ver o mundo pela primeira vez* – incumbência que encontra respaldo na filosofia antiga, que se vincula, por diversos aspectos, à práxis, porquanto se nos mostra como sendo um *modo de vida*. Cabe-lhe, portanto, dispor-se a reinterpretar o mundo, desapegar-se da futilidade, concebendo-se como parte integrante da unidade do cosmos.

Esse observar inédito da realidade (*tam quam spectator nouus*) apenas se desloca para o campo da concretude a partir do instante em que o sábio (ou o aspirante a) se dedica laboriosamente à prática, ao exercício (*áskesis*): é preciso regar a plantação com



disciplina para que possa ser colhido o aprimoramento/esclarecimento do espírito. Em tempos antigos, a postura ascética que conduzia à “releitura” do mundo tomava para si, por exemplo, como “instrumentos”, a meditação e a memorização de máximas (que correspondiam a pensamentos com tal potencial de síntese que acabavam por estar sempre à mão de quem deles necessitava).

Resta-nos, a partir desse cenário, a questão: *de que exercícios se compõe tal ascese que transmuta a experiência (a apreensão da realidade) em sabedoria e em um modo de vida que traz a felicidade ao sábio?* Arriscamo-nos a afirmar que as duas práticas que encabeçam todo o percurso rumo à sabedoria correspondem a *ter sempre em mente o fato de que cada instante pode ser o derradeiro* e a *concentrar-se em si*. Dessas premissas se desdobram as demais práticas e são elas também que garantem a recorrência de temas referentes à morte (que nos obriga a aproveitar e a considerar filosoficamente o instante) e à solidão (uma vez que a *preocupação de si*, como nomeada por Hadot, é a condição primeira para a expansão do pensamento filosófico).

Lúcio Cardoso – justamente por se dedicar a essa contemplação inédita das coisas – personifica a figura do filósofo antigo, que observa a realidade e se dedica a compreendê-la por meio da *escrita de si*, ou seja, a partir de anotações de caráter introspectivo (seu *Diário*) que nos remetem, por seu turno, à ascese do *contemplar*, *questionar* e *ter sempre à disposição* (parada última alcançada pelo *príncipe esfarrapado mineiro* a partir da valorização pictórica em seus escritos).

Lúcio, como chegaremos a concluir, encarna a figura do sábio antigo, que concebe a filosofia como *modo de vida* (leia-se: como ferramenta de esclarecimento substancial) e que, por se dedicar a contemplar aquilo que pelos homens ordinários (situados ao rés do chão) passa despercebido, se transforma em *atopos*, em um ser deslocado, em arranjo destoante, mas que busca pela ampla compreensão da misteriosa sinfonia do cosmos como ponto de partida para sobrelevar-se da carne corrompível. O *atopos* busca decifrar justamente a algaravia que o circunda.

A primeira percepção do autor lança o holofote sobre o fato de que a passagem inexorável do tempo é uma espécie de pressão que assalta o filósofo e que o empurra no rumo da fruição do instante. A máxima horaciana “*Singula de nobis anni prædantur*



euntas”,⁴ citada por Montaigne em seu ensaio *Da presunção* (cf. L-II, cap. XVII), nos deixa também patente que o ser humano está sempre em uma situação de prejuízo em relação ao pêndulo que oscila incessantemente. A angústia que daí deriva atíça-nos a procurar o que possa constituir um exercício de preparação para a morte.

Empenhado em tal busca, Montaigne escreve o ensaio *Que filosofar é aprender a morrer* (cf. L-I, cap. XX), por meio do qual defende a ideia de que a postura filosófica, por nos auxiliar na sobrelevação do espírito, se transforma em um *Livro dos mortos*, capaz de nos orientar quando do fenecimento de nosso corpo.

Montaigne escreve ainda que alguns fatos nos remetem à ideia de que a morte é fatalidade mesmo imprevista, pois tanto se dá em condições as mais trágicas possíveis quanto em momentos triviais e, por isso mesmo, ainda mais inesperados. Não nos adianta temê-la, portanto: “*Ille licet ferro cautus se condat aere, / Mors tamen inclusum protrahet inde caput.*”, é o que nos ensina Propércio.⁵ É preciso que nos familiarizemos com a Indesejável – como nos expõe Cioran – porquanto tudo que existe nos conduz a Ela, “divindade oculta”, que se encontra “à espreita numa esquina qualquer do tempo” (julho 1950) (CARDOSO, 1970, p. 104).

Acontece que, para Cioran, a asfixia maior que finca suas garras em torno da existência humana parece vir não da morte em si, mas da sádica obsessão pelo morrer que fermenta em nossa alma. O homem se apresenta como um neurótico que se deixa lisonjear – *flatter* é o termo empregado por Cioran no texto *Temps et anémie*⁶ – pela iminência do ponto final. O argumento de Cioran é válido se considerarmos toda uma tradição – essencialmente romântica – que se debruça sobre o fim da existência. No diário de Lúcio Cardoso, encontramos a mesma insistência que reiteradamente se alvoroça dentro do ser humano:

⁴ “Um a um todos nossos bens são furtados pelos anos que passam”. (Horácio) / « Un à un tous nos biens nous sont dérobés par les années qui passent. » (*De la præsumption, L-II, chap. XVII*) (MONTAIGNE, Michel de. *Les essais* : livre II. 2^{ème} édition par Pierre Villey. Paris : Quadrige / PUF, 1992, p. 642).

⁵ “Inútil esconder-se prudentemente sob o ferro e o bronze: a morte saberá fazer se expor a cabeça que se esconde.” (*Que filosofar é aprender a morrer, L-I, cap. XX*) (MONTAIGNE, 2002, p. 127).

⁶ Cf. *Temps et anémie*, inserido em *Syllogismes de l’amertume* – « Rien ne nous flatte tant que l’obsession de la mort ; l’obsession, et non la mort. » (CIORAN, 1995, p. 768) – e *Variations sur la mort*, constante da obra *Précis de décomposition* – « III. Contre l’obsession de la mort, les subterfuges de l’espoir comme les arguments de la raison s’avèrent inefficaces : leur insignifiance ne fait qu’exacerber l’appétit de mourir. » (CIORAN, 1995, p. 589). Seguem nossas traduções: “Nada nos lisonjeia mais que a obsessão da morte; a obsessão, e não a morte.” / “III. Contra a obsessão da morte, os subterfúgios da esperança como os argumentos da razão confirmam-se ineficazes: sua insignificância somente encrassa o apetite de morrer.”



Na lancha, sacudida com violência pelas ondas, pensei qual seria a minha espécie de morte. Durante muitos anos, sonhei que morreria afogado. Depois, a imaginação traçou-me males mais tristes ainda. E finalmente cheguei à conclusão de que desde há muito a morte se acha instalada dentro de nós [...] (setembro 1949) (CARDOSO, 1970, p. 15).

Se escolhemos ou não pensarmos acerca de nossa própria morte, tal prerrogativa é um direito dado a cada um dos seres vivos. Entretanto, os escritos cardosianos – em convergência com o pensamento de Cioran – nos mostram que não há muito o que se fazer, já que a morte é uma sombra de presença constante, a Intrusora que participa da confraternização sem ter sido convidada, uma nuvem negra irremissível que não deixa nossa consciência em paz e que, portanto, nos impede de ver o brilho das coisas. Lúcio, em setembro de 1957, atesta-nos o fato de que estamos irrevogavelmente atrelados aos laços das trevas; afinal, “não se abandona a morte porque ela não nos abandona [...]” (CARDOSO, 1970, p. 221).

A Lúcio Cardoso, a morte se apresenta como sendo a restituição final de toda nossa grandeza – que se encontra estilhaçada e deformada devido às vicissitudes que devemos enfrentar quando em vida – e também a revelação conclusiva por que aguardamos ao longo de nossa trajetória:

Somos, enquanto duramos. Por isto é que a morte nos restitui nossa verdadeira grandeza, nossa medida exata porque elimina arestas e excessos. E o curioso é que, tantas vezes somos só o excesso, que um morto nos surpreende, parece-nos desconhecido, na sua calma e no seu isolamento. (julho 1950) (CARDOSO, 1970, p. 105).

Se à morte é dada a iniciativa de nos recompor em nossa essência, a ela parece ser afixada, portanto, um potencial curativo, posto que capaz de coser todos os retalhos de que somos compostos. Eis a razão por que Montaigne, em seu ensaio *Que filosofar é aprender a morrer* (cf. L-I, cap. XX), nos introduz a morte como sendo um catalisador que estabelece um equilíbrio entre o existir e o esmaecer.

A separação das gangas que jazem em nosso espírito somente é possível, como afirmamos, em meio à *solidão*, segunda temática filosófica recorrente nos escritos cardosianos. O claustro – necessário à prática ascética – apresenta-se como o princípio da própria existência, a partir do instante em que ser indivíduo implica estar sozinho, lançado no turbilhão da realidade.

O autor mineiro, por sua vez, concebe a solidão como uma condição da qual



nunca escapamos e que só faz recrudescer com o passar dos anos. Ao escritor, o envelhecimento leva, gradativamente, à solidão definitiva, que é a morte: “[...] quando moços, participamos de tudo, à medida que envelhecemos nos cingimos a um terreno cada vez mais solitário, até o ápice, a definitiva solidão, que é a morte.” (26 dezembro 1952) (CARDOSO, 1970, p. 182). Lúcio legitima a ideia de que o recolhimento é a iniciativa que se nos apresenta como necessária para a ascese de si, para a reflexão aprofundada das coisas que nos auxilia a compreender, em um primeiro instante, o *eu* e, posteriormente, a realidade *elle-même*.

Os ensinamentos da filosofia antiga têm valor “psicagógico” – esse é o vocábulo empregado por Hadot – pois visam à mudança de postura que nos extirpa do seio de uma « *vie inauthentique* » (“vida inautêntica”) (HADOT, 2002, p. 23) e nos convida a um esclarecimento genuíno, que nos resguarda do exacerbado senso utilitário do mundo. Aparece, daí, a figura do filósofo antigo como sendo um *atopos*, ou seja, um sábio consciente de sua « *non-sagesse* » (“não sabedoria”) (HADOT, 1995, p. 80).

O *atopos* é uma espécie de “super-homem” – um *détaché* (*liberto das amarras*) (HADOT, 2002, p. 348) – que se destaca dentre os demais porquanto sua humildade lhe confere, de uma só vez, sensibilidade e discernimento necessários para se sobrelevar da massa ordinária das criaturas. Esse distanciamento e ampla percepção garantidos pela experiência filosófica estigmatizam-no com a imagem de um « *étrange, extravagant, absurde, inclassable, déroutant* » (“estranho, extravagante, absurdo, inclassificável, desconcertante”) (HADOT, 1995, p. 57), como notado pelo próprio Sócrates, na obra *Teeteto*, ao afirmar que « *je suis totalement déroutant (atopos) et je ne crée que de l’aporia* (de la perplexité). » (“sou completamente desconcertante e não creio senão na *aporia* [da perplexidade]”) (HADOT, 1995, p. 57).

Deixar-se sequestrar pelo ineditismo de uma realidade puída é dispor-se a pagar um alto preço pelo resgate. O aprimoramento da alma é, nas palavras de Sêneca, como a extração de minérios: « *les mines les plus pauvres se trouvent à la surface du sol ; les plus riches cachent leurs filons à une grande profondeur, sauf à récompenser bien mieux ceux qui les fouillent assidûment.* » (1914, p. 54).⁷ Posto de outra forma, decidir-se à sobrelevação do espírito é tarefa penosa, que requer vigília e prática constantes.

⁷ Excerto da carta XXIII – *La philosophie, source des véritables jouissances*. O excerto pode ser traduzido assim: “as minas mais pobres encontram-se na superfície do solo; as mais ricas escondem seus filões em uma grande profundidade, salvo para melhor recompensarem aqueles que as escavam assiduamente”.



Defrontamo-nos aqui com a dedicação *ascética*, que toma lugar quando da realização daquilo que Hadot (2002) denominou « exercices spirituels » (“exercícios espirituais”), que se trata de práticas de caráter introspectivo que nos conduzem à ordenação do discurso interior e, por conseguinte, à mudança de nossa postura frente aos acontecimentos de que somos participantes.⁸

Em Lúcio Cardoso, encontramos a postura ascética vinculada à ideia de um padecimento contínuo cuja indulgência se converge para o aprimoramento de si. Em setembro de 1949, registra o escritor mineiro que “[...] o homem não é grande no repouso – no esforço da luta, do trabalho ou do sofrimento, é que ele pode alcançar o nível de sua autêntica estatura.” (CARDOSO, 1970, p. 31). Portanto, quaisquer dificuldades devem ser enfrentadas estoicamente, pois aí se encontra subjacente a ideia de que *depois da tempestade, vem a bonança*.

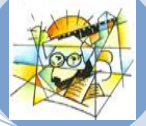
A *escrita de si* – nos termos de Michel Foucault (2006) – é um caminho imediato para a organização do pensamento e um percurso que, em longo prazo, nos leva a uma ampla compreensão de nós mesmos. Registrar periodicamente o que se passa e o que se pensa pode se assemelhar a um engodo; contudo, não parece existir outra forma de se constituir senão por meio da escritura de predileção ascética – já que o próprio escritor acaba por reconhecer que é feito de vozes “que só sabem se exprimir através das vias brancas do papel”.

Os cadernos de anotação de Lúcio acompanham a mudança de si no decorrer da existência. Temos, portanto, uma escritura que assinala que o espírito tem se modificado, se submetido ao jugo da passagem do tempo, que nos torna pessoas diferentes – para melhor ou para pior. O diário propicia, inclusive, uma espécie de espelhamento que outorga, ao autor, o apanágio de ver-se em épocas anteriores à que escreve e de antecipar-se no tempo, pressentindo sua finitude.

De forma equivalente, para Montaigne, ensaiar (leia-se: dedicar-se à escritura de si) é o caminho para se tentar apreender a alma cambiante que lhe anima a carne.⁹ A nosso espírito vivo e aflito deve ser dado o direito de se expressar, por mais desafiadoras que possam parecer as incógnitas que lhe são inerentes. Consagrar-se a conhecer e a registrar nosso íntimo por meio da *escrita de si* é lançar-se em mar bravio,

⁸ Para Hadot (1995), trata-se de « pratiques volontaires et personnelles destinées à opérer une transformation du moi » (“práticas voluntárias e pessoais destinadas a operar uma transformação do eu”) (p. 276) (tradução nossa)

⁹ Cf. o ensaio *Do arrependimento*, integrante do terceiro tomo (T3, II).



sem bússola que opere adequadamente, sem instrumento algum de navegação.

A escritura é um enfrentamento que visa a destruir os ídolos da presunção; é monólogo em superfície e diálogo em profundidade que sempre nos deixa à beira da dúvida. A incompletude bate à aldraba de Lúcio Cardoso, que acaba por concluir, por meio de seus escritos, que a existência é inapreensível em sua totalidade, uma vez que se trata de um “mistério cujo alfabeto jamais soletramos com inteira coerência” (outubro 1949) (CARDOSO, 1970, p. 37). Filosofar é livrar-se do olhar “viciado” de todos os dias, que faz com que a vida « ne se dévoile pas comme un miracle » (“não se desvele como um milagre”) (*La solitude – schisme du cœur*) (CIORAN, 1995, p. 609). Portanto, só se justifica o homem que toma as rédeas de sua vida e que se dedica à desmistificação da realidade.

A figura do filósofo se desenha a partir de seu empenho em ver justamente a crueza das coisas e dos seres e transpõe-se a um plano elevado, do qual consegue contemplar a realidade em que se encontra imerso. O sábio se torna, portanto, o *atopos* – a respeito do qual dissertamos acima –, o deslocado cujo semblante se esboça, em Cioran, na figura do *meteco*, ou seja, do estrangeiro que obtia permissão para permanecer em Atenas. O *atopos* é aquele « déambule à la périphérie de l’Espèce comme un monstre timoré » (“vaga pela periferia da Espécie como um monstro repugnante”) (*L’escroc du gouffre*) (*Syllogismes de l’amertume*) (CIORAN, 1995, p. 756) porque toma consciência, progressivamente, de seu privilegiado esclarecimento em relação ao restante do « bande de singes » (CIORAN, 1995, p. 756) do qual provém.

Vaguear pela margem da espécie emparelha o *atopos* a um doente – nas palavras de Lúcio, a “um convalescente de não sei que estranha e insidiosa moléstia” (25 fevereiro 1951) (CARDOSO, 1970, p. 153) – que deve ser fagocitado pela velocidade das coisas, pelos estrondos do cotidiano medíocre, enfim, pela cegueira que advém do hábito e da mecanização de tudo. Daí Montaigne incrustar, em seu texto *Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita* (cf. L-I, cap. XXIII), preciosa pedra que nos atenta à necessidade de fugirmos dos costumes, uma vez que “a habituação embota a visão de nosso discernimento” (MONTAIGNE, 2002, p. 167).¹⁰

Em síntese, o caminho rumo à sabedoria – rota desafiadora, que nos chama à

¹⁰ “Achei que ele não falava totalmente sem razão e que o costume me eliminara a percepção dessa extravagância, que no entanto consideramos tão horrível quando é narrada a propósito de um outro país. Os milagres são devido à ignorância em que estamos da natureza, e não à essência da natureza. A habituação embota a visão de nosso discernimento.” (MONTAIGNE, 2002, p. 167).



renúncia e à paciência constantes – submete-nos à *atopia*, ou seja, à desarticulação das configurações habituais que, se por um lado, se nos afiguram como espécie de fortaleza – que nos protegem do contingente –, por outro, embotam nosso olhar filosófico, porquanto nos horizontalizam com os demais da espécie.

Considerações finais: uma vida que não é pensada não vale a pena ser lida

Mergulhar-se no *Diário completo* de Lúcio Cardoso é convidar-se a conhecer a duplicidade que se esconde sob as linhas de registros intimistas que põem em funcionamento uma distensão, que oscila entre o religioso e o laico. O caderno de anotações do escritor, ao partir de situações cotidianas, torna-se caminho para a sobrelevação necessária, para a possibilidade – que se busca com afincos – de superação da carne, concebida como estigma volúvel que deve ser superado por meio da crença em um Cristo opressor.

Essa “disputa” que se estabelece entre uma tendência meditativa laica e outra que se vale da fé religiosa foi apontada, por Brian Stock (2006), como recorrente entre as revisitações contemporâneas dos exercícios espirituais da meditação antiga. Embora, pela parte de Lúcio, haja um empenho em se trazer reflexões e percepções íntimas à superfície dos manuscritos, seu *Diário* não nos revela muito de si mesmo de forma direta, “factual”, uma vez que se cria nele um *eu fictício* que, sempre que pode, escamoteia questões cruciais – como a sexualidade – das quais, parece-nos, decorre grande parte da conturbação espiritual cardosiana. A obra em prosa do autor e as memórias de sua irmã, Maria Helena Cardoso, apresentam-se como complementares àquilo que figura escrito nos *journaux intimes* do criador de Nina e André.

Textos como *Maleita* (1934) e *Dias perdidos* (1943) deixam-nos a par de questões biográficas que foram negadas ao *Diário*, como aquelas referentes ao pai de Lúcio – desbravador de terras do sertão mineiro – e as que dizem respeito ao próprio deslocamento sentido pelo escritor e que também acomete – de forma projetada, no último dos romances citados – o personagem Sílvio. Mas a omissão – acintosa ou não – de tais discussões não minora o valor do *Diário*, que se torna um balaústre sobre o qual se apoia o autor e a partir do qual recolhe forças para enfrentar os empecilhos que fervilham em seu íntimo.

Ressuda dos escritos um sopro que se origina no que há de mais conturbado em Lúcio e, portanto, seguindo a trilha da discussão levantada por Canetti (1990), medra,



dos registros, um caráter singular que confere autenticidade à obra. Sêneca, em sua missiva LXXXIV – intitulada *La lecture. / Comment elle sert à la composition. / Les abeilles*. – explica a Lucílio que a leitura é um dos pontos de partida para a meditação sobre a realidade. É um alimento para o espírito ao mesmo tempo em que se concebe também como uma bússola que ajuda a manter a alma na mais promissora direção. Mas já no início do livro – cf. carta II – *Des voyages et de la lecture* –, o filósofo romano nos deixa claro que ler de tudo, sem que tais leituras não sejam fiéis ao que se leva na alma, não é atividade profícua.

É preciso escolher detidamente o que se lê, sob pena de infidelidade para com a própria essência. Temos de dialogar com um autor favorito e assimilar dele o máximo possível de ensinamentos, uma vez que « on ne fortifie pas un arbuste par de fréquentes transplantations » (“não se fortifica um arbusto senão com transplantes frequentes”) (SÉNÈQUE, 1914, p. 3). Colhamos o melhor néctar de que se compõem nossas leituras – não necessariamente o mais doce, mas também aquele que nos agrega valores ao espírito ao passar pela dor – e sejamos (para se usar uma metáfora de Sêneca) como abelhas, que coletam de flor em flor e sintetizam seu próprio alimento.

Lúcio Cardoso revisita igualmente esse preceito senequiano e nos ensina que nossas experiências devem formar um amplo conjunto e ser submetidas à síntese, uma vez que a tentativa de condensação daquilo que se lê e se escreve é um caminho consentâneo para a abstração de ensinamentos mais amplos, que beiram a universalidade. Não obstante, a obra abre espaço para estudos mais aclarados, tendo em vista que a *escrita de si* é tema que requer análise particularizada: cada autor, tradição e obra demandam exame acurado e paciente. Ecoa, na obra cardosiana, a tradição francesa – da qual Baudelaire e Bloy são exemplos – e, de maneira equivalente a tais autores, privilegia-se, no *Diário completo*, uma escrita de forte preocupação estética obtida por meio da exploração de imagens.

O pictórico (estético) funde-se ao religioso (sacro) e ao filosófico (laico) e possibilita a urdidura de uma narrativa que se caracteriza por seu cuidadoso trabalho artístico: elege-se o Belo como pedra fundamental da escritura em análise. Isso se deve ao fato de que o escritor mineiro, tal qual William Faulkner, é um esteta – no sentido mitomaniaco do termo – e de que sua escrita abundante foi a ferramenta de que lançou mão, *usque ad satietatem*, para criar personagens, enredos e mundos ficcionais inesquecíveis. É o próprio *escritor maldito* que defende a arte como sendo justamente



aquela “pedrinha no sapato” que se dispõe a incomodar o caminhante: “Tudo o que é belo, só deve ser útil para fazer crescer nossa impressão de inquietude”. (23 setembro 1949) (CARDOSO, 1970, p. 27-28).

Se, como nos diz Canetti, o diário de grandes homens nos serve de modelo – visto que nos auxilia a superar nossas próprias angústias, contradições e blasfêmias –, podemos sustentar seguramente que nossa crítica terá cumprido sua missão se conseguirmos evidenciar essa exemplaridade do *Diário* cardosiano, que, em nosso ver, deverá se transformar – quer seja pela ajuda divina ou pela intervenção demoníaca! – em obra seminal a quem desejar apreender a realidade em suas múltiplas facetas (claras, escuras, serenas, violentas) e – por meio de um sofrido diálogo ao qual estendemos as mãos – descobrir que é sempre possível, mesmo com muito custo, sobrelevar-se da carne, desse monturo que, no dia do Juízo Final, nada mais será senão o esboroamento de uma vida que não deveria ter transcorrido em vão. O *Diário* é a narrativa de uma vida em chamas: honremo-la, pois.

Abstract: We present a reading of *Diário completo* written by Lúcio Cardoso (1912-1968) and we attempt to understand the dual life force that gives his journal its strength. We conceive that Cardoso’s writing is like a pendulum: one moment it steps the field of religious ascesis – related to the Catholicism of which the author was a follower – the next it establishes its endeavour to reach a wider comprehension of things through a secular and philosophical ascesis. When the writer attempts to escape the limitation of the flesh and human binds, he demolishes – as the *atopos* from the ancient philosophical tradition does – the ordinariness of reality, and so he can lift himself above all beings.

Keywords: Lúcio Cardoso. Journal. Religious ascesis. Secular and philosophical ascesis. Brazilian literature.

Agradecimento: Registramos nosso sincero agradecimento ao professor Dr. Alexandre Soares Carneiro (IEL/Unicamp), docente responsável pela disciplina LT-063 (*Tópicos sobre autor em língua estrangeira*). Seu empenho e auxílio foram fundamentais para que delineássemos o semblante que ora possui este trabalho.

REFERÊNCIAS

BAUDELAIRE, Charles. *Journaux intimes*. Paris et Lausanne: Éditions de Clairefontaine, 1947.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução da *Vulgata*: Pe. Matos Soares. 32. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1974.



BLOY, Léon. *Au seuil de l'Apocalypse*. Paris: Mercure de France, 1916.

CANETTI, Elias. Diálogo com o interlocutor cruel [1965]. In: _____. *A consciência das palavras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 55-71.

CARDOSO, Lúcio. *Diário completo*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora / Instituto Nacional do Livro, 1970.

CIORAN, Emil. *Œuvres*. Paris: Quarto Gallimard, 1995.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si [1983]. In: _____. *Ditos e escritos*. Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 144-162.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. (Nouvelle édition revue et augmentée). Paris : Éditions Albin Michel, 2002. (Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité).

_____. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris : Éditions Gallimard, 1995. (Collection Folio / Essais).

ILLICH, Ivan. *Ascesis: introduction, etymology and bibliography*. 1989. Disponível em: <http://davidtinapple.com/illich/1989_Ascesis.pdf>. Acesso em: set. 2011.

MONTAIGNE, Michel de. *Les essais : livres I, II et III*. 2^{ème} édition par Pierre Villey. Paris : Quadrige / PUF, 1992.

_____. *Os ensaios: livros I, II e III*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Paideia).

PIRES, Antonia Cristina de Alencar. A voragem da escrita: considerações sobre o *Diário* de Lúcio Cardoso. In: BRANDÃO, Ruth Silviano. (Org.). *Lúcio Cardoso: a travessia da escrita*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. p. 94-105.

SÉNÈQUE. *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*. Traduction par J. Baillard. Paris : Librairie Hachette, 1914.

STOCK, Brian. Commentary: reading and healing. *New Literary History*, v. 37, n. 3, 2006. p. 643-654.