

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

UM DEUS NO TEMPO OU UM TEMPO CHEIO DE DEUS

Um estudo sobre o temporal e o eterno em Clarice Lispector

Marília Murta de Almeida

2009

## **Agradecimentos:**

Quero agradecer, em primeiro lugar, a meu orientador Paulo Margutti pela liberdade que me permitiu e pela confiança que sempre demonstrou em relação a este trabalho, mesmo quando eu duvidava. E também por suas idéias claras e ousadas que pretendem trazer de volta à filosofia o esforço criativo e livre na busca de compreensão do mundo e da vida.

Ao professor Carlos Drawin, por despertar em mim o amor pela filosofia há vinte anos, quando eu percorria outros caminhos. À professora Míriam Campolina por me acolher quando me voltei para a filosofia, em 2004. Ao professor Alvaro Valls, pela alegria com que se dedica à obra de Kierkegaard; alegria esta que me trouxe o alívio que buscava em relação à dureza da filosofia acadêmica de nossos dias.

A minha mãe, meus irmãos, cunhados e sobrinhos queridos, que me possibilitaram a estrutura necessária. A meu irmão Maurício, agradecimento especial pela revisão primorosa do texto e por encontrar o poema de Augusto dos Anjos que contém uma das epígrafes do *Livro dos prazeres*.

Aos companheiros do grupo FIBRA, em especial à professora Regina Mota, pelas conversas instigantes que muito me ajudaram na elucidação do que pretendia neste trabalho. Aos queridos amigos do Grupo Uirapuru de Filosofia e Educação, Flavio, Luiz e Rodrigo. À Elisa, companheira de caminhada. Ao J., cúmplice de um quase nascer do Sol. Ao Fagner, por nosso diálogo poético que me movimentava a alma.

À CAPES, pelo apoio financeiro. À Andréa, pelo suporte. Ao Departamento de Filosofia da UFMG, pela formação.

A minhas filhas Julie e Laura, fonte incessante de amor e alegria.

A Deus, pelo desejo.

A Clarice.

## **Resumo:**

A presente dissertação se desenvolve a partir da pergunta acerca de como o ser humano se relaciona com o que o transcende e das repercussões desta relação em sua vida comum. O tema se insere na temática ampla das relações entre o homem e o divino e, deste modo, toca a fronteira entre a filosofia e a teologia. A obra que serve de base à pesquisa é o romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, de Clarice Lispector, o que faz com que a fronteira entre a filosofia e a literatura também seja importante ao trabalho. A escolha de uma obra literária brasileira também pretende conduzir o debate em direção à opção de pesquisar obras escritas por autores brasileiros, com o objetivo de aumentar o conhecimento do modo pelo qual a filosofia é feita nesse país. A partir desta pergunta inicial, a dissertação tenta explicitar as idéias filosóficas contidas no romance, estabelecendo um diálogo entre elas e alguns conceitos da tradição filosófica clássica, como os conceitos kierkegaardianos de *instante* e *paradoxo*.

## **Palavras-chave:**

- \* Transcendência
- \* Instante
- \* Paradoxo
- \* Amor
- \* Realização humana

## **Abstract:**

The present dissertation is developed from the question concerning how the human being relates with what transcends him or her and from the repercussions of this relationship to common life. The subject is inserted into the wider one of the relationship between man and the divine and, in this way, it touches the border between philosophy and theology. The work that functions as a base to the research is Clarice Lispector's novel *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, and this has the effect of making the border between philosophy and literature also important to the work. The choice of a Brazilian literary work also intends to lead the debate towards the option for researching works written by Brazilian Authors, with the objective of improving the knowledge of the way philosophy is made in this country. By starting from this initial question, the dissertation attempts to explain the philosophical ideas contained in the novel, establishing a dialogue between them and some concepts of the classical philosophical tradition, such as the Kierkegaardian concepts of *instant* and *paradox*.

## **Key-words:**

- \* Transcendence
- \* Instant
- \* Paradox
- \* Love
- \* Human realization

# ÍNDICE:

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>CAPÍTULO 1: A pergunta filosófica e o texto literário</b> .....	20
1.1. A pergunta que rege o trabalho .....	20
1.2. Filosofia e literatura: uma fronteira borrada .....	22
1.3. O lugar da <i>Aprendizagem</i> no conjunto da obra .....	31
1.4. Uma escrita em fragmentos .....	34
1.5. O contexto da crítica .....	38
1.6. Uma pergunta pouco explorada .....	50
<b>CAPÍTULO 2: O Deus escondido: a busca</b> .....	54
2.1. O aprendizado de Lóri: a promessa .....	57
2.2. A ordem secreta e a liberdade .....	61
2.3. O pequeno e o vasto .....	68
2.4. O silêncio .....	77
2.5. Com raiva de Deus .....	87
<b>CAPÍTULO 3: O Deus que se atinge: o encontro</b> .....	93
3.1. As águas de Lóri .....	93
3.2. As orações .....	104
3.3. O estado de graça .....	112
3.4. O corpo sacralizado .....	123
<b>CAPÍTULO 4: Entre conceitos</b> .....	137
4.1. Tornar-se um ser humano, tornar-se cristão .....	137
4.2. Clarice Lispector e o <i>instante</i> .....	142
4.3. O <i>instante</i> kierkegaardiano .....	150
4.4. Sobre o <i>não-entender</i> e o <i>paradoxo</i> .....	157
4.5. <i>Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres:</i> um ensaio sobre a realização de si .....	161
<b>CONCLUSÃO</b> .....	167
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	174
Obras de Clarice Lispector .....	174
Sobre Clarice Lispector .....	174
Geral .....	177

Tu, ó Deus, que eu amo como quem cai no nada.

*Clarice Lispector*

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação, inserida em um programa de pós-graduação em filosofia, é um trabalho que se realizará no difícil equilíbrio de sustentar-se como pesquisa filosófica e ao mesmo tempo tocar algumas fronteiras do campo próprio da filosofia. Se a filosofia pode ser compreendida como o campo em que perguntas a respeito da existência humana ou da realidade do mundo são feitas na exigência do esforço para respondê-las, perguntas estas que se encontram em um limite radical em que a ciência não consegue alcançá-las, não tenho dúvidas de que o que será empreendido aqui é uma tarefa filosófica. Em poucas palavras, posso dizer que o problema que aqui se coloca é o da relação entre a vida ordinária, encerrada no tempo, e aquilo que a transcende. Ou, melhor dizendo, busco lançar um olhar sobre a questão da relação de transcendência que se estabelece entre o humano e o absoluto. Este tema, por si só, toca a fronteira entre a filosofia e a teologia, se pensamos no absoluto como o divino. Outra fronteira é trazida ao trabalho pela escolha da obra principal que servirá de base à pesquisa: o romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*<sup>1</sup>, de Clarice Lispector; com isso me coloco em meio à discussão sobre as relações entre filosofia e literatura. Por outro lado, devo explicitar que esta dissertação se insere em um contexto maior que é o da pesquisa sobre o pensamento brasileiro – ou sobre a *filosofia no Brasil* – realizada pelo grupo FIBRA, coordenado pelo professor Paulo Margutti, orientador deste trabalho; este contexto institucional específico coloca este trabalho diante de uma terceira fronteira, que é a da filosofia acadêmica praticada em nossos dias no Brasil, mais preocupada em comentar os autores da tradição clássica do que em voltar-se para a compreensão dos nossos próprios

---

<sup>1</sup> Edição utilizada: LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. (1969) Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

meios de pensamento e reflexão. É, pois, no centro deste cruzamento de interesses que empreendi este trabalho que trato agora de apresentar. Esta introdução tentará abarcar de forma sintética estes quatro interesses principais: o interesse pelo tema propriamente dito, isto é, pela pergunta básica que guia o trabalho, que é aquela sobre a relação entre o humano e o divino; o interesse pelo diálogo entre filosofia e literatura, que, a meu ver, enriquece criativamente o terreno filosófico; o interesse pelo pensamento brasileiro, que considero imprescindível para que possamos alcançar o autoconhecimento intelectual; e, por fim, o interesse específico por Clarice Lispector e sua obra.

O problema das relações entre a vida humana e o que a transcende se insere na tradição cristã, que, historicamente, tem entendido a possibilidade de visada da transcendência como algo que se daria sob condições específicas que variam de acordo com o enfoque da religião em questão; todas as religiões ditas cristãs apontam para a promessa do encontro com Deus – nos termos deste trabalho, para o estabelecimento da relação entre o indivíduo e o absoluto –, quase sempre através de um percurso que tende a afastar a pessoa de sua vida comum, por meio de rituais e prescrições ou pela promessa de uma vida feliz após a morte. Tal relação é assim tida como algo que só se realiza nos limites rituais de cada religião ou fora dos limites da vida do corpo, após a morte. O que proponho aqui é a possibilidade de fazer girar este ponto de vista tradicional e pensar a relação entre o temporal e o que o ultrapassa como algo que se passa no interior mesmo do temporal – ou seja, a hipótese de que é a partir da vivência plena do que é dado no tempo que instantes de corte e ultrapassagem são possíveis. Na fruição da vida no tempo, limite da condição humana, há a possibilidade de abertura para o transcendente. No contexto da filosofia, esta seria uma condição em que imanência e transcendência fariam parte de uma mesma realidade, ainda que sem se anularem mutuamente.

A temática mais ampla em que se situa o tema deste trabalho, portanto, é a da relação do homem com Deus, temática esta que nunca deixou de ter importância ao longo da história, assim como da história da filosofia. De acordo com Henrique Vaz<sup>2</sup>, a relação para com o absoluto, chamada por ele de *relação de transcendência*, constitui uma dimensão antropológica: é constitutivo do humano colocar-se em relação ao que o ultrapassa. Entretanto, ao longo do século XX, assistimos a uma progressiva saída da cena filosófica dos debates em torno deste tema<sup>3</sup>. A “morte de Deus” ou o “desencantamento do mundo” fizeram com que a ciência, a tecnologia e o consumo se tornassem o centro de organização da vivência humana. Todavia, um vazio daí decorrente não deixou de se fazer sentir, o que pode ser atestado pela proliferação da busca por todo tipo de esoterismo, na forma de terapia ou de seita, crescente ao longo de décadas e ainda em expansão em nosso incipiente século XXI.

O que proponho aqui é a busca de um modo de compreensão que aponte para a percepção da *relação de transcendência* como uma possibilidade sempre aberta no ordinário da vida cotidiana. A presença do que está além do humano irrompe no seio mesmo do humano, fazendo com que sua busca se transforme, em certo sentido, em uma busca de si e do outro, assim como da beleza que se esconde nos objetos triviais. Este enfoque encontra seu lugar filosófico próprio no contexto da antropologia ou da compreensão do humano. Trata-se da idéia de que o humano só se realiza plenamente ao abrir-se ao que o ultrapassa, isto é, à alteridade que é, em última instância, o irremediavelmente outro, o absoluto.

Em um tempo em que, simultaneamente, assistimos à desconfiança filosófica em relação às religiões instituídas e à busca popular de crenças e seitas carregadas de respostas e orientações para a vida, penso que esta pesquisa tem importância como uma tentativa de

---

<sup>2</sup> VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. II. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 93-137.

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, o artigo “A cultura e seus fins”, de Henrique C. L. Vaz, *Síntese Nova Fase*, v. 19, n. 57, 1992, pp. 149-159.

abordar o problema de um modo menos usual, que buscará mostrar que a habitual cisão entre o imanente e o transcendente pode não se justificar em uma certa interpretação do cristianismo.

Quanto à abordagem filosófica de uma obra literária, sabemos que a filosofia, desde suas origens, sempre esteve próxima do campo da literatura. Com a pretensa passagem do *mito ao logos*, ter-se-ia diferenciado da escrita narrativa para inaugurar um modo novo de discurso, orientado pela busca – através da razão – da verdade e não mais pela declaração da verdade dada pelo mito. Se nos dispusermos a observar mais de perto o que se passou de fato na história da filosofia, facilmente verificaremos que tal distinção nem sempre é nítida. Uma longa linhagem de filósofos se encontra no limite entre a filosofia e a literatura, seja escrevendo de modo literário, seja fazendo filosofia a partir da literatura. Alguns nomes podem ser facilmente citados: Platão, Agostinho, Montaigne, Pascal, Kierkegaard. Outros nomes podem ser colhidos na literatura como autores reflexivos, em cujas obras a filosofia brota: Goethe, Dostoiévski, Tolstói; entre nós, Machado de Assis, Guimarães Rosa, Clarice Lispector.

Para os fins desta Introdução, penso que esta observação geral justifica o trabalho que se realizará. No primeiro capítulo, à frente, aprofundarei a discussão a respeito das relações entre a filosofia e a literatura.

Através das idéias de Paulo Margutti acerca do pensamento brasileiro, trato agora de explicitar o contexto em que se insere esta pesquisa. Ao tomar contato com estas idéias, fui levada à decisão de não realizar pesquisa em filosofia sem a consideração de um autor brasileiro. Este projeto se explica por uma dupla orientação. De um lado, a necessidade de

explicitar o pensamento nacional, usualmente tido como inexistente<sup>4</sup>. De outro lado, a expectativa de que, tratando de um autor brasileiro, meu próprio pensamento encontre seu solo, em meio ao rigor acadêmico e à necessidade de respeitar a tradição filosófica. Se me inscrevo na cultura brasileira, só poderei fazer surgir a força própria de meu pensamento na medida em que o pensamento brasileiro seja considerado. Conhecer este pensamento é, portanto, uma forma de conhecermos a nós mesmos. Tal idéia é corroborada pela própria Clarice Lispector em declaração a um jornal norte-americano, em 1963, quando fez uma conferência em um congresso de literatura no Texas: “Nosso país, o Brasil, é um país demasiado grande. Nós não conhecemos a nós mesmos. E usamos a literatura como um meio mais profundo de autoconhecimento”<sup>5</sup>.

Podemos, então, nos aproximar da obra de Clarice Lispector, que se apresenta como objeto de fácil escolha para um trabalho de filosofia, pois contém inequivocamente conteúdos que manifestam profunda reflexão, fazendo eco a problemas filosóficos clássicos nas entrelinhas de seus textos. Olga de Sá, em seu *A escritura de Clarice Lispector*<sup>6</sup>, considera que na obra de Clarice encontramos o que ela chama de “romance metafísico”<sup>7</sup>, em que personagens seriam meios de expressão das indagações da autora<sup>8</sup>.

Clarice Lispector foi uma escritora peculiar. Brasileira e estrangeira, alegre e angustiada, amorosa e solitária, urbana e rural, nordestina e cosmopolita, sofisticada e simples, conseguiu reunir em sua obra, considerada por alguns como hermética, por outros como reveladora, uma grande quantidade de temas e estilos. Há quem fale na Clarice dos

---

<sup>4</sup> Ver MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. “Aspectos da visão filosófica de mundo no Brasil do período barroco (1601-1768)”, in: WRIGLEY, M. B. e SMITH, P. J. (orgs.). *O filósofo e sua história. Uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: UNICAMP, 2003. Coleção CLE, vol. 36, pp. 337-95.

<sup>5</sup> LISPECTOR, Clarice. *Outros escritos*. Organização de Tereza Montero e Lícia Manzo. Rio de Janeiro: Rocco, 2005, p. 94.

<sup>6</sup> SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979.

<sup>7</sup> Idem, p. 110.

<sup>8</sup> Idem, p. 111.

contos – intensos, bem acabados –, na Clarice dos romances – densos, difíceis, às vezes prolixos –, na Clarice das crônicas – simples na busca da poesia do cotidiano –, na Clarice dos livros infantis – bem-humorados e surpreendentes – e, por fim, na Clarice dos últimos escritos em que a prosa perdeu a forma, como em *Água viva* e *Um último suspiro* – obras herméticas em que a filosofia parece sobrepujar a literatura. Em todas elas, porém, uma unidade pode ser observada: a busca incansável da palavra mais verdadeira, da expressão plena daquilo que é percebido/intuído/pensado no confronto com o mundo; Clarice quer entender, ainda que saiba que isto é tarefa impossível. Esta obra, ainda durante a vida da escritora, mas mais ainda depois de sua morte, alcançou imenso reconhecimento, tanto no Brasil quanto no exterior; sua importância no conjunto da literatura brasileira é hoje inquestionável; entretanto, sua importância no terreno das idéias ainda está por ser explorada e é neste caminho que pretendo inserir esta dissertação.

Pois bem, no contexto da riquíssima obra de Clarice Lispector, o romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* tornou-se objeto de minha escolha por conter o diferencial de tratar diretamente do tema do *amor*. Amor a um outro, a si mesmo, aos objetos do mundo, ao Deus. O sujeito em liberdade descobrirá, pela via do amor, a *relação de transcendência* como possibilidade de abertura ao desconhecido. A temática do amor é central para uma compreensão cristã da relação de transcendência e funcionará como fio condutor do desenvolvimento desta pesquisa.

Por outro lado, o caráter absolutamente cotidiano do texto, já marcado pelo modo como começa e termina – vírgula ao início, dois pontos ao final –, foi também decisivo para minha escolha. A idéia de uma relação com o que ultrapassa o cotidiano como intrinsecamente inserida neste cotidiano está presente ao longo de todo o livro, desde sua

explicitação nas reflexões e monólogos de Lóri<sup>9</sup>, a personagem central que deverá passar pela *aprendizagem*, até a simples esperança de um dia encontrar alegria e beleza ao arrumar uma fruteira (13), ou o encontro amoroso-sexual com Ulisses ao fim da história (139-155).

Benedito Nunes considera, em seu *Leitura de Clarice Lispector*<sup>10</sup>, que *O livro dos prazeres* é o romance de Clarice em que se estabelece uma relação intersubjetiva e em que se dá também uma redescoberta do mundo, “uma recuperação corajosa do sentido da existência individual”<sup>11</sup> depois do passeio místico e solitário de G. H.<sup>12</sup>. Afirma ainda que Lóri se abre ao diálogo com o outro, sem consideração do sagrado, ou “amando um Deus que não mais existe”<sup>13</sup>. A perspectiva que sigo neste projeto concorda com a de Benedito Nunes no que diz respeito à importância do outro humano em toda a *aprendizagem* de Lóri e também à afirmação do sentido forte de recuperação do mundo, mas não pode se alinhar com a ideia de que ela vivencie este processo sem a presença do sagrado. Todo o percurso de Lóri se faz em permanente diálogo com o Deus e, neste diálogo, se revelam inúmeras ideias e reflexões que se relacionam diretamente com o tema aqui proposto.

Este tema – o da relação entre o humano e o divino, o temporal e o eterno, o finito e o infinito – tem grande importância na obra de Kierkegaard e, por isso, este foi escolhido para dialogar com Clarice Lispector neste trabalho. O recurso ao diálogo com um filósofo da tradição clássica será adotado pelo seu potencial de explicitação da importância filosófica das ideias de Clarice Lispector. A obra literária, ao se mostrar portadora de ideias capazes de dialogar com ideias filosóficas reconhecidas como clássicas, impõe sua própria força

---

<sup>9</sup> LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. (1969) Rio de Janeiro: Rocco, 1998, por exemplo, p. 37, quando Lóri reflete sobre o silêncio. Daqui para a frente, o romance será às vezes referido como *O livro dos prazeres* ou *Livro dos prazeres* e as referências serão feitas no corpo do texto, entre parêntesis.

<sup>10</sup> NUNES, Benedito. *Leitura de Clarice Lispector*. Coleção Escritores Hoje, São Paulo: Quíron, 1973.

<sup>11</sup> Idem, p. 76.

<sup>12</sup> Ver LISPECTOR, C. *A paixão segundo G. H.* 12ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

<sup>13</sup> NUNES, Benedito. *Leitura de Clarice Lispector*. Coleção Escritores Hoje, São Paulo: Quíron, 1973, p. 154.

filosófica. Margutti, ao justificar a escolha de uma obra de Clarice Lispector para uma aproximação ao pensamento de Wittgenstein<sup>14</sup>, faz referência a suas próprias idéias sobre o pensamento brasileiro citadas acima, sugerindo ainda a possibilidade de que um gênero de trabalhos filosóficos comparativos, em que idéias de literatos brasileiros sejam aproximadas a noções de filósofos reconhecidos pela tradição, floresça entre nós<sup>15</sup>. Assim, um modo de expressão do pensamento brasileiro seria trazido à luz e teria sua relevância explicitada, ao se colocar em diálogo com a tradição filosófica clássica.

Johannes Climacus, pseudônimo que assina *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*<sup>16</sup>, desenvolve, nesta obra, o conceito de *instante*, que possibilitará o entendimento daquilo que ele considera o grande enigma colocado pelo cristianismo: que o eterno se tenha feito temporal<sup>17</sup>. Deste modo, o que Johannes considera como a própria essência do cristianismo se alinha com o tema deste projeto: Jesus Cristo, deus tornado homem, inaugura a temática do transcendente que surge em meio ao comum da vida humana.

Alvaro Valls, tradutor e talvez principal intérprete brasileiro de Kierkegaard na atualidade, em sua tradução das *Migalhas filosóficas*, apresenta a obra como uma reflexão em torno do problema filosófico da história e da liberdade e como portadora da descoberta do conceito de *instante*, “síntese de temporalidade e eternidade”<sup>18</sup>. Nesta passagem penso encontrar a plena justificativa para a introdução de Kierkegaard no contexto desta pesquisa, pois os conceitos aí considerados por Valls correspondem, quase literalmente, àqueles aqui

---

<sup>14</sup> MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. “A dialética da linguagem e do silêncio em Ludwig Wittgenstein e Clarice Lispector”, in: MAC DOWEL, J., S.J. & YAMAMOTO, M. (orgs.). *Linguagem & Linguagens*. São Paulo: Loyola, pp. 49-94.

<sup>15</sup> Idem, p. 52.

<sup>16</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou Um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichman e Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995.

<sup>17</sup> Idem, p. 96.

<sup>18</sup> Idem, p. 10, “Apresentação”, por Alvaro Valls.

estabelecidos como foco da pesquisa: a busca de compreensão da relação entre o temporal e o eterno no seio mesmo da temporalidade.

Um outro ponto merece destaque aqui. A partir da pesquisa em torno da abordagem crítica usual da obra de Clarice, a proximidade temática entre estes dois autores é atestada pela consideração tradicional de que Clarice se aproximaria dos autores ditos existencialistas. Segundo Margutti, a aproximação feita por Benedito Nunes entre Sartre e Clarice não se sustenta por faltar em Sartre a referência ao místico-transcendente<sup>19</sup>, que vem a ser o tema central dos escritos kierkegaardianos. Por outro lado, Margutti considera que a aproximação entre Clarice e autores existencialistas cristãos, como Karl Jaspers<sup>20</sup>, apesar de ter a vantagem de que a obra destes autores contém o elemento místico-transcendente, ausente da obra sartriana, não é ainda a melhor para se compreender a escrita de Clarice, por não tocar no problema dos limites da linguagem, muito importantes na obra da autora<sup>21</sup>. Margutti considera que a questão dos limites da linguagem seria definidora para a afirmação de um distanciamento entre Clarice e os existencialistas cristãos e para aproximá-la de Wittgenstein<sup>22</sup>. Cabe então a pergunta sobre se Kierkegaard se encontra no rol dos existencialistas cristãos. A resposta objetiva me parece ser *não* – apesar de a temática de sua obra ser marcadamente *existencial* –, pois, mesmo sendo considerado por muitos como *pai* do existencialismo<sup>23</sup>, esta só pode ser uma paternidade simbólica, pois o existencialismo como movimento filosófico e cultural só nasce um século depois de Kierkegaard. A obra kierkegaardiana é multifacetada e abundante, beirando a prolixidade. Paradoxalmente,

---

<sup>19</sup> MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. “A dialética da linguagem e do silêncio em Ludwig Wittgenstein e Clarice Lispector”, in: MAC DOWEL, J., S.J. & YAMAMOTO, M. (orgs.). *Linguagem & Linguagens*. São Paulo: Loyola, pp. 58-9.

<sup>20</sup> Idem, p. 61.

<sup>21</sup> Idem, pp. 62-63.

<sup>22</sup> Idem, p. 63.

<sup>23</sup> Ver refutação da idéia da paternidade de Kierkegaard em relação ao existencialismo, em: GOUVEIA, Ricardo Quadros. São Paulo: Novo Século, 2000, pp. 67-83.

entretanto, não se pode retirar dela a presença do problema dos limites da linguagem e do encontro com o silêncio na tentativa de alcançar a relação com o absoluto. Guiomar de Grammont, em seu *Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard*, sugere que o excesso de palavras de Kierkegaard aponta na direção da denúncia do próprio vazio da linguagem<sup>24</sup>: ele fala abundantemente por conhecer a impossibilidade de falar. Se esta análise for aceita, Kierkegaard se coloca como um parceiro tão bom quanto Wittgenstein na busca de compreensão da obra de Clarice, o que pode ser também atestado por aproximações que têm sido feitas entre Kierkegaard e Wittgenstein. Lippitt e Hutto<sup>25</sup>, em seu *Making sense of nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein*, estabelecem um paralelo entre as discussões de Wittgenstein sobre o *contra-senso* e a noção kierkegaardiana de *paradoxo*; sem entrar aqui no desenvolvimento de tal aproximação, vale notar que Clarice e Kierkegaard se encontram através de Wittgenstein.

A escolha de Kierkegaard encontra uma justificação a mais se considerarmos aqui as idéias de Maria Helena Varela<sup>26</sup> a respeito do *heterologos*, que seria a forma própria do pensamento em língua portuguesa: pensamento que se estabelece como um outro em relação à razão clássica ocidental<sup>27</sup>. Kierkegaard, como pensador do *paradoxo*, nos oferece uma ferramenta muito útil para compreendermos este logos *outro*, ou esta *outra* maneira de pensar: o *paradoxo*, como paixão do pensamento, abre este último para a alteridade em si mesmo. O pensamento, diante do paradoxo, encontra seu limite e também sua paixão, isto é, o ponto que não pode ultrapassar, mas também não deve abandonar; mergulhado no paradoxo, o

---

<sup>24</sup> GRAMMONT, Guiomar de. *Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard*. Petrópolis: Catedral das Letras, 2003, p. 139.

<sup>25</sup> LIPPITT, John e HUTTO, Daniel. *Making sense of nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein*. Publicação do encontro da “Aristotelian Society”, na University of London, 1988.

<sup>26</sup> VARELA, Maria Helena. *O heterologos em língua portuguesa. Elementos para uma antropologia filosófica situada*. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, 1996.

<sup>27</sup> Na seção 1.2 desenvolverei as idéias de Varela a respeito do *heterologos*.

pensamento deve encontrar caminhos outros para se expressar, saindo, necessariamente, dos trilhos lineares da razão clássica. A própria Maria Helena Varela, ao longo de seu livro, cita Kierkegaard várias vezes.

Desta forma, Kierkegaard nos aparece como um filósofo reconhecido pela tradição clássica, cuja filosofia, além de elementos de ligação com a obra de Clarice Lispector, possui uma tonalidade de pensamento que se alinha com a perspectiva *heterológica* – o que nos revela que esta alteridade se insere no interior mesmo da chamada tradição clássica –, e essa perspectiva será posta a trabalho nesta dissertação, em um constante tensionamento para com os métodos usuais de se fazer filosofia em nosso tempo.

Assim, foi a partir destas idéias básicas que procedi à realização desta pesquisa cujo resultado agora se apresenta. No primeiro capítulo farei a contextualização do trabalho, partindo da definição do campo filosófico a ser trabalhado e da reflexão sobre a fronteira entre a filosofia e a literatura; em seguida, farei uma breve apresentação do romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, contextualizando-o no conjunto da obra de Clarice Lispector; apresentarei também as críticas mais importantes feitas ao romance e um comentário a respeito destas críticas; ao final, delimitarei a pergunta que faço ao romance, colocando em relevo que se trata de uma questão pouco explorada pela crítica.

No segundo capítulo iniciarei a exploração direta do romance. Alguns temas básicos serão aí trabalhados: em um primeiro momento, apresentarei o que é entendido no romance como a *aprendizagem* pela qual a personagem Lóri deve passar, explicitando os pontos que se relacionam com a temática aqui proposta da relação do humano com o divino. Após este primeiro movimento, passarei a explorar os conteúdos que surgem para Lóri a respeito desta temática: as relações entre a liberdade humana e a ordenação não visível que parece determinar tudo o que acontece, assim como entre a pequenez humana e a vastidão infinita do

universo; depois destas primeiras impressões que permitem a aproximação ao tema aqui perseguido, passarei aos momentos em que Lóri se vê diante daquele que chama de *o Deus*, mas Dele só recebe o silêncio indecifrável que a leva a ser tomada pela raiva. Este primeiro movimento, portanto, é de paralisia e impotência diante do Deus; tal estado será alterado por momentos epifânicos em que a relação de Lóri com o Deus terá a chance de encontrar uma porta de expressão.

Entrarei então no terceiro capítulo, que tratará destes momentos em que algum contato com o divino passa a ser possível. Tratarei especificamente das experiências de Lóri com a água, das orações que dirige ao Deus, da experiência do estado de graça e do encontro final com Ulisses, momento de realização plena do que havia sido prometido desde o início do romance. Ao longo dos capítulos segundo e terceiro, será travado um diálogo com a obra de Kierkegaard, abarcando os temas do amor, da liberdade, do *instante* – síntese de temporalidade e eternidade –, do desespero, do silêncio, do paradoxo.

Finalmente, no quarto capítulo, farei uma retomada conceitual de algumas idéias que terão surgido ao longo do trabalho: as noções de *tornar-se um ser humano*, para Lóri, e de *tornar-se cristão*, para Kierkegaard, como sendo o meio de realização para o ser humano; o conceito de *instante*, em Kierkegaard e também em Clarice Lispector, buscando elementos complementares em seu livro *Água viva*; a noção kierkegaardiana de *paradoxo*, em paralelo ao que nos diz Clarice sobre o *não-entender*. Ao final, farei a apresentação sintética da hipótese de interpretação do romance que terá sido desenvolvida: a idéia de que *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* contém uma proposta de cunho filosófico-antropológico a respeito do que seria a realização de si para a pessoa humana.

## **CAPÍTULO 1 – A pergunta filosófica e o texto literário**

Neste capítulo pretendo delimitar o campo do trabalho, partindo da definição da pergunta filosófica que o conduz e da retomada da reflexão a respeito das relações entre a filosofia e a literatura. Em seguida, lançarei o olhar para o romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, tratando de, a princípio, localizá-lo no conjunto da obra de Clarice Lispector; feito isso, explicitarei o método próprio de Clarice ao escrever, método este de especial importância no romance aqui em questão; farei, então, a contextualização da crítica ao romance, pondo em relevo o fato de que o problema sobre o qual aqui me debruço não foi ainda devidamente explorado.

### **1.1. A pergunta que rege o trabalho**

Como já foi anunciado na Introdução, o tema geral deste trabalho diz respeito às relações entre o humano e o absoluto, ou entre a esfera humana e aquilo que a transcende. O *transcendente*, entendido como o absolutamente outro em relação ao humano, ou seja, aquilo que está fora da esfera antropológica, encontra, entretanto, um meio de ligação com esta esfera. Como também já foi dito, a esta relação Henrique Vaz chama de *relação de transcendência*, cujo sentido tratarei de explicitar agora.

Ainda que Vaz, pelo tom hegeliano de sua filosofia, não se alinhe com o percurso que pretendo traçar nesta pesquisa, sua definição me ajuda a delimitar o problema, precisamente por considerar o estabelecimento da *relação de transcendência* como algo constitutivo do humano. Ressalto ainda que me interessa o pólo subjetivo de seu tratamento do problema, ou seja, as repercussões no humano dadas por tal relação; não pretendo, de modo algum, discutir a objetividade do divino.

Vejamos sua definição:

O termo *transcendência* (...) pretende designar aqui a forma de uma *relação* entre o sujeito *situado* enquanto pensado no movimento da sua auto-afirmação – ou da construção dialética da resposta à interrogação sobre seu próprio ser – e uma realidade da qual ele se distingue ou que está *para além* (*trans*) da realidade que lhe é imediatamente acessível, mas com a qual necessariamente se relaciona ou que deve ser compreendida no discurso com o qual ele elabora uma expressão inteligível do seu ser<sup>28</sup>.

Esta definição me serve aqui de modo preciso, mas algo nela deve ser explicitado, já que pretendo enfatizar o problema da vivência do *tempo*. Quando Vaz se refere ao sujeito como “sujeito situado”, está aí implicada a idéia de um sujeito limitado por condições históricas. A vida humana se processa em um momento determinado, em um tempo finito que corre em sentido único, linear, do presente para o futuro, carregando consigo a memória do passado. Pois bem, este sujeito, limitado por sua condição finita e temporal, vivencia uma relação para com o que o ultrapassa ou que não lhe é “imediatamente acessível”; esta realidade outra é o que podemos chamar, ainda com Vaz, de “absoluto”<sup>29</sup>. Ainda que Vaz não explore o problema no que se refere à temporalidade, absoluto e eternidade são conceitos que caminham juntos – o absoluto em relação ao tempo é o eterno. Desta forma, o eterno pode ser compreendido como algo que está *fora* do tempo e não no fim da linha do tempo<sup>30</sup>. Se o eterno existe sempre, a qualquer momento podemos tocá-lo; *tocar o eterno* é se colocar em meio à relação de transcendência.

---

<sup>28</sup> VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. II. São Paulo: Loyola, 1992, p. 93.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 94.

<sup>30</sup> Esta é também a idéia de Agostinho a respeito da relação entre tempo e eternidade. Ver AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2000, Col. “Os Pensadores”, Livro XI.

A partir deste enquadramento básico, penso ter a ferramenta necessária para abordar o problema proposto na obra escolhida, que, sem nenhuma referência à *transcendência*, toca de perto a questão da relação do humano com Deus e as repercussões desta relação na vida ordinária.

Antes, porém, de empreender a contextualização desta obra, farei aqui uma reflexão sobre as relações entre a filosofia e a literatura.

## **1.2. Filosofia e literatura: uma fronteira borrada**

Início esta seção com a retomada de algumas idéias já esboçadas na Introdução desta dissertação, com o intuito de demarcar claramente a perspectiva básica que a contém. Tentarei, ao longo de toda esta pesquisa, me debruçar sobre a obra de Clarice Lispector procurando idéias e noções que possam ser consideradas relevantes ao terreno da filosofia. Um crítico poderia questionar qual seria o objetivo desta empreitada duvidosa, pois a própria filosofia está repleta de autores e idéias – por que buscar em outro campo a fonte para o trabalho filosófico? A esta questão eu só poderia responder a partir de minha própria história pessoal e intelectual, o que não deve ser feito nos limites desta produção que se quer acadêmica. Devo então estabelecer aqui um contexto filosófico que permita – e até considere desejável – esta permeabilidade entre os campos. A filosofia deve ser o campo onde buscamos pensar o mundo e a vida, com a ajuda dos que pensaram antes de nós. Entretanto, não pensamos a partir de um ponto de vista neutro, suspenso em relação à História e ao local onde estamos; o pensamento é sempre um pensamento situado e como tal deve se colocar diante do objeto que procura compreender.

Portanto, com o objetivo de justificar o mais plenamente possível que o trabalho filosófico possa, lícitamente, debruçar-se sobre uma obra literária, farei aqui uma discussão a

partir de idéias de Sônia Viegas, Marcelo Marques, Benedito Nunes, Paulo Margutti, Maria Helena Varella e Olga de Sá.

Sônia Viegas, na Introdução de seu livro sobre o *Grande sertão: veredas*<sup>31</sup>, originado de sua dissertação de mestrado, argumenta que o texto literário contém imagens não desenvolvidas como conceito, cabendo a um trabalho filosófico tal desenvolvimento, isto é, o filósofo pode encontrar, nas entrelinhas da ficção, a fonte da reflexão propriamente conceitual; tal percurso seria “uma incursão no sentido oculto das palavras”, tratando de seguir “o poeta à procura de uma *filosofia poética*, tentando descobrir, não o que ele disse à sua maneira, mas o *não-dito*, o *não-escrito*, em que foi enterrar seu poema, como um navio, cheio de sentido, ancorado nas areias do mistério”<sup>32</sup>. Este seria um caminho filosófico menos sujeito ao risco de se perder na abstração vazia, pois estaria debruçado sobre a vitalidade da literatura, naquilo que poderia ser entendido como uma retomada das origens da filosofia: “a cumplicidade entre a especulação e a poesia”<sup>33</sup>.

Marcelo Pimenta Marques, em seu texto *Mito e filosofia*<sup>34</sup>, através de uma reflexão que não se distancia das idéias de Sônia Viegas, propõe que pensemos a filosofia como um saber fronteiro que nunca se desliga de suas origens míticas, tendo como solo permanente uma dialética entre “os níveis mítico, poético e lógico”<sup>35</sup>. O imagético percorre a filosofia hoje, como antes. A filosofia, deste modo, se colocaria como um saber que se faz pela pergunta radical sobre o mundo, pergunta esta que já estava contida no mito – e, portanto, na literatura. O movimento da filosofia se daria entre o mito, a metáfora e o conceito, ou seja,

---

<sup>31</sup> VIEGAS, Sônia. *A vereda trágica do Grande sertão veredas*. Coleção Filosofia, nº 2. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

<sup>32</sup> Idem, p. 17.

<sup>33</sup> Idem, p. 13.

<sup>34</sup> MARQUES, Marcelo Pimenta. “Mito e filosofia” in MARQUES, Marcelo Pimenta, VIEGAS, Sônia, BARRETO, Marco Heleno, VIEGAS, Anna Maria. *Mito*. Caderno de textos nº 2, publicação do Núcleo de Filosofia Sônia Viegas, setembro/ 1994, pp. 22-35.

<sup>35</sup> Idem, p. 32.

não seria oposto ao mito; ao contrário, abarcá-lo-ia em seu movimento próprio, que encontraria na poesia a mediação entre o mítico e o conceitual<sup>36</sup>.

Benedito Nunes, em um pequeno artigo<sup>37</sup>, alerta o filósofo para que, ao se debruçar sobre a obra literária, não se coloque no lugar do crítico, mas que também não use a literatura apenas como ilustração das teorias filosóficas que traz consigo; a reflexão filosófica deve encontrar seu terreno próprio diante da obra, mas respeitando sua forma concreta, na qual o elemento estético é irreduzível<sup>38</sup>, sem perder de vista que, “filosoficamente, o objeto literário permanece inesgotável”<sup>39</sup>. Este alerta de Benedito Nunes me servirá de guia, assim como uma idéia que me foi oferecida por Marcelo Marques: o que define o trabalho filosófico é a pergunta que se faz ao texto e não, a forma do texto através do qual se procurará respondê-la<sup>40</sup>.

O texto literário, portanto, se possui força filosófica, ou seja, se é capaz de responder a uma pergunta filosófica lançada a ele, pode ser visto como fonte legítima para a pesquisa em filosofia. Aliás, provavelmente, só o pesquisador da filosofia terá as ferramentas necessárias para extrair do texto literário suas conseqüências filosóficas. Quando o crítico literário faz isso, já está adentrando o terreno da filosofia, o que só confirma a idéia de que estamos diante de uma fronteira permeável, facilmente transitável para um lado ou para o outro.

Paulo Margutti, em seu trabalho sobre a história da filosofia no Brasil, afirma que faz parte do modo brasileiro de pensar a filosofia, desde sua matriz colonial, “uma espécie de atitude cética com respeito às grandes construções metafísicas, atitude esta que é compensada pela tentativa de obter uma ligação de caráter intuitivo com a verdadeira realidade, com o

---

<sup>36</sup> Idem, p. 33.

<sup>37</sup> NUNES, Benedito. “Filosofia e literatura” in *No tempo do nihilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993, pp. 191-199.

<sup>38</sup> Idem, pp. 197-8.

<sup>39</sup> Idem, p. 198.

<sup>40</sup> Em conversa informal na UFMG.

Absoluto, num sentido que se aproxima da perspectiva mística. E isto geralmente encontra numa obra literária expressão mais adequada do que numa filosófica”<sup>41</sup>. Desta maneira, a busca de conteúdo filosófico em uma obra literária brasileira se justifica também a partir da própria compreensão do modo pelo qual se estrutura o pensamento filosófico brasileiro. Esta idéia reaparece no trabalho de Maria Helena Varela<sup>42</sup>, em que a autora desenvolve toda uma argumentação no sentido de mostrar que o pensamento em língua portuguesa – mais especificamente, em Portugal e no Brasil – percorre caminhos próprios, não alinhados com a racionalidade europeia clássica. O pensamento *heterológico* seria aberto ao mistério, àquilo que não é possível de se alcançar pela razão linear e, por isso, seria muito próximo do campo literário; seria portador de um *logos* não linear, não passível de ser enquadrado em normas fixas, sempre permeado do que não é, de modo que pensamento e intuição caminham entrelaçados, assim como a filosofia e a poesia; a literatura, então, aberta à intuição e aos saberes *outros*, desalinhados em relação à razão clássica, seria, muitas vezes, o caminho escolhido pelos pensadores em língua portuguesa como um meio melhor para a expressão de suas idéias<sup>43</sup>. Portanto, corroboro aqui a idéia de que a filosofia, como busca de expressão de um pensamento sobre o mundo e a vida, algumas vezes precisa se abrir a modos *outros* de realização para ser capaz de verdadeiramente expressar uma compreensão criativa e viva; e mais, que isto faz parte do nosso modo de pensar, nós que somos brasileiros e falantes da língua portuguesa.

Não devo me estender sobre a argumentação da autora, especialmente quando busca compreender as razões que teriam levado ao desenvolvimento do *heterologos*, pois isso me

---

<sup>41</sup> MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. “Aspectos da visão filosófica de mundo no Brasil do período barroco (1601-1768)”, in: WRIGLEY, M. B. e SMITH, P. J. (orgs.). *O filósofo e sua história. Uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: UNICAMP, 2003. Coleção CLE, vol. 36, p. 52.

<sup>42</sup> VARELA, Maria Helena. *O heterologos em língua portuguesa. Elementos para uma antropologia filosófica situada*. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, 1996.

<sup>43</sup> Idem, pp. 24-25.

levaria para muito longe do que pretendo aqui; quero apenas considerar a idéia de que, falantes – e pensantes – que somos da língua portuguesa, ainda mais com o acréscimo de tudo o que nos faz brasileiros, temos um modo de pensar que não deve procurar pela norma clássica, deve antes procurar desenvolver-se plenamente naquele que é seu modo próprio, pois só assim tem a chance do olhar criativo sobre o mundo. Varela considera que “o *heterologos* renasce na mitogenia brasileira”<sup>44</sup>, desenvolvendo modos particulares, mas sem perder o que o caracteriza como um pensamento *outro*. Vejamos um trecho que nos ajuda a entender o que constituiria este logos:

À margem do saber com maiúscula, numa trajetória complexa e imprevisível, no *heterologos* convivem ciências, filosofias e poesia num heterotexto polifônico, mutante em cada linha, levemente lógico, e fortemente metafórico. Por isso o *heterologos* renova-se no mistério do *mythos*, enleia-se no sentido do sem sentido, alimenta-se de ruídos e de desvios fecundos, dispersa-se nos fragmentos, perde-se na sutileza do ínfimo, esquecendo o universal em prol das singularidades, as leis gerais em prol dos acidentes, numa tensão essencial entre o conceito e a metáfora, o narrativo e o poético, que é afinal o paradoxo da sua originalidade e modernidade<sup>45</sup>.

Mais à frente no livro, Varela aprofunda o que seria constitutivo desse saber *heterológico*, esboçando uma imagem que permite grande clareza em relação à permeabilidade entre a filosofia e seus campos vizinhos, especialmente o da literatura – a tensão entre conceito e metáfora, referida acima, seria o reflexo do fato de o pensamento não ter na racionalidade seu único foco:

---

<sup>44</sup> Idem, p. 32.

<sup>45</sup> Idem, p. 29.

... na antítese da *vontade de saber* ocidental, cujo modelo seria o *heliocentrismo* de Copérnico, o modelo de saber do *heterologos* seria o da elipse kepleriana, descentrada e com dois focos. Ao sol branco central e único das ortodoxias logocêntricas, contrapõe-se um sol negro, um foco-*outro* vazio e escuro, enigmático e insondável, nem fixo, nem representável, modelo de uma vontade de saber *hetero* e *extra* lógica. Revolução copernicana invertida, na revolução kepleriana o sol deixou o centro; descentrado, o saber expande-se indefinidamente entre o claro e o escuro, o sol branco e o sol negro, a razão e o mistério, o lógico e o mítico, o manifesto e o oculto<sup>46</sup>.

É, pois, neste terreno movediço de um *heterologos* em tensão permanente, aberto que é ao que não pode ser alcançado, porque é mistério, que situo minha própria tentativa de pensamento. Quero pensar o mundo e lanço a ele perguntas. O mundo, em sua mudez, me lança em direção ao que já foi pensado. Meu passeio pelas obras de Clarice Lispector e Kierkegaard se faz na busca de um equilíbrio que se revelou, desde o início, instável. Entretanto, na noção de *heterologos* penso encontrar uma justificação a mais para o que empreendi, pois a instabilidade seria inerente ao modo mesmo de pensar que me constitui a partir da língua.

Interessante notar mais uma vez<sup>47</sup> que Maria Helena Varela cita Kierkegaard como autor alinhado com a perspectiva do heterologos. No *Prólogo* lemos: “Em Portugal como no Brasil, os ‘filósofos’ parecem pertencer ao rol dos *pensadores privados* de que falava Kierkegaard, na periferia do Saber e do Poder com maiúscula”<sup>48</sup>. Em outros momentos de sua

---

<sup>46</sup> Idem, p. 108.

<sup>47</sup> Ver Introdução acima.

<sup>48</sup> VARELA, Maria Helena. *O heterologos em língua portuguesa. Elementos para uma antropologia filosófica situada*. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, 1996, p. 21.

argumentação, Kierkegaard volta à cena, como neste trecho em que se refere a brasileiros e latino-americanos:

... [estes] herdeiros da cultura latina, por um lado, mas descendentes da periferia da Europa que não conheceu o Renascimento racionalista e científico, por outro, habitantes de um continente novo e desmesurado, estariam mais aptos para sentir e assimilar filósofos como Nietzsche, Kierkegaard e outros, senão mesmo para explicá-los aos europeus, reinterpretando-os no cenário pós-metafísico ocidental, não só a partir de uma outra metafísica, mas sobretudo de uma lógica e de uma sabedoria heterodoxas e originais (...) <sup>49</sup>.

Em outra passagem, a autora destaca a busca paradoxal pelo absoluto que seria marca do *heterologos*, lembrando que o paradoxo, em Kierkegaard, é, antes de tudo, o paradoxo da encarnação:

Inscrito no tempo que passa, à mercê do mal que acontece, o *pensamento débil* em língua portuguesa assume a sua singularidade heterodoxa na abertura metafísica a uma eterna transcendência, na saudade ontológica, entre o passado e o futuro, o desejo e a esperança. Perante um absoluto enigmático, além da evidência racional e da lógica positiva, na renúncia às consolações racionais ortodoxas, resta ao *heterologos* desafiar o absurdo e o meta-racional, segundo uma lógica do *terceiro incluído*, no paradoxo pessoano e kierkegaardiano, na recusa das sínteses e contradições racionais <sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Idem, p. 106.

<sup>50</sup> Idem, p. 118.

Deste modo, Kierkegaard, na distante Dinamarca, de algum modo se alinha com a perspectiva do pensamento *outro* que nos constitui, o que põe em relevo mais uma razão para sua escolha para o diálogo com Clarice Lispector neste trabalho. Quanto a esta última, a ela podemos nos aproximar, neste ponto, através da noção de *filosofema*. Varela diz sobre o heterologos que seria ainda “uma filosofia arcana, espécie de esoterismo espontâneo e de misticismo filosofante que acolhe os mitologemas como filosofemas”<sup>51</sup>. O filosofema, entendido como uma enunciação filosófica, seria, então, construído a partir do enunciado não propriamente filosófico, nascido em outro campo e não no campo da filosofia em sentido estrito, o que faz com que as fronteiras da filosofia se tornem borradas, pois, ao enunciar o filosofema, caímos, de algum modo, no terreno filosófico. A partir desta noção, então, farei um salto de volta ao terreno da crítica à obra de Clarice Lispector. Olga de Sá, em seu artigo “Uma metafísica da matéria ou uma poética do corpo”<sup>52</sup>, busca refletir sobre esta fronteira, mas agora a partir da especificidade da obra clariciana. Sua reflexão tem início com a seguinte afirmação: “Sempre tive desejo de construir um diálogo entre a ficção de Clarice Lispector e a filosofia”<sup>53</sup>, a que se segue uma explicação do fato de ter demorado a decidir-se a empreender tal diálogo. Olga receia “instrumentalizar seus textos, em função de conceitos filosóficos”<sup>54</sup>. Entretanto, mesmo consciente dos riscos e da impossibilidade de vincular Clarice e sua obra a qualquer sistema filosófico, a autora decide-se a refletir sobre as relações entre a obra clariciana e a filosofia, a partir da noção de filosofema: “Existe, dicionarizado, o termo ‘filosofema’, que pode significar ‘opinião filosófica’. Ou o conteúdo de uma proposição filosófica, sem constituir, a não ser pelo seu conjunto, um sistema filosófico. Existem

---

<sup>51</sup> Idem, p. 27.

<sup>52</sup> Sá, Olga de. “Uma metafísica da matéria ou uma poética do corpo”. In CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA – Clarice Lispector. Instituto Moreira Salles. Edição Especial, n°s 17 e 18. Dez/2004, pp. 280-291.

<sup>53</sup> Idem, p. 280.

<sup>54</sup> Idem.

‘filosofemas’ na ficção de Clarice?’<sup>55</sup>. Ao que responde em seguida: “... Clarice Lispector, pelas suas preocupações com a consistência da vida expressas em sua escritura, situa-se mais no âmbito filosófico do que psicológico”<sup>56</sup>. A partir deste ponto, Olga de Sá empreende uma explicitação de vários trechos de diversas obras da escritora que corroboram esta idéia. Em todos eles se expressa a tentativa de Clarice de exercer um pensamento tensionado pela certeza da impossibilidade de se chegar a uma compreensão racional<sup>57</sup>, o que pode ser expresso nas palavras de Olga de Sá: “O inefável é o que Clarice Lispector persegue, por meio da linguagem”<sup>58</sup>. E, nesta busca, Clarice acaba por elaborar pensamentos e idéias que, mesmo que tenham sua origem no “atrás do pensamento”, naquilo que é anterior à razão, se revelam portadores do que eu tenderia a chamar de uma *potência filosófica* que, a meu ver, só poderá ser plenamente explorada por críticos literários que aceitem se embrenhar no campo filosófico ou por filósofos que ousem dedicar-se, com seus recursos próprios, a esta tarefa.

É precisamente isto o que pretendo realizar nesta dissertação, ainda que esta procura de filosofia na literatura possa ser criticada, como o faz Affonso Romano de Sant’anna<sup>59</sup> em relação aos trabalhos de Benedito Nunes sobre Clarice Lispector, sugerindo que uma abordagem filosófica da obra clariciana fere sua essência, que é o transbordamento em relação aos limites da razão consciente. Corro o risco de me aventurar por este caminho, pois, por tudo o que foi dito até aqui, não estou certa de que os limites da própria filosofia devam ser os da razão em sentido estrito. De qualquer modo, seguindo as idéias de Sônia Viegas exploradas acima, é legítimo à razão filosófica debruçar-se sobre o mistério apontado pela

---

<sup>55</sup> Idem.

<sup>56</sup> Idem.

<sup>57</sup> Ver, por exemplo, idem, p. 281, pequeno extrato de *Água viva* (LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. (1973) Rio de Janeiro: Rocco, 1998): “Será que isto que estou te escrevendo é atrás do pensamento? Raciocínio é que não é. Quem for capaz de parar de raciocinar – o que é terrivelmente difícil – que me acompanhe”.

<sup>58</sup> Idem, p. 281.

<sup>59</sup> SANT’ANNA, Affonso Romano de. “A leitura de Clarice”, in: *Littera*, ano II, n° 8, Rio de Janeiro, 1973, p. 28.

palavra poética. Para dar início a este percurso, farei, na próxima seção, a contextualização do romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* no conjunto da obra de Clarice Lispector.

### 1.3. O lugar da *Aprendizagem* no conjunto da obra

O romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* gerou muitos impasses para a crítica, por seu tom diferente daquele das obras anteriores da autora e, talvez, por seu itinerário amoroso que não se furtou nem mesmo a um final feliz. Depois da profunda reflexão de *A paixão segundo G.H.*<sup>60</sup>, Clarice surpreende com o aparentemente singelo romance entre os personagens Lóri e Ulisses.

Neste primeiro momento, não devo entrar na compreensão do romance, mas tão-somente na apresentação de seu contexto. Vilma Arêas, em seu *Clarice Lispector com a ponta dos dedos*, considera que o percurso literário de Clarice atinge um ponto de chegada com *A paixão segundo G.H.*<sup>61</sup>. Tal percurso seria caracterizado pela escrita saída das “entranhas”<sup>62</sup>, isto é, ao sabor da inspiração e da necessidade interna, como a própria Clarice gostava de definir seu modo de escrever, afirmando, por exemplo, que não se considera profissional e que só escreve quando quer<sup>63</sup>. Entretanto, ainda segundo Arêas, a partir do *Livro dos prazeres*, Clarice inaugura novo modo de escrita, que já não pode fechar os olhos às demandas vindas de fora<sup>64</sup>. As dificuldades financeiras, entre outras vicissitudes vividas pela autora, a obrigam a escrever mesmo quando não quer. Teria início, assim, a “escrita com a

---

<sup>60</sup> LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G. H.* (1964) 12ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

<sup>61</sup> ARÊAS, Vilma. *Clarice Lispector com a ponta dos dedos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 21.

<sup>62</sup> Idem, pp. 13-15.

<sup>63</sup> Ver, por exemplo, GOTLIB, Nádya Battella. *Clarice – Uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995, p. 174; ver também pp. 263 e 271.

<sup>64</sup> ARÊAS, Vilma. *Clarice Lispector com a ponta dos dedos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 24.

ponta dos dedos”<sup>65</sup>, ou seja, a escrita controlada, não mais saída do interior desconhecido, mas dos dedos habilidosos que, em consonância com a razão, são também capazes de produzir.

Esta divisão entre a literatura a partir das entranhas e a produção com a ponta dos dedos não pode ser levada a suas últimas conseqüências, já que todo o conjunto da obra da escritora traz uma marca própria que lhe confere unidade, seja no método de trabalho, seja nos grandes fios temáticos que a percorrem do princípio ao fim<sup>66</sup>. Além disso, é interessante considerar que, antes de seu casamento com o diplomata Maury Gurgel Valente, Clarice já tinha escrito com “a ponta dos dedos”, trabalhando como jornalista por razões de ordem financeira; e mais, foi no contexto desta primeira atividade profissional que Clarice publicou seus primeiros contos em periódicos, já revelando o intercâmbio entre a produção jornalística e a literária que voltará a acontecer mais tarde<sup>67</sup>.

De qualquer modo, o contexto do lançamento do *Livro dos prazeres* de fato traz as marcas das dificuldades apontadas por Arêas<sup>68</sup>. Publicado em 1969, ou seja, cinco anos depois de *A paixão segundo G.H.*, é o primeiro romance após o incêndio<sup>69</sup> que deixou Clarice com o corpo marcado, ferindo a beleza que ela tanto valorizava<sup>70</sup>. É também o primeiro romance depois de ter começado a escrever suas crônicas para o *Jornal do Brasil* em 1968<sup>71</sup>.

---

<sup>65</sup> Idem, pp. 13-15.

<sup>66</sup> Ver, por exemplo, comentário de Nádya Gotlib a respeito dos dois últimos contos escritos por Clarice – publicados no volume *A bela e a fera* – que, segundo ela, conteriam temas recorrentes da obra da autora, desde as primeiras publicações. GOTLIB, Nádya Battella. *Clarice – Uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995, p. 464.

<sup>67</sup> Idem, pp. 155-156.

<sup>68</sup> ARÊAS, Vilma. *Clarice Lispector com a ponta dos dedos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 24.

<sup>69</sup> Em 14 de setembro de 1967, Clarice adormece fumando e acorda com o fogo, que tenta apagar com as mãos. Sua mão direita ficará marcada e com movimentos reduzidos. Ver GOTLIB, Nádya Battella. *Clarice – Uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995, pp. 366 e seguintes.

<sup>70</sup> Idem, pp. 367-368; 444.

<sup>71</sup> No período que vai de 19 de agosto de 1968 a 29 de dezembro de 1973, Clarice escreveu crônicas semanais, aos sábados, para o *Jornal do Brasil*. Ver GOTLIB, Nádya Battella. *Clarice – Uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995, pp. 373-379. Parte destas crônicas foram reunidas no volume *A descoberta do mundo*, organizado por seu filho, Paulo Gurgel Valente: LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

Estes são dados importantes, por revelarem que há todo um contexto de mudanças na vida da escritora, quando do lançamento deste romance peculiar. Mudanças que começaram um pouco antes, em 1959, quando passou a viver no Brasil com os filhos, após a separação do marido diplomata<sup>72</sup>. Sozinha com duas crianças, em uma época em que tal situação não era comum, sentiu o peso das dificuldades financeiras<sup>73</sup> e se viu forçada a fazer algo para aumentar a renda da família. Trabalhou para jornais e revistas, escreveu colunas femininas, realizou entrevistas, republicou contos, escreveu crônicas, traduziu.

Antes do *Livro dos prazeres*, Clarice tinha publicado cinco romances – *Perto do coração selvagem*, *O lustre*, *A cidade sitiada*, *A maçã no escuro* e *A paixão segundo G.H.* – três volumes de contos – *Alguns contos*, *Laços de família* e *A legião estrangeira* – e dois livros infantis – *O mistério do coelho pensante* e *A mulher que matou os peixes*. Os três primeiros romances têm tom semelhante, uma trajetória contada em seus percalços, principalmente interiores, em que personagens femininas são vistas à procura de alguma coisa, de um algo que podemos chamar de *o selvagem coração da vida*. Martim, de *A maçã no escuro*, único personagem masculino a protagonizar um romance da autora, inaugura uma busca que poderíamos chamar de cosmológica – não se trata tanto de um personagem às voltas consigo mesmo, mas um homem que procura, através de si, conhecer o mundo em suas origens. Em *A paixão segundo G.H.*, a narrativa radicaliza a inclinação da autora a não se deter nos fatos: a ação do romance é mínima, a reflexão, intensa. Clarice o considera seu melhor livro<sup>74</sup>. G.H., personagem que só se deixa conhecer pelas iniciais, trava um combate intenso em si mesma e vê-se tocada – ou é levada a tocar – pela massa bruta da vida, que talvez seja ainda o *selvagem coração*.

---

<sup>72</sup> GOTLIB, Nádya Battella. *Clarice – Uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995, pp. 311-312.

<sup>73</sup> Idem, p. 314.

<sup>74</sup> Idem, p. 365.

E então, em 1969, surge *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Surge em meio ao trabalho com as crônicas, o que talvez seja o dado mais importante para a compreensão do texto. A escrita da crônica semanal, aos sábados, trouxe a Clarice uma experiência nova: o contato direto com o leitor<sup>75</sup>. Passou a ser abordada na rua, receber telefonemas, conselhos, pedidos de ajuda, afeto, crítica. Tal transparência a desagradava e agradava a um só tempo. Não gosta de se sentir pública, mas gosta do afeto dos leitores. Abrindo-se a um público muito maior do que o dos livros, revela-se não a escritora hermética, muitas vezes não compreendida, mas a mulher comum que cuida dos filhos enquanto escreve<sup>76</sup>. Neste período, que vai de 1968 a 1973, Clarice, marcada pelo incêndio e pela doença do filho mais velho<sup>77</sup>, conhece a experiência nova que vem do público que a lê, a entende e a procura, e também a perturba<sup>78</sup>. Entretanto, a produção das crônicas não é fácil e ela muitas vezes se angustia diante da tarefa<sup>79</sup>. Para vencer a dificuldade, vale-se dos amigos, das lembranças, das sensações, de trechos de trabalhos já publicados, de trechos de trabalhos em andamento. Este trânsito entre obras diversas é o que tentarei mostrar na próxima seção, ao tratar de seu processo de escrita.

#### **1.4. Uma escrita em fragmentos**

Clarice declara, mais de uma vez, que escreve notas<sup>80</sup>. Anota em folhas soltas de papel tudo o que lhe ocorre. Junta as folhas, reorganiza-as, reescreve. Até chegar ao ponto de ver o livro pronto. Jamais começa um romance da primeira página, diz que isto a angustiará

---

<sup>75</sup> Idem, pp. 376-377.

<sup>76</sup> Idem, pp. 287; 311.

<sup>77</sup> Idem, p. 366.

<sup>78</sup> Idem, p. 377.

<sup>79</sup> Desde muito cedo, Clarice manifesta temor em relação à escrita fácil, “com a ponta dos dedos”. Quer a escrita plena, que fosse preenchida por “todos os instantes”; ver declaração em GOTLIB, Nádya Battella. *Clarice – Uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995, pp. 198-199. Ver também, pp. 314-315; 368.

<sup>80</sup> Idem, pp. 171-172; ver também pp. 355; 434-435; 473-474.

profundamente<sup>81</sup>. Pois bem, na época da escrita das crônicas, tais folhas soltas de alguma maneira se misturavam: serviam às crônicas, ao *Livro dos prazeres*, a *Água viva*<sup>82</sup>. Clarice, que não se preocupa em dar o crédito às referências externas a sua obra, que, não obstante isto, é recheada de intromissões, como mostra Edgar Nolasco<sup>83</sup>, não se preocupa também em apontar suas autocitações. Trechos seus se encontram repetidos, com ou sem alterações, em outras obras. Assim, trechos de contos surgem em romances, crônicas repetem contos, contos ou crônicas são trechos de romances. Edgar Nolasco, em sua dissertação de mestrado<sup>84</sup>, mostra como os textos de *Uma aprendizagem* e de *Água viva* são entrecortados por fragmentos republicados em outros lugares. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* é espelho de numerosos trechos de crônicas da época; algumas vezes, crônicas inteiras.

Pode-se discutir sobre qual texto foi escrito primeiro, se o romance ou as crônicas. Se a autora publicava trechos do romance como crônicas, se reuniu crônicas para formar o romance. Reforça a primeira hipótese declaração da própria Clarice sobre retirar crônicas do livro que escrevia à época<sup>85</sup>; e também o trânsito evidente de textos já publicados para as páginas do jornal: pela dificuldade que tem na escrita das crônicas, republica contos, trechos de contos ou de romances<sup>86</sup> – de fato, algumas seqüências de crônicas são partes continuadas de contos, que ela chega a chamar de “noveleta”<sup>87</sup>. Porém, favorece a segunda hipótese outra

---

<sup>81</sup> Idem, p. 435.

<sup>82</sup> LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. (1973) Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

<sup>83</sup> Ver NOLASCO, Edgar César. “Quando a moeda literária vale 1,99 no mercado clandestino de Clarice Lispector”. In: *Revista brasileira de literatura comparada*, n° 6, Belo Horizonte, 2002, pp. 99-107.

<sup>84</sup> NOLASCO, Edgar César. *Nas entrelinhas da escritura – uma leitura (des)construtora dos processos de criação das escrituras de Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres e Água viva*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Letras, UFMG, 1997.

<sup>85</sup> GOTLIB, Nádya Battella. *Clarice – Uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995, p. 375.

<sup>86</sup> Idem.

<sup>87</sup> LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, pp. 313-325 (“Atualidade do ovo e da galinha”); 328-347 (“A princesa – noveleta”); 393-411 (“Travessuras de uma menina – noveleta”).

declaração da autora, dizendo que teria escrito o romance em nove dias<sup>88</sup>. Nolasco observa que este “tempo impensável de nove dias” seria possível se admitíssemos que o trabalho não foi tanto de escrita, mas antes de organização e apropriação de um material em grande parte já escrito<sup>89</sup>.

Penso, entretanto, que mais condizente com o modo de escrita da autora é admitirmos que as “notas soltas” eram continuamente escritas e que poderiam servir tanto ao romance quanto às crônicas, na medida do interesse da escritora. Nem o romance serviu às crônicas, nem as crônicas ao romance; as notas continuamente escritas alimentavam uma e outra atividade, e assim a escrita continuava sendo, para Clarice, o processo orgânico que sempre foi, do qual ela precisava para viver. Clarice, que nunca gostou de separar nada de nada<sup>90</sup>, provavelmente não separava seus escritos, a não ser no momento de efetivamente encaminhá-los à publicação; no momento de encaminhar as crônicas, tinha em mente o público que receberia o trabalho, queria ser entendida<sup>91</sup>. Ao escrever os romances e contos, porém, sua intenção única é a expressão do que se encontra em sua realidade interna<sup>92</sup>.

De qualquer modo, mesmo que não possamos conhecer qual foi exatamente o processo de composição do *Livro dos prazeres*, importa aqui que muitos trechos seus são

---

<sup>88</sup> GOTLIB, Nádía Battella. *Clarice – Uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995, p. 387.

<sup>89</sup> NOLASCO, Edgar Cezar. *Nas entrelinhas da escritura – uma leitura (des)construtora dos processos de criação das escrituras de Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres e Água viva*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Letras, UFMG, 1997, pp. 85-86.

<sup>90</sup> Ver em SÁ, Olga de. *Clarice Lispector – A travessia do oposto*. São Paulo: Annablume, 1999, p. 238. Nas páginas anteriores, desde a 234, Olga de Sá desenvolve a idéia de que Clarice rejeitava dualismos, buscando sempre a experiência inteira, de forma tal que vida, escrita e compreensão formam um todo entrelaçado.

<sup>91</sup> Na entrevista concedida a *O pasquim*, Clarice declara seu cuidado com a compreensão do leitor quando escreveu um texto para o “mobral”; reitera também que quando escreve um romance não se preocupa com isso. Ver LISPECTOR, Clarice. Entrevista para *O pasquim*. Ano VI, n° 257, Rio de Janeiro, 3 a 9/junho de 1974, p. 12.

<sup>92</sup> Veja-se, por exemplo, trecho de crônica do dia 11/11/1972: “Para ler, é claro, prefiro o atraente, me poupa mais, me arrasta mais, me delimita e me contorna. Pra escrever, porém, tenho que prescindir [do atraente]. A experiência vale a pena – mesmo que seja apenas para quem escreveu.” LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 689.

idênticos a crônicas da época. Nolasco reproduz em sua dissertação todos estes trechos<sup>93</sup>. O romance, que, em suas linhas gerais, conta a estória de Lóri e Ulisses, estória de um amor exigente, que quer ser inteiro para realizar-se plenamente, não se reduz a esta estória. Se a trama entre Lóri e Ulisses é original, ou seja, própria deste romance, ela é recheada de monólogos, digressões, reflexões sobre a vida, o mundo e o Deus, que são, em sua maior parte, espelhos de outras publicações. Assim, quando Lóri reflete sobre o silêncio, esta reflexão já surgiu na crônica “Noite na montanha”, do dia 24/8/1968<sup>94</sup>, e será também o conto “Silêncio”, de *Onde estivestes de noite*<sup>95</sup>. Quando vai à praia no início da manhã, seu banho de mar já havia sido contado na crônica “Ritual – trecho”, do dia 25/7/1968<sup>96</sup>, e será repetido em “As águas do mar”, do dia 13/10/1972<sup>97</sup>, além de ser conto em *Felicidade clandestina*<sup>98</sup> e em *Onde estivestes de noite*<sup>99</sup>. A oração de Lóri, repetida duas vezes no próprio romance, é também crônica<sup>100</sup> e foi escrita a pedido de um padre. O relato da vivência do estado de graça é mais uma crônica<sup>101</sup> e também trecho de *Água viva*<sup>102</sup>. Estes são apenas alguns trechos que aqui merecem destaque porque serão analisados de perto mais à frente, no segundo e no terceiro capítulos.

Podemos então considerar que o conjunto do romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* é uma trama vazada, onde enredo e reflexão se entrecruzam. Neste

---

<sup>93</sup> Ver nota 62 acima.

<sup>94</sup> LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, pp. 181-183.

<sup>95</sup> LISPECTOR, Clarice. *Onde estivestes de noite*. (1974) Rio de Janeiro: Rocco, 1999, pp. 74-76.

<sup>96</sup> LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, pp. 167-169.

<sup>97</sup> Idem, pp. 755-757.

<sup>98</sup> “As águas do mundo”, in LISPECTOR, Clarice. *Felicidade clandestina*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, pp. 144-146.

<sup>99</sup> “As águas do mundo”, in LISPECTOR, Clarice. *Onde estivestes de noite*. (1974) Rio de Janeiro: Rocco, 1999, pp. 88-90.

<sup>100</sup> “Prece por um padre”, in LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, pp. 24-25.

<sup>101</sup> “Estado de graça – trecho”, in LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, pp. 119-121.

<sup>102</sup> LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. (1973) Rio de Janeiro: Rocco, 1998, pp. 79-81.

entrecruzamento se encontram também o que é próprio do romance e o que provém das reflexões e preocupações da época, que é, não se pode esquecer, o tempo da escrita das crônicas. Vale ainda notar que *Água viva*, que também foi escrito nesta época, empreende uma rica reflexão sobre o *instante*, tema que será o objeto central desta dissertação.

Tendo, portanto, vislumbrado o contexto da construção do *Livro dos prazeres*, vejamos como foi sua recepção.

### 1.5. O contexto da crítica

Romance considerado menor, decepcionante<sup>103</sup> ou, nas palavras de Vilma Arêas, “surpreendentemente malogrado”<sup>104</sup>, *O Livro dos prazeres* não deixou, porém, de despertar críticas favoráveis, às vezes até entusiastas<sup>105</sup>, além de ter sido um sucesso de vendas<sup>106</sup>. Por outro lado, uma outra tendência crítica o considera um romance marcado pela ironia; onde Clarice pareceu banal, estaria sendo irônica. Olga de Sá, em seu *Clarice Lispector – A travessia do oposto*, enfatiza este caráter irônico da obra<sup>107</sup>.

Sem pretender aqui traçar um panorama crítico exaustivo, considerando que o que me interessa é a discussão filosófica proveniente do romance, tratarei dos trabalhos de Vilma Arêas, Lucia Helena, Benedito Nunes, Carlos Mendes de Souza e Olga de Sá, com o objetivo de traçar um panorama mínimo a partir do qual poderei construir minha própria interpretação.

Vilma Arêas, como foi dito acima, tem *O livro dos prazeres* como um livro falhado, um malogro. Todavia, tal malogro seria indicador da coragem de Clarice diante do erro.

---

<sup>103</sup> Laís Correa de Araújo sente-se “lesada” após a leitura do romance. Citado em Sá, Olga de. *Clarice Lispector – A travessia do oposto*. São Paulo: Annablume, 1999, p. 195.

<sup>104</sup> ARÊAS, Vilma. *Clarice Lispector com a ponta dos dedos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 27.

<sup>105</sup> Heitor Martins, tratando das qualidades líricas de Clarice, o considera um exemplo de tais qualidades. Citado em Sá, Olga de. *Clarice Lispector – A travessia do oposto*. São Paulo: Annablume, 1999, p. 195.

<sup>106</sup> O romance figura na lista dos mais vendidos do Jornal do Brasil pouco tempo após o lançamento. Ver GOTLIB, Nádía Battella. *Clarice – Uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995, p. 387.

<sup>107</sup> Sá, Olga de. *Clarice Lispector – A travessia do oposto*. São Paulo: Annablume, 1999.

Vejamos de perto o caráter do comentário de Arêas. O capítulo “A moralidade da forma”<sup>108</sup> de *Clarice Lispector com a ponta dos dedos* é dedicado ao *Livro dos prazeres*. Logo ao início, Arêas defende a idéia de que com *A paixão segundo G. H.* Clarice Lispector atingiu um *ponto de chegada*, um final de percurso em sua obra, caracterizado pela perda da ingenuidade, onde a escrita com as *entranhas* teria atingido seu ápice, ponto máximo a partir do qual teria que refluir<sup>109</sup>. Em consonância com José Américo da Motta Pessanha, Arêas considera que até *G. H.* Clarice persegue um mesmo centro: a busca da origem, do despertar da consciência<sup>110</sup>; é esta, então, a busca que teria atingido seu ponto máximo com a trajetória de *G. H.* Interessante aqui observar que Arêas termina o capítulo citando frase de Gauguin que Clarice disse a Tom Jobim quando o entrevistou: “Quando tua mão direita estiver hábil, pinta com a esquerda, quando a esquerda ficar hábil, pinta com os pés”<sup>111</sup>. A escrita de *A paixão segundo G. H.* seria a marca da habilidade que deveria ser ultrapassada.

A partir do *Livro dos prazeres* um novo caminho teria sido iniciado, desta vez, marcado pelo risco na linguagem, quer dizer, pela experimentação de novas formas de escrever que passam a permitir, de modo muito mais intenso, a possibilidade do fracasso. Ou seja, o malogro do romance teria o valor de expressar a coragem criativa da escritora, que nunca se deteve diante do erro ou do feio, ao contrário, sempre empreendeu uma contínua “aventura negativa” na escrita, aceitando o risco do erro e o despojamento da linguagem<sup>112</sup>.

---

<sup>108</sup> ARÊAS, Vilma. “A moralidade da forma”, in *Clarice Lispector com a ponta dos dedos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, pp. 21-45.

<sup>109</sup> Ver notas 34 e 35 acima.

<sup>110</sup> ARÊAS, Vilma. *Clarice Lispector com a ponta dos dedos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, pp. 47-48.

<sup>111</sup> Idem, p. 45. A entrevista de Tom Jobim pode ser lida em LISPECTOR, Clarice. *De corpo inteiro*. São Paulo: Siciliano, 1992, pp. 127-134.

<sup>112</sup> ARÊAS, Vilma. *Clarice Lispector com a ponta dos dedos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, pp. 40; 45.

Entretanto, apesar desta valorização do erro e da coragem de Clarice, vejamos em que consiste, para Arêas, o malogro do *Livro dos prazeres*.

Em primeiro lugar, é assinalada a hesitação da crítica diante do romance, percebido como portador de um “excesso de sinalização” através de uma escrita muito explícita<sup>113</sup>; cita artigo de Léo Gilson que o caracterizaria como “subliteratura”<sup>114</sup> e carta de Fernando Sabino com reservas em relação ao livro<sup>115</sup>. Continua afirmando que “*Uma aprendizagem* é um romance surpreendentemente malogrado, pois que falhado de modo mais complexo que outros textos”<sup>116</sup>, por seus “extravios”, “equivocos”, falta de “tom” e de “composição”, sendo sua maior falha a “falta de foco”<sup>117</sup>. Expressa contradição entre temas complexos e personagens simples, quase caricatos<sup>118</sup>, e descompasso entre a grandeza evocada pelos nomes dos personagens e a banalidade do que vivem<sup>119</sup>, além de dissonância entre referências bíblicas e a banalidade da busca de um amor das “alturas”<sup>120</sup>. Acrescenta ainda que o tom banal do romance é muito sério, não havendo nenhum sinal de ironia, ao contrário do que afirma Olga de Sá<sup>121</sup> em trabalho que analisarei mais à frente.

Arêas considera que o tom equivocado do romance se deve à premente necessidade de “ganhar a vida” que não permite mais a Clarice o tempo necessário para as palavras, a pressa dá o tom do livro<sup>122</sup>. Leva em conta também as cobranças sofridas por Clarice em relação à situação político-social do momento: o romance seria uma tentativa canhestra de tratar da

---

<sup>113</sup> Idem, p. 25.

<sup>114</sup> Idem, p. 27.

<sup>115</sup> Idem.

<sup>116</sup> Idem, p. 27.

<sup>117</sup> Idem.

<sup>118</sup> Idem, pp. 27-28.

<sup>119</sup> Idem, p. 32.

<sup>120</sup> Idem, p. 34.

<sup>121</sup> Idem, p. 33.

<sup>122</sup> Idem, pp. 39-40.

questão social<sup>123</sup>. Desta forma, o livro todo responderia a questões que se colocavam na época para a autora, o que lhe daria um tom intencional “mortal” para seu processo de escrita, marcadamente intuitivo<sup>124</sup>.

Enfim, o tom da crítica de Arêas pode ser captado por este trecho:

... a forma do romance exhibe todos os traços de sua penosa composição, de suas indecisões e escolhas. O que não deixa de ter interesse. Mas o resultado é que uma verdadeira salada de lugares-comuns da psicanálise, da crítica literária e da filosofia, além da pontuação supostamente vanguardista que abre e fecha o livro, acaba por perturbar e banalizar a expressão<sup>125</sup>.

De todo o comentário de Vilma Arêas, me interessa aqui pontuar duas questões. Em primeiro lugar a relevância de se levar em conta o gosto de Clarice pelo erro, pelo feio, pelo reverso. Em segundo lugar, aquilo que Arêas considera como o tom banal do romance – a simplicidade dos personagens, a banalidade cotidiana do que vivem – interessa de perto à minha abordagem nesta dissertação: é no seio mesmo do banal que Lóri viverá sua trajetória marcada pela irrupção do não-ordinário, como veremos. Quanto à excessiva desvalorização do romance, não cabe aqui uma defesa de Clarice, já que nem ela mesma o fez<sup>126</sup>. Espero apenas que esta pesquisa mostre que uma relevante reflexão filosófica pode ter lugar a partir deste romance malogrado.

---

<sup>123</sup> Idem, pp. 41-44.

<sup>124</sup> Idem, pp. 44-45.

<sup>125</sup> Idem, p. 31.

<sup>126</sup> Na entrevista concedida ao Museu da Imagem e do Som, Clarice declara que não gosta deste romance – ver em LISPECTOR, Clarice. *Outros escritos*. Organização de Tereza Montero e Lícia Manzo. Rio de Janeiro: Rocco, 2005, pp. 156-157. Em cartas ao filho chega a chamá-lo de “detestável e mal feito”, mas reconhece que algumas pessoas leram e gostaram – ver em GOTLIB, Nádya Battella. *Clarice – Uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995, p. 386.

Lucia Helena, em “Aprendizado de Clarice Lispector”<sup>127</sup>, desenvolve uma interpretação do romance que tenta compreender qual seria a *aprendizagem* vivida pela personagem Lóri. Considera que o processo vivido ao longo do romance é um questionamento da existência<sup>128</sup>, mas agora aceitando correr o risco de uma solução, o que se contrapõe à desistência de compreensão vivida por G. H.<sup>129</sup>. Processo este que implica na vivência do não-humano, da “homogeneidade que paira acima da singularidade”<sup>130</sup>, da consciência da pequenez humana diante do universo, o que impede o movimento pleno da liberdade<sup>131</sup>. A busca de Lóri se desdobra em uma busca de si e do outro no seio de uma realidade que não colabora com esta busca<sup>132</sup>. Vejamos as palavras de Lucia Helena:

O romance de Clarice Lispector realiza a difícil operação de pôr em debate um dos problemas mais urgentes da sociedade contemporânea: a desarticulação do indivíduo em choque com a realidade e pressionado a consumir a si próprio. A realidade que não é outra senão o caminho percorrido por uma consciência dilacerada à procura da razão que justifica o absurdo da existência<sup>133</sup>.

Este pequeno artigo foi aqui inserido pela clara valorização do percurso da aprendizagem vivida por Lóri e por conter a importante idéia de que há, neste percurso, uma abertura ao não-humano. Esta idéia será explorada por mim ao longo da dissertação.

---

<sup>127</sup> HELENA, Lucia. “Aprendizado de Clarice Lispector”. In: *Littera*, ano 5, n° 13, Rio de Janeiro, jan-jun/1975, pp. 99-104.

<sup>128</sup> Idem, p. 99.

<sup>129</sup> Idem, p. 100.

<sup>130</sup> Idem.

<sup>131</sup> Idem.

<sup>132</sup> Idem, p. 104.

<sup>133</sup> Idem.

Benedito Nunes, em seu *Leitura de Clarice Lispector*, dedica o capítulo “Do monólogo ao diálogo”<sup>134</sup> ao *Livro dos prazeres*. Entretanto, em outros pontos do livro o autor retorna ao romance. Tentarei aqui seguir seu percurso. Como já o próprio nome do capítulo indica, Benedito considera que a marca deste romance é o diálogo, até então quase ausente dos romances de Clarice Lispector. Em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, o fio condutor do enredo é o diálogo entre Lóri e Ulisses, que se afigura como um “interlocutor que a devolve [a Lóri] a si mesma e à realidade”<sup>135</sup>. Lóri e Ulisses são duas consciências que ao final se comunicarão plenamente “através do silêncio e da palavra, da carne e do verbo”<sup>136</sup>. O diálogo seria, então, a novidade em relação a *A paixão segundo G. H.*, já que a temática seria basicamente a mesma<sup>137</sup>, podendo-se perceber o “eco” de G. H. sobre Lóri: “introspecção abismal, sensibilidade para o nada, envolvimento pelo silêncio, sedução do indizível e do ser impessoal, conceituações de Deus como pura identidade e totalidade cósmica”<sup>138</sup>; entretanto, continua Benedito, G. H. vive um percurso de “desaprendizagem das coisas humanas”<sup>139</sup>, enquanto Lóri vive, “sem abstrair as verdades trágicas daquela experiência, uma recuperação corajosa do sentido da existência individual”<sup>140</sup>. Esta recuperação é possível pela linguagem, o silêncio não é mais a palavra final<sup>141</sup>. Ulisses teria função maiêutica em relação a Lóri; ao abrir a ela a possibilidade do diálogo, permite sua aprendizagem, que é abertura ao prazer<sup>142</sup>.

---

<sup>134</sup> “Do monólogo ao diálogo”, in NUNES, Benedito. *Leitura de Clarice Lispector*. Coleção Escritores Hoje, São Paulo, Quíron, 1973, pp. 71-77.

<sup>135</sup> Idem, p. 72.

<sup>136</sup> Idem, p. 73.

<sup>137</sup> Idem, p. 75.

<sup>138</sup> Idem.

<sup>139</sup> Idem.

<sup>140</sup> Idem, p. 76.

<sup>141</sup> Idem.

<sup>142</sup> Idem, pp. 76-77.

Mais à frente, Benedito, ao comentar a perspectiva mística de *A paixão segundo G. H.*, afirma que em *O livro dos prazeres* esta dimensão é repensada e quase desfeita<sup>143</sup>. Ao final do livro, retorna a este tema, quando propõe que toda a obra de Clarice deve ser entendida como inserida no horizonte contemporâneo de “evasão do sagrado”<sup>144</sup>, e recorre ao romance para desenvolver esta idéia: “amando um Deus que não mais existe, Lori (sic) encontra-se com o Outro através do diálogo”<sup>145</sup>.

A crítica de Benedito Nunes é importante aqui pela valorização do tema do diálogo e, principalmente, pela percepção de que Lóri vive um percurso de abertura para o mundo. Entretanto, como veremos à frente<sup>146</sup>, minha posição se distanciará da sua em relação à temática do sagrado. O tema central deste trabalho é justamente a relação que se desenrola entre Lóri e o Deus. De qualquer modo, as reflexões de Benedito Nunes têm o valor inestimável de iniciar a reflexão filosófica a partir da obra de Clarice Lispector, que, como ele mesmo afirma, é portadora do “eros filosófico”<sup>147</sup>.

Carlos Mendes de Souza, em “A revelação do nome”, ensaio publicado nos *Cadernos de literatura brasileira*<sup>148</sup>, interpreta a obra de Clarice como uma busca do *nome*, isto é, do verdadeiro nome daquilo que é inominável<sup>149</sup>. Tal busca ligaria Clarice a uma perspectiva mística que seria mais explícita em *A paixão segundo G. H.*<sup>150</sup>, ao que ele logo acrescenta: “se bem que em *Uma aprendizagem*, o livro que se lhe segue, a tematização do divino atinja um

---

<sup>143</sup> NUNES, Benedito. *Leitura de Clarice Lispector*. Coleção Escritores Hoje, São Paulo, Quíron, 1973, p. 96.

<sup>144</sup> Idem, p. 154.

<sup>145</sup> Idem.

<sup>146</sup> Ver próxima seção e todo o desenvolvimento posterior desta dissertação.

<sup>147</sup> NUNES, Benedito. *Leitura de Clarice Lispector*. Coleção Escritores Hoje, São Paulo, Quíron, 1973, p. 95.

<sup>148</sup> Carlos Mendes de Souza. “A revelação do nome”, in *Cadernos de Literatura Brasileira – Clarice Lispector*. Instituto Moreira Salles. Edição Especial, n.ºs 17 e 18. Dez/2004, pp. 140-187.

<sup>149</sup> Idem, p. 170.

<sup>150</sup> Idem, pp. 170-171.

elevado grau de explicitação”<sup>151</sup>. O nome oculto é o nome de Deus, e só em face deste nome se pode atingir a própria identidade<sup>152</sup>. Mais à frente explicita a proximidade que Clarice vê entre a criação artística e a criação divina<sup>153</sup>, o que coloca sua busca da escrita como uma procura de compreensão do ato criativo divino.

Este ensaio de Carlos Mendes de Souza tem lugar aqui por ser, entre os trabalhos a que tive acesso, um dos poucos em que a problemática do religioso foi considerada em relação ao texto do *Livro dos prazeres*.

Passo agora à apresentação dos trabalhos de Olga de Sá, que será mais extensa que as anteriores pela proximidade de sua leitura com a que empreenderei e pela valorização do elemento filosófico na obra de Clarice.

Olga de Sá escreveu dois importantes livros sobre a obra de Clarice Lispector: *A escritura de Clarice Lispector*<sup>154</sup> e *Clarice Lispector – a travessia do oposto*<sup>155</sup>. No primeiro, além de um exaustivo levantamento dos trabalhos críticos em torno da obra de Clarice<sup>156</sup>, desenvolve o importante conceito de *epifania*, a partir da leitura dos contos e romances da autora. Antes de tratar do capítulo dedicado ao *Livro dos prazeres*, me deterei no entendimento do que seja a *epifania*, noção que se revelará central em minha própria leitura do romance.

No segundo capítulo do livro, intitulado “O tempo”<sup>157</sup>, Olga de Sá expõe a idéia de que a literatura de Clarice é entrecortada por digressões que, ao mesmo tempo em que retardam a narrativa, abrem-se à reflexão, o que revela a procura da autora de expressar uma

---

<sup>151</sup> Idem, p. 171.

<sup>152</sup> Idem, p. 180.

<sup>153</sup> Idem, pp. 181-182.

<sup>154</sup> SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979.

<sup>155</sup> SÁ, Olga de. *Clarice Lispector – A travessia do oposto*. São Paulo: Annablume, 1999.

<sup>156</sup> SÁ, Olga de. “Fortuna crítica”, in *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979, pp. 23-72.

<sup>157</sup> SÁ, Olga de. “O tempo”, in *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979, pp. 73-101.

cosmovisão<sup>158</sup>, uma visão de mundo que se expressaria em meio à narrativa, ao mesmo tempo em que distanciada dela, em um jogo em que transitoriedade e eternidade coexistem de modo singular<sup>159</sup>. A narrativa do fato, ainda que não ausente do texto de Clarice, não é o que mais importa; o mais relevante é a investigação empreendida pela escritora que quer pensar o vivido no tempo em sua relação com o eterno que se compreende como “momento concreto e singular, um agora permanente”<sup>160</sup>. É através da entrada neste “agora permanente” que se faz a reflexão de Clarice. E, por outro lado, no seio mesmo da narrativa, momentos de corte na temporalidade surgem como aberturas ao eterno que se deixa captar – são os momentos *epifânicos*<sup>161</sup>. Mais à frente, no quarto capítulo do livro<sup>162</sup>, Olga de Sá se dedica inteiramente à *epifania*, depois de tê-la anunciado no contexto da reflexão sobre o tempo. Inicia com um novo levantamento da fortuna crítica de Clarice Lispector, desta vez com o foco voltado para o tema da *epifania*<sup>163</sup>; é importante ressaltar a referência que faz ao trabalho de Benedito Nunes, que vê na obra de Clarice um exercício de “descortino silencioso”, através do desvelamento da face interna de tudo o que acontece<sup>164</sup>. Olga prossegue com um estudo da *epifania* em Joyce<sup>165</sup>, para em seguida se deter em sua própria visão da *epifania* em Clarice Lispector, que entende como momento de erupção da beleza, mas também do enjôo, do susto, da náusea, de percepção do selvagem da vida<sup>166</sup>. Considera ainda que a *epifania* em Clarice é profana, distinta do que seria a graça dos santos<sup>167</sup>. Por fim, lembra que, apesar de Clarice

---

<sup>158</sup> Idem, pp. 73-76.

<sup>159</sup> Idem, pp. 82-83.

<sup>160</sup> Idem, p. 84.

<sup>161</sup> Idem, pp. 84-85.

<sup>162</sup> SÁ, Olga de. “O conceito e o procedimento da epifania”, in *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979, pp. 129-165.

<sup>163</sup> Idem, pp. 129-132.

<sup>164</sup> Idem, p. 131.

<sup>165</sup> Idem, pp. 132-150.

<sup>166</sup> Idem, pp. 155-156.

<sup>167</sup> Idem, p. 157.

jamais se valer da idéia de *epifania*, desenvolve em toda sua obra uma “poética do instante”, que será formulada explicitamente em *Água viva*<sup>168</sup>.

Voltarei a tratar destes temas ao longo da dissertação, especialmente no quarto capítulo. Porém, desde já devo ressaltar que procederei a um questionamento da idéia de que a *epifania* em Clarice não ultrapassa o terreno do profano; a própria Olga de Sá me dará subsídios para tal questionamento em seu artigo para os *Cadernos de literatura brasileira*, assim como em seu *A travessia do oposto*, como veremos à frente.

Devo, entretanto, prosseguir na apresentação das idéias de Olga de Sá sobre *O livro dos prazeres*. Antes disso, cabe aqui um esclarecimento sobre o conjunto da leitura da autora diante da obra de Clarice Lispector. De acordo com o que já foi dito, em *A escritura de Clarice Lispector*, Olga privilegia o aspecto da *epifania* clariciana; em contrapartida, em *A travessia do oposto*, Olga desenvolverá a noção de que o texto de Clarice também se tece através da paródia, da pobreza e repetição da linguagem, denunciadoras do vazio do ser<sup>169</sup>. Com isto em mente entenderemos melhor a pergunta que a autora se faz sobre *O livro dos prazeres*: é ou não é uma paródia?<sup>170</sup> Responde que, se não for paródia, é um momento de descanso, celebração da alegria para depois voltar à pergunta irrespondível sobre o ser<sup>171</sup>.

Na tensão entre estas duas possibilidades, Olga de Sá desenvolve uma interpretação em cada um de seus dois livros. Em *A escritura de Clarice Lispector*, faz uma rápida passagem pelo romance<sup>172</sup>, onde destaca seus traços bíblicos<sup>173</sup> e faz uma referência à

---

<sup>168</sup> Idem.

<sup>169</sup> Esta idéia já se anuncia em SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 159. E se estrutura em SÁ, Olga de. *Clarice Lispector – A travessia do oposto*. São Paulo: Annablume, 1999. Ver, para o enquadramento da questão, pp. 15-16; porém, todo o livro a ela se dedica.

<sup>170</sup> SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 107.

<sup>171</sup> Idem.

<sup>172</sup> Idem, pp. 203-205.

<sup>173</sup> Idem, p. 204.

vivência do “estado de graça” por Lóri como momento epifânico<sup>174</sup>. Refere-se também ao silêncio de Lóri, que, ao contrário daquele vivido por G. H., é um “silêncio pleno”<sup>175</sup>, ou seja, é o silêncio que se segue à graça.

Em *A travessia do oposto*, um capítulo inteiro é dedicado ao *Livro dos prazeres*<sup>176</sup>. Destaca que há, neste romance, uma inversão de temas bíblicos, na medida em que o místico é perseguido através do profano<sup>177</sup>; porém, reconhece que a narrativa é permeada por momentos epifânicos em que há o vislumbre da “face de Deus”<sup>178</sup>, como, por exemplo, nos episódios em que Lóri se vê diante da água<sup>179</sup>. A ironia surge em meio a este contexto, no tom paródico do romantismo de Lóri ou do intelectualismo de Ulisses<sup>180</sup>. Todavia, Olga acrescenta que a ironia “nada rouba à seriedade do itinerário”<sup>181</sup>, ao contrário, faz “dele um percurso de encontro também com Deus. À pesquisa intelectual do ser substitui-se o prazer do encontro amoroso. O ser se conhece e se identifica, não sozinho comendo uma barata, mas pelo amor”<sup>182</sup>. O Deus de Lóri passa de um Deus pessoal, criado por ela, a um Deus não humano<sup>183</sup>; mas é ainda um Deus capaz de nos divinizar, por exemplo, na hora do amor<sup>184</sup>. Ao final, Olga conclui com a afirmação de que Clarice refaz, sim, um caminho banal, mas o faz a seu modo e, quando termina, deve recomeçar; a felicidade atingida por Lóri e Ulisses não é o

---

<sup>174</sup> Idem.

<sup>175</sup> Idem, p. 205.

<sup>176</sup> SÁ, Olga de. “A reversão paródica da solidão na felicidade a dois: o signo banalizado/sublimado – *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*” in *Clarice Lispector – A travessia do oposto*. São Paulo: Annablume, 1999, pp. 157-198.

<sup>177</sup> Idem, p. 161.

<sup>178</sup> Idem, p. 164.

<sup>179</sup> Idem, p. 189.

<sup>180</sup> Idem, p. 165.

<sup>181</sup> Idem, p. 166.

<sup>182</sup> Idem.

<sup>183</sup> Idem, pp. 192-193.

<sup>184</sup> Idem, p. 193.

fim do caminho, pois a pergunta antiga da Joana menina, de *Perto do coração selvagem*, permanece irrespondida: “depois que se é feliz, o que acontece?”<sup>185</sup>.

Para encerrar a discussão dos trabalhos de Olga de Sá, resta uma palavra sobre seu artigo “Uma metafísica da matéria ou uma poética do corpo”<sup>186</sup>. Neste pequeno texto, Olga de Sá desenvolve a idéia de que Clarice esteve em busca do místico, mas este seria um misticismo sem transcendência, como uma religião incorporada à vida<sup>187</sup>. Nas palavras da autora: “A transcendência ultrapassa a experiência. A ficção clariciana se radica na experiência sensível”<sup>188</sup>. Para desenvolver a idéia, cita *O livro dos prazeres*, argumentando que Lóri busca a ressensibilização pelo contato com as coisas do mundo<sup>189</sup>. Desta forma, a epifania clariciana deve ser entendida como um deslocamento que se dá no seio do sensível e que leva a um aprofundamento da busca de si<sup>190</sup>. Entretanto, mais à frente, Olga oferece subsídios para que se pense que a ligação de Clarice com a experiência vivida no nível do sensível não necessariamente leva a uma negação da transcendência; o transcendente pode ser tido como passível de irromper no seio mesmo do sensível; e o cristianismo pode ser a religião que permite este encontro paradoxal. Vejamos em suas palavras:

Fundamentemos nossa abordagem: nas raízes do cristianismo há uma valorização do corpo.

Embora João Batista fosse um grande penitente, pois só comia gafanhotos e mel selvagem, “o filho do homem” comia com os pecadores.

---

<sup>185</sup> Idem, p. 197.

<sup>186</sup> Sá, Olga de. “Uma metafísica da matéria ou uma poética do corpo”, in *Cadernos de Literatura Brasileira – Clarice Lispector*. Instituto Moreira Salles. Edição Especial, n°s 17 e 18. Dez/2004, pp. 280-291.

<sup>187</sup> Idem, p. 281.

<sup>188</sup> Idem, p. 282.

<sup>189</sup> Idem, p. 283.

<sup>190</sup> Idem.

Segundo os Evangelhos, Jesus abençoou as bodas de Caná, com seu primeiro milagre, transformando a água em vinho, perdoou a mulher adúltera, livrando-a do apedrejamento, deixou que Madalena o tocasse, o perfumasse e enxugasse os pés, com seus longos cabelos.

O cristianismo só entrou numa rígida perspectiva dualística, considerando o corpo “prisão da alma” – por ser matéria – sob a influência do platonismo e das doutrinas estóicas<sup>191</sup>.

Presentes nos trabalhos de Olga de Sá aqui expostos, quatro idéias serão muito importantes ao longo desta dissertação, por sua relevância filosófica: A escrita de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, ainda que marcada pela banalidade – irônica – é permeada pela presença de momentos de *epifania*; a *epifania*, por sua vez, é recurso constante na obra de Clarice, sendo não apenas estratégia narrativa, mas também estratégia conceitual, ou seja, um modo de apontar para a reflexão, para o pensamento por trás da história; a *epifania* clariciana se insere no contexto de uma pesquisa sobre o tempo, sendo a marca da ruptura do temporal que se abre ao eterno; o eterno em Clarice tende a se identificar com um misticismo às avessas, inerente ao sensível, mas que talvez possa ser compreendido como uma das faces da transcendência cristã.

Passo agora ao enquadramento final do problema que será investigado nesta dissertação.

### **1.6. Uma pergunta pouco explorada**

Em toda a abordagem crítica ao *Livro dos prazeres* a que tive acesso, a atenção esteve quase sempre voltada para o relacionamento entre Lóri e Ulisses ou para as ressonâncias

---

<sup>191</sup> Idem, p. 285.

míticas nele presentes. Entretanto, a pergunta sobre a relação entre Lóri e o Deus não me parece ter sido plenamente explorada. Muitos trabalhos nem sequer citam tal questão.

Benedito Nunes, que em seu ensaio “O mundo imaginário de Clarice Lispector”<sup>192</sup> faz uma importante interpretação de *A paixão segundo G. H.* como uma trajetória mística da personagem G. H., não desenvolve este tema em relação ao *Livro dos prazeres*. Em seu *Leitura de Clarice Lispector*<sup>193</sup>, considera que Lóri, ao longo de sua aprendizagem, descobre o diálogo e se abre para o mundo. Porém, faz seu caminho amando um Deus que não mais existe<sup>194</sup>. Entretanto, é preciso contextualizar a referência, no corpo do romance, ao “Deus que não mais existe”. Esta frase aparece na narrativa inserida em meio a um combate travado entre Lóri e Deus: “[Lóri] Pensou: eu nunca tive a minha dor. Por falta de grandeza, sofrera suportavelmente tudo o que nela havia a sofrer. Mas agora sozinha, amando um Deus que não existia mais, talvez tocasse enfim na dor que era dela” (66-67). Um pouco antes, podemos ler: “Mas seu Deus não lhe servia: fora feito à sua própria imagem, parecia-se demais com ela (...)” (65-66). Lóri considera, portanto, que passara grande parte de sua vida amando um Deus que tinha sido criado por ela, a sua semelhança, humanizado. É este o Deus que deixará de existir. Mas logo prossegue: “O verdadeiro Deus, não feito a sua imagem e semelhança, era por isso totalmente incompreendido por ela, e ela não sabia se Ele poderia compreendê-la” (66). Mais à frente, logo após o primeiro banho de mar na madrugada, se referirá outra vez a este outro Deus, não mais feito a sua imagem e, portanto, não mais acessível a seu chamado:

---

<sup>192</sup> NUNES, Benedito. “O mundo imaginário de Clarice Lispector”, in *O dorso do tigre. Ensaios*. São Paulo: Perspectiva, 1969, pp. 103-112.

<sup>193</sup> NUNES, Benedito. *Leitura de Clarice Lispector*. Coleção Escritores Hoje, São Paulo, Quíron, 1973, pp. 71-77.

<sup>194</sup> Idem, p. 154.

Lóri passara da religião da sua infância para uma não religião e agora passara para algo mais amplo: chegara ao ponto de acreditar num Deus tão vasto que ele era o mundo com suas galáxias: isso ela vira no dia anterior ao entrar no mar deserto sozinha. E por causa da vastidão impessoal era um Deus para o qual não se podia implorar: podia-se era agregar-se a ele e ser grande também (81).

Um Deus agora não humanizado, e sim pleno de mistério, mas que pode se deixar tocar, ou se fazer sentir. Deste modo, penso que Benedito, ao se prender à perda do primeiro Deus, não se pergunta mais sobre o outro Deus que se revelará a Lóri ao longo da aprendizagem, revelação esta que culminará na vivência do estado de graça, que, por sua vez, abrirá a possibilidade da entrega de si a Ulisses ao final do romance, como veremos mais à frente.

Olga de Sá, por sua vez, compreende a trajetória de Lóri como uma abertura a si e ao mundo marcada por momentos epifânicos, como vimos na seção anterior. Os episódios que me proponho a estudar nos próximos capítulos são momentos de epifania em que a aprendizagem de Lóri dá saltos não previstos pelo que os antecedem. Entretanto, Olga de Sá, apesar de apontar no sentido da trajetória mística presente no romance, não se detém no específico da relação entre Lóri e o Deus e no peso que tal relação tem no percurso da aprendizagem. O mesmo se dá com o ensaio citado de Carlos Mendes de Souza, em que a problemática do religioso é apontada, mas não plenamente investigada nos pormenores da narrativa do *Livro dos prazeres*.

Entendo que a plena compreensão da relação construída entre Lóri e o Deus é o que permitirá um entendimento do romance como um todo e do caráter da aprendizagem em questão. Entendimento este que pode levar a ultrapassar o impasse entre as visões do romance

como falhado ou irônico. Que falha e ironia estejam presentes nele, como em toda a obra da autora, é algo que não pretendo negar. Defendo, porém, que a valorização do problema do sagrado pode redimensionar o entendimento do romance e dar a ele uma largueza de idéias não ainda plenamente considerada pela crítica. É o que pretendo fazer aqui, destacando a dimensão filosófica que pode ser alcançada por esta reflexão, ao tocar de perto a questão antropológica da relação entre o humano e o divino.

## **CAPÍTULO 2 – O Deus escondido: a busca**

Neste capítulo darei início à interpretação do romance através de uma dissecação de seus conteúdos seguida de comentário de caráter filosófico, buscando no próprio texto a temática aqui proposta. Esta interpretação será completada no próximo capítulo, já que, diante da multiplicidade de facetas a serem exploradas, decidi dividir o conteúdo do romance em dois grandes grupos. Neste segundo capítulo trato da elaboração da pergunta sobre a divindade, empreendida pela personagem Lóri, elaboração esta que chega a um ponto de suspensão onde a única resposta possível é o silêncio. No terceiro capítulo tratarei do desenrolar da problemática, chegando a uma resposta ao impasse do silêncio, com as noções de Lóri acerca do Deus e de como alcançá-lo. Portanto, os principais objetivos do presente capítulo são: delinear em que consiste a prometida aprendizagem a ser percorrida por Lóri; delimitar as idéias da personagem sobre a liberdade e seus limites, assim como suas idéias a respeito da condição humana diante da vastidão do mundo; mostrar as reflexões de Lóri sobre o silêncio; refletir sobre a raiva que a personagem sente de Deus ao ver-se impotente diante do mistério.

Devo esclarecer aqui o uso que farei da autoria do romance. Não sendo Clarice Lispector filósofa – sendo ela até mesmo avessa a qualquer tipo de reflexão mais conceitual – não me parece legítimo dizer que darei curso a um clareamento de suas próprias idéias acerca do tema proposto; o que pretendo é, modestamente, refletir acerca das idéias da personagem Lóri. É, portanto, o nome de Lóri que aparecerá como detentor das idéias e reflexões que explorarei. Ainda que, muitas vezes, tais reflexões não apareçam no romance como monólogo da personagem e sim como fala do narrador, é fácil perceber que, nestes momentos, o narrador se encontra colado à figura da personagem. Tal procedimento não é estranho ao fazer filosófico; basta lembrarmos que Kierkegaard, que será chamado por mim a dialogar com Clarice neste empreendimento, pede explicitamente que, quando textos de seus pseudônimos forem citados, que o sejam pelos seus nomes, e não, pelo seu próprio<sup>195</sup>. Deste modo, se Johannes Climacus – e todos os outros autores kierkegaardianos – deve ser entendido como uma criação poética de Kierkegaard com personalidade própria e dono de suas próprias idéias<sup>196</sup>, Lóri também pode ser entendida como uma criação poética de Clarice, detentora de suas próprias idéias.

Outro esclarecimento a ser feito diz respeito ao vocábulo *Deus*. No *Livro dos prazeres*, com raríssimas exceções, como, por exemplo, na ocorrência da página 14<sup>197</sup>, a palavra Deus aparece sempre precedida do artigo *o*: *o Deus*. Lóri explica a Ulisses o porquê deste uso, ao ser questionada por ele sobre isso: “Porque Deus é um substantivo. (...) Ele é substantivo como substância. Não existe um único adjetivo para o Deus” (130). O artigo, desta forma, marcaria, para Lóri, a impossibilidade de adjetivação da divindade. Por outro

---

<sup>195</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments*. Trad. Howard Hong e Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 627.

<sup>196</sup> Idem, p. 626: “... nos livros pseudonímicos não há uma única palavra que seja minha” (“... in the pseudonymous books there is not a single word by me”).

<sup>197</sup> “... faz de conta que estava deitada na palma transparente da mão de Deus...”

lado, Johannes Climacus, em *Migalhas filosóficas*, obra que será aqui considerada, se refere à divindade como *o deus*. Tal uso é explicado por estudiosos de Kierkegaard<sup>198</sup> como coerente com o projeto do livro, qual seja, a elaboração de uma hipótese teórica alternativa à socrática, em relação à busca da verdade; o artigo definido seria uma referência ao contexto grego, como se dissesse *a divindade*, ou *o divino*. A inicial minúscula também se justifica neste contexto, pois trata-se de um deus hipotético – Climacus não se refere diretamente ao Deus cristão, como veremos à frente. Entretanto, Jonas Roos, citando Stephen Evans, considera, ao comentar o “experimento teórico” de Johannes Climacus como aplicado ao cristianismo – pois é isso o que Kierkegaard pretende, de modo indireto – que algumas vezes é mais natural usar *Deus*, que é o uso corrente dentro do contexto cristão<sup>199</sup>. Desta forma, eu mesma, nesta dissertação, usarei as formas *o Deus*, *o deus* ou *Deus*, de acordo com cada situação específica. Ao comentar diretamente as idéias de Lóri, darei preferência a *o Deus*, a não ser quando ela mesma use *Deus*; quando comentar Johannes Climacus, usarei *o deus*, a não ser quando estiver falando muito diretamente do cristianismo; quando fizer um comentário mais distanciado de ambos os autores, usarei *Deus*. Está implicada neste uso flutuante das três expressões a noção de que elas se referem a uma mesma idéia; apesar de parte da crítica considerar que não é legítimo falar de religiosidade em Clarice Lispector, considero que no *Livro dos prazeres* isso não se sustenta. Defendo, portanto, a hipótese de que *Deus* ou *o Deus*, para Lóri, são expressões que designam algo, senão idêntico, pelo menos muito próximo daquilo que entendemos por *Deus* em sentido cristão, que é também o que é designado por Kierkegaard ou por seus pseudônimos. Esta hipótese é o que pretendo comprovar através de

---

<sup>198</sup> Ver, por exemplo, ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard – o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006, p. 20, nota 14. Nesta nota, em que explica o uso da expressão *o deus* por Climacus, o autor faz referência a alguns comentadores de Kierkegaard: Ricardo Gouvêa, Howard Hong, Alvaro Valls.

<sup>199</sup> Idem, p. 34, nota 62.

todo o percurso desta dissertação. Quanto à religiosidade da própria Clarice ou do conjunto de sua obra, trata-se de algo não demonstrável e que escapa aos limites desta pesquisa.

Dado o enquadramento básico, passemos ao trabalho.

Como introdução à dissecação proposta, cabe aqui uma palavra sobre a *nota* que antecede o início do romance:

Este livro se pediu uma liberdade maior que tive medo de dar. Ele está muito acima de mim.

Humildemente tentei escrevê-lo. Eu sou mais forte do que eu (7).

Trata-se de uma nota que não se explica, dando margem a interpretações diversas. Vilma Arêas, que, como vimos, faz uma crítica que tem como principal alvo o modo de construção do romance, vê aí um anúncio da liberdade que Clarice exerceu diante da escrita e do risco do fracasso<sup>200</sup>. É uma interpretação possível, mas penso ser também plausível pensar na difícil ousadia de desenvolver uma história otimista, em que uma trajetória pessoal se abre à alegria e ao prazer e finaliza em um ápice de felicidade e encontro amoroso; mais ousado ainda é construir tal trajetória colocando a personagem central em constante diálogo com Deus, estabelecendo com Ele uma relação que possibilita o “final feliz”. Podemos ainda pensar, a partir da frase “Eu sou mais forte do que eu”, que Clarice, cindida em duas, uma mais forte do que a outra, realizou o difícil processo de, humildemente, tentar atender ao pedido daquela que era mais forte; em outras palavras, um *eu* mais frágil realizou a tarefa demandada pelo *eu* mais forte, e talvez dessa coragem venha o resultado “malgrado”

---

<sup>200</sup> ARÊAS, Vilma. *Clarice Lispector com a Ponta dos dedos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, pp. 24-25. A autora refere-se ao fato de Clarice Lispector se mostrar pouco à vontade diante do livro, que seria o início de uma nova fase no conjunto da sua escritura.

apontado por tantos críticos<sup>201</sup>. A liberdade exigida pelo livro – ou pelo *eu* mais forte – seria a liberdade de lançar-se a uma temática inteiramente nova para o padrão da escrita clariciana até então: uma personagem que se realiza através da abertura à alteridade. Vejamos as trilhas ao longo do romance que me permitem a postulação de tal hipótese.

### **2.1. O aprendizado de Lóri: a promessa**

A primeira página do livro (13) já expõe o que será seu tom principal: um misto de narrativa e reflexão que se intercalam no correr das vivências dos personagens. O livro se inicia por uma vírgula, a que se segue um relato de atividades corriqueiras, como aquelas da empregada ou a arrumação das frutas. A narrativa irrompe no seio da vida cotidiana de Lóri. Esta primeira página já revela, também, o fio condutor da narrativa, qual seja a relação entre Lóri e Ulisses, caracterizada pelo fato de este esperar que Lóri “aprenda” alguma coisa para que esteja pronta para ser sua mulher. Ao final desta página inicial, Lóri, ao se perguntar sobre o que ele espera que ela saiba, além de viver a “possibilidade futura de por exemplo embelezar uma fruteira” (13), pensa que ele “queria ensinar-lhe a viver sem dor apenas” (13), e se lembra de que “ele dissera uma vez que queria que ela, ao lhe perguntarem seu nome, não respondesse ‘Lóri’ mas que pudesse responder ‘meu nome é eu’, pois teu nome, dissera ele, é um eu” (13).

Uma outra face da aprendizagem é a liberdade: Lóri pensa que Ulisses espera dela que “aprendesse a andar com as próprias pernas e só então, preparada para a liberdade por Ulisses, ela fosse dele” (16). A liberdade, então, é o outro lado do que Lóri deve aprender; deve encontrar-se como um eu próprio, mas isto deve ser feito em liberdade.

---

<sup>201</sup> Ver seção 1.5 acima.

O caráter mais explícito da aprendizagem, todavia, como já diz o título da obra, é a descoberta do prazer. Entretanto, como já apontava uma das epígrafes do livro – “Provo.../Que a mais alta expressão da dor.../Consiste essencialmente na alegria...”<sup>202</sup> (5) – o prazer e a dor são inerentes um ao outro; ou melhor, se a dor é evitada, evita-se também o prazer. É assim que podemos entender que Lóri, antes de conhecer Ulisses, “havia por medo cortado a dor” (40) e que, conseqüentemente, aceitar a dor faça parte de sua aprendizagem. Ela, que “vivia de um estreitamento no peito: a vida” (40), para plenamente viver e amar deverá abrir-se à alegria através da dor, esta já conhecida e negada. O medo surge, então, como força que se opõe à aprendizagem. A vivência plena do amor exige que se permita à sensibilidade sua expressão também plena, o que se dá no risco da dor. E também no risco imposto pela intimidade: Lóri chegava a desejar se entregar logo a Ulisses, apenas com o corpo, para assim evitar a “intimidade de alma” (41) que se anunciava e que seria também intimidade com a própria alma. Desta forma, Lóri “estaria na verdade lutando contra a sua própria vontade intensa de aproximar-se do impossível de um outro ser humano” (41). Abrir-se ao outro é, então, um abrir-se a si mesma e à própria experiência sensível, o que amedronta e atrai. É ainda, abrir-se ao mundo, pois, ao cortar a dor, havia estabelecido uma ruptura em relação ao mundo: “Sem a dor, ficara sem nada, perdida no seu próprio mundo e no alheio sem forma de contato” (40). O medo que retarda o processo, entretanto, não é apenas o medo

---

<sup>202</sup> Versos de Augusto dos Anjos, tal como citados por Clarice. Os versos fazem parte do poema “Monólogo de uma sombra” (ANJOS, Augusto dos. *Poesia*. Org. de Antônio Houaiss – Coleção “Nossos clássicos”. Rio de Janeiro: Agir, 1968, pp. 13-32; os versos citados se encontram na página 30); reproduzo aqui sua forma completa, reduzida por Clarice: “Provo desta maneira ao mundo odiento/Pelas grande razões do sentimento,/Sem os métodos da abstrusa ciência fria/E os trovões gritadores da dialética,/Que a mais alta expressão de dor estética/Consiste essencialmente na alegria.”. Ver NOLASCO, Edgar Cézár. “Quando a moeda literária vale 1,99 no mercado clandestino de Clarice Lispector”. In: *Revista brasileira de literatura comparada*, n° 6, Belo Horizonte, 2002, pp. 99-107, para um comentário a respeito dos métodos de Clarice ao incluir passagens de outros autores em suas obras. Ver também seção 1.4 acima.

da dor, é também um vago receio de “ir longe demais” (41). Vejamos um trecho um pouco mais longo:

Sempre se retinha um pouco como se retivesse as rédeas de um cavalo que poderia galopar e levá-la Deus sabe onde. Ela se guardava. (...) Era um certo medo da própria capacidade, pequena ou grande, talvez por não conhecer os próprios limites. Os limites de um ser humano eram divinos? Eram. Mas parecia-lhe que, assim como uma mulher às vezes se guardava intocada para dar-se um dia ao amor, que ela queria morrer talvez ainda toda inteira para a eternidade tê-la toda (41-42).

Algumas idéias ressaltam deste trecho. Em primeiro lugar, a imagem do cavalo: é a força primitiva<sup>203</sup>, animal, que surge como condutora de Lóri em seu percurso. Ela não se conduz, ou pelo menos não se vê como condutora. E, mais, o destino também não foi traçado por ela, nem mesmo pelo cavalo: este a conduzirá para “Deus sabe onde”. Sem desconsiderar que se trata de uma expressão popular, é impossível aqui não refletir sobre seu sentido literal. Deus é quem sabe o destino, ou seja, Lóri se vê como quem tenta segurar as rédeas de um cavalo que, se galopasse livre, a levaria para um destino conhecido apenas por Deus<sup>204</sup>. Tal interpretação se confirma na seqüência do trecho citado, em que aparece a referência aos limites do humano: é o divino que configura estes limites; ou seja, Lóri teme a aprendizagem porque esta pode levá-la para além de si mesma, para um defrontar-se com o que a ultrapassa radicalmente. E, por fim, temos a associação entre o amor ao homem e a entrega à eternidade,

---

<sup>203</sup> Imagens de animais são constantes na obra de Clarice Lispector como um todo, aparecendo como uma das faces da alteridade na dinâmica do humano. Associadas à idéia do “selvagem coração”, parecem personificar a origem natural da força primeva que movimenta o humano.

<sup>204</sup> Esta imagem configura as duas pontas do terreno da alteridade por onde transitam os personagens de Clarice: o animal e o divino.

que trabalharei com mais cuidado na seção 3.4, dedicada à sacralização do corpo. Cabe aqui adiantar que o percurso de Lóri permitirá que ela se entregue à eternidade no seio mesmo de sua vida comum, e não, apenas na morte, além da vida, como ela parece pressupor neste ponto.

Um outro momento de explicitação do caráter da aprendizagem pretendida se dá logo após a oração<sup>205</sup> (56) de Lóri, quando o narrador aponta que o que ela buscava era “o seu melhor modo de ser, o seu atalho” (56-57) e que sabia “que quando estivesse mais pronta, passaria de si para os outros, o seu caminho era os outros. Quando pudesse sentir plenamente o outro estaria a salvo e pensaria: eis o meu porto de chegada. (...) Mas antes precisava tocar em si própria, antes precisava tocar no mundo” (57). O caminho de Lóri, portanto, se apresenta como uma busca de si que, entretanto, não é um fim em si mesma; de si deverá passar ao outro.

Podemos então pensar que o que se promete com a anunciada aprendizagem de Lóri é um projeto ético/antropológico de realização de si em meio ao mundo. Lóri está diante da tarefa de se tornar um “eu”, isto é, de encontrar sua própria identidade, assim como de fazer isso em liberdade e em relação para com o mundo e para com o outro, para só assim ter a chance de entregar-se em amor a Ulisses. Trata-se de um percurso difícil e doloroso, pois marcado pela presença do medo; medo este que aponta para o imprevisto encontro com o sagrado e com o que este contém de mistério e enigma.

Veremos, deste modo, como esta tarefa será cumprida, ao longo do romance, através de uma relação estabelecida com o absolutamente outro, que é a divindade, e como isto se dá no comum da “vida-a-vida”<sup>206</sup> de Lóri.

---

<sup>205</sup> Esta oração, que aparece duas vezes ao longo do romance, será explorada na seção 3.2.

<sup>206</sup> Lóri diz, em dois momentos de seu itinerário, que não possui um dia-a-dia, mas uma vida-a-vida (35, 140).

## **2.2. A ordem secreta e a liberdade**

Quando sai da crise inicial de fluxo contínuo de pensamento e vivência que abre o romance, Lóri descansa e, no descanso, brinca de faz-de-conta, ajudando-se a sair da dor; e é então que a imagem de Deus aparece pela primeira vez: “faz de conta que estava deitada na palma transparente da mão de Deus, não Lóri, mas o seu nome secreto que ela por enquanto ainda não podia usufruir” (14). O descanso pleno na mão de Deus se daria quando ela fosse ela, ou seja, quando encontrasse seu “nome secreto”. A identidade própria e o descanso em Deus são possibilidades entrelaçadas.

Quando Lóri se perfuma para encontrar Ulisses, o ato de perfumar-se é narrado como um “ato secreto e quase religioso” (17), o que revela, mais uma vez, a associação entre o religioso e o secreto, como na imagem de seu “nome secreto” que descansa na mão de Deus. Mais do que isto, perfumar-se é comparado a uma imitação do mundo: “Lóri se perfumava e essa era uma das suas imitações do mundo, ela que tanto procurava aprender a vida – com o perfume, de algum modo intensificava o que quer que ela era” (17). Imitava o mundo porque “a terra era perfumada com cheiro de mil folhas e flores esmagadas” (17). Neste trecho podemos ver como as idéias de imitação do mundo, descoberta de si e religiosidade se entrelaçam em um único ato simples do dia-a-dia.

À página 18, mais uma vez encontramos a idéia de algo “secreto” que se associa, de algum modo, à religiosidade. Vejamos o trecho:

Mais uma vez, nas suas hesitações confusas, o que a tranqüilizou foi o que tantas vezes lhe servia de sereno apoio: é que tudo o que existia, existia com uma precisão absoluta e no fundo o que ela terminasse por fazer ou não fazer não escaparia desta precisão; aquilo que fosse do

tamanho da cabeça de um alfinete, não transbordava nenhuma fração de milímetro além do tamanho de uma cabeça de alfinete: tudo o que existia era de uma grande perfeição. Só que a maioria do que existia com tal perfeição era, tecnicamente, invisível: a verdade, clara e exata em si própria, já vinha vaga e quase insensível à mulher.

Bem, suspirou ela, se não vinha clara, pelo menos sabia que havia um sentido secreto das coisas da vida (18).

Neste trecho de difícil interpretação, duas idéias me parecem importantes: Em primeiro lugar, a de que há um sentido secreto que confere perfeição a tudo o que existe; tal sentido, ainda que não seja explicitamente associado ao divino, parece conter esta associação de modo implícito, pois, como já vimos, o “secreto” vem sendo utilizado em relação ao religioso. Em segundo lugar, a de que este sentido não se oferece com clareza “à mulher”<sup>207</sup>; Lóri se consola com a idéia da perfeição de tudo o que existe, mas é consolo frágil, borrado; podemos pensar que é neste espaço borrado que tem lugar a liberdade humana – mesmo que haja uma ordem exata que confere a tudo o seu exato lugar, não podemos perceber inteiramente esta ordem, só intuí-la fragilmente, e, portanto, a ação do homem/mulher permanece de algum modo livre.

Mais uma palavra sobre a liberdade pode ser dita a partir do que o narrador diz sobre a liberdade do cão que passeia na praia, quando Lóri se prepara para seu banho de mar. O cão é

---

<sup>207</sup> A “mulher”, aqui, deve ser entendida como o *humano*. Nesta passagem, não é apenas à mulher, mas a qualquer pessoa humana que o sentido secreto de tudo o que existe não se oferece. Nada, ao longo do romance, leva a pensar que ao homem tal sentido seria revelado: ainda que Ulisses pareça ser detentor de algum saber, ao final do livro ele aparece como anunciador do silêncio – o romance se encerra com o sinal ‘:’ que deveria anunciar a fala de Ulisses sobre o que é o Deus (ver página 155). Na seção 3.1 abaixo, quando tratar do episódio do banho de mar de Lóri, explorarei a passagem em que ela se vê diante do mar; vejamos aqui um trecho desta passagem: “Aí estava o mar, a mais ininteligível das existências não-humanas. E ali estava a mulher, de pé, o mais ininteligível dos seres vivos. Como o ser humano fizera um dia uma pergunta sobre si mesmo, tornara-se o mais ininteligível dos seres onde circulava sangue” (78). Penso que aí é clara a relação entre ‘a mulher’ e ‘o humano’.

dito livre por ser “mistério vivo que não se indaga” (78). Poucas linhas antes, o humano tinha sido descrito como a mais ininteligível das criaturas vivas por ter-se feito uma pergunta sobre si mesmo (78). O texto parece dizer, portanto, que a indagação humana fere sua liberdade animal. Ao se indagar, o humano se torna presa de sua própria ruminção. Entretanto, o contorno do corpo, que reduz o humano a sua condição animal, lhe propicia ainda uma vivência de sua “liberdade de cão” (78). É o corpo limitado, quente e livre que entrará nas águas ilimitadas do mar (78).

Devo, neste ponto, fazer uma pausa no fluxo do romance para empreender uma reflexão acerca da liberdade. A compreensão de Lóri do que é a liberdade aponta em duas direções: o que seria a liberdade do animal e o que pode ser a liberdade humana. Estas duas liberdades só podem ser compreendidas em relação ao sentido secreto que ordena o mundo com perfeição. O animal é livre de forma absoluta, porque não se indaga e se encontra em perfeita sintonia com a ordem secreta. O humano é livre apenas em um segundo sentido, pois, por se indagar, descola-se da ordem secreta que confere perfeição ao mundo. Ainda que possa saber da existência desta perfeição, não pode conhecê-la com clareza, o que faz com que sua vida se dê em um espaço intermediário entre o não saber e o saber: caminha com liberdade ou “com as próprias pernas” (16), como se prometia Lóri, mas com a vaga presença daquilo que seria o caminho perfeito, isto é, perfeitamente encaixado no sentido secreto do mundo; a liberdade absoluta pode ser vivida em instantes fortuitos, quando, entregue aos limites do corpo, vive sua liberdade animal.

Poderíamos reformular este impasse com a seguinte pergunta: Se há Deus, há liberdade possível para o homem? Lóri parece responder que sim, em dois sentidos: há a liberdade ferida pela indagação sobre si mesmo, que se desenrola na falta de sentido claro e que exige da mulher/homem que ande pelo mundo com as próprias pernas, e há a liberdade

inteira, que se dá quando o humano, por assim dizer, *toca* o divino. Ou seja, há a liberdade propriamente humana, que se dá no espaço da relatividade que configura o que é próprio do humano, e há a liberdade plena que se dá pelo encontro com a absoluta liberdade do divino. Deste modo, podemos entender o imaginado descanso do nome secreto de Lóri na palma transparente da mão de Deus como um momento de vivência da liberdade absoluta, e não, de desistência da liberdade, como poderia parecer.

Na compreensão de Lóri há uma idéia paradoxal implicada: estar em consonância com o sentido secreto é a liberdade plena; o paradoxo reside no fato de que, submetendo-se à ordem secreta que confere perfeição a tudo, parece que a liberdade não tem mais lugar, mas não é isto o que Lóri diz; ao contrário, vê aí a liberdade do cão que não se indaga. Estas idéias encontram eco na história da filosofia nos escritos de Kierkegaard, autor que, em obra vasta e heterogênea, delineou seu pensamento em torno da noção de *paradoxo*. A liberdade, para Kierkegaard, deve ser entendida sob a rubrica do paradoxo: a liberdade só é plena quando o indivíduo humano participa da liberdade divina, desde que a liberdade, em sua essência, é Deus<sup>208</sup>. A conquista da liberdade deve ser entendida como um percurso de descoberta de si mesmo, como é aqui o caso de Lóri. Segundo Maria José Binetti, em Kierkegaard a busca de si é um movimento da liberdade, guiado pela meta inatingível de dizer *eu* a partir de si mesmo de forma absoluta<sup>209</sup>, meta proposta por Ulisses a Lóri. Ao aproximar-se da interioridade, entretanto, o humano defronta-se com o divino, que aí reside<sup>210</sup>, o que faz com que, ao buscar conhecer-se, o indivíduo se encontre na posição de dever conhecer Deus; neste movimento, em solidão diante de Deus – pois na interioridade se está só – tem-se a chance de abrir-se ao

---

<sup>208</sup> Ver BINETTI, Maria José. “La existencia como libertad en acto. La concepción kierkegaardiana y la exégesis de Cornelio Fabro”, in *Analogía filosófica*. Año 15, n° 2, México, D. F., julio-diciembre/2001, p. 84.

<sup>209</sup> Idem, pp. 97-98.

<sup>210</sup> Ver BINETTI, Maria José. “La decisión absoluta en el pensamiento kierkegaardiano”, in: *Areté – Revista de filosofía*, v. XVI, n° 1, Lima, 2004, p. 17.

amor, pois Deus é amor e diante dele pode-se aprender o amor<sup>211</sup>. Tal percurso se dá em liberdade, pois exige do indivíduo a escolha: é preciso escolher submeter-se ao divino para assim ganhar a liberdade plena que é participação na liberdade divina, ou seja, é uma escolha que se faz à margem do eterno ou “um salto feito sob a pressão do infinito”<sup>212</sup>. Escolha que se dá no *instante*. Vejamos como isto se dá em texto do próprio autor.

Johannes Climacus, pseudônimo de Kierkegaard em *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*<sup>213</sup>, desenvolve a idéia de *instante*, “síntese de temporalidade e eternidade”<sup>214</sup>, nas palavras de Alvaro Valls. Através do *instante* seria possível ao indivíduo o acesso à *condição* que permite a entrada da verdade; a *condição* estaria fora dele, ou seja, o indivíduo não nasce com a verdade nem com a condição para obtê-la: só o deus possui a *condição* e pode fornecê-la<sup>215</sup>. Entretanto, se, deste modo, podemos entender que a *condição* é um dom do deus, Climacus acrescenta que, na vivência do *instante*, tem lugar a liberdade, que ele qualifica como um “estar junto a si mesmo”<sup>216</sup>; entretanto, estar junto a si mesmo, mas longe da verdade – cuja condição está no divino – é usufruir de uma liberdade vazia<sup>217</sup>. Em nota, Climacus acrescenta algo sobre o que seria a liberdade da alma: escolher entre a liberdade e a não-liberdade, escolha esta que define um destino<sup>218</sup>. A liberdade, então, em um primeiro movimento, deve aceder à liberdade; podemos aqui pensar nas duas liberdades de Lóri: a liberdade relativa, se defrontada com a possibilidade da liberdade plena, deve escolher entre aceder a ela ou não. Este movimento se

---

<sup>211</sup> Idem.

<sup>212</sup> Ver BINETTI, Maria José. “La existencia como libertad en acto. La concepción kierkegaardiana y la exégesis de Cornelio Fabro”, in *Analogía filosófica*. Año 15, n° 2, México, D. F., julio-diciembre/2001, p. 84.

<sup>213</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou Um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichman e Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995.

<sup>214</sup> Idem, “Apresentação” de Alvaro Valls, p. 10.

<sup>215</sup> Idem, pp. 34-35.

<sup>216</sup> Idem, pp. 35.

<sup>217</sup> Idem, pp. 35-36.

<sup>218</sup> Idem, p. 36, nota 10.

dá no *instante*, que, deste modo, propicia o toque do eterno na temporalidade. Mais à frente, Climacus afirmará que, no instante decisivo o que está em jogo é a fé, o salto para a fé que pressupõe aceitação do paradoxo, isto é, não se trata de algo que possa ser realizado apenas com a razão<sup>219</sup>; o instante é o salto: quando não se tenta mais provar a existência da divindade, esta existência se afirma<sup>220</sup>, isto é, no descanso da razão, o indivíduo se abre ao paradoxo da fé, paradoxo que é “paixão do pensamento”<sup>221</sup>. A fé, no entanto, é, a um só tempo, graça e fruto da liberdade<sup>222</sup>. Podemos delimitar assim a circunstância que envolve o *instante*: nele se oferece ao indivíduo a condição de acesso à verdade, condição ofertada pelo deus por graça – por amor – mas o instante só se realiza, ou seja, só realiza a síntese entre a temporalidade e o eterno se o indivíduo aceder a ele em liberdade. Voltando a Lóri, podemos dizer que, de acordo com suas idéias sobre a liberdade, não há como o humano escapar da liberdade ferida que lhe é inerente a não ser pela perda de si mesmo; entretanto, em liberdade pode se ver na iminência de tocar a liberdade plena do cão, tocar o ilimitado que se oferece, entregar-se ao mistério do perfeito sentido secreto do mundo; se acede a esta possibilidade, pela liberdade toca a liberdade mais perfeita da não-indagação. Com Climacus, poderíamos dizer: ao não se indagar mais, abre-se o espaço para o salto; a razão descansa, o paradoxo toma seu lugar, a fé não indaga.

A temática da liberdade, portanto, se encontra entrelaçada com a questão central deste projeto: o encontro do humano com o absoluto. Em Kierkegaard este entrelaçamento é inerente a sua compreensão do humano e do cristianismo. A liberdade, em *Migalhas filosóficas*, surge em meio ao problema da procura de entendimento, por Johannes Climacus,

---

<sup>219</sup> Idem, pp. 69-71.

<sup>220</sup> Idem, p. 69.

<sup>221</sup> Idem, p. 61.

<sup>222</sup> Idem; ver, especialmente, pp. 92 e 121.

do paradoxo por excelência que é o fato de o deus ter-se feito homem, ou melhor, “que a condição eterna seja dada no tempo”<sup>223</sup>; que o eterno se introduza na temporalidade. A razão, diante disso, se escandaliza. É preciso saltar, abandonar a indagação da razão; a possibilidade do salto é dada, então, pela própria colocação do paradoxo: o fato mesmo de estar diante da condição para a verdade é o paradoxo. O salto se dá diante da condição dada, mas exige que se tome a decisão de saltar. Decisão eterna dentro do instante eterno; decisão que altera todo o rumo do destino ao introduzir na vida a marca do eterno<sup>224</sup>.

Antes de finalizar esta seção, devo retomar o percurso aqui esboçado: Lóri, antes de Ulisses, se encontra longe de si mesma e, portanto, longe de toda liberdade. Como vimos na seção anterior, uma das faces da aprendizagem prometida é a liberdade, é poder andar “com as próprias pernas”. Neste caminho, volta-se para si mesma e se coloca perguntas sobre o mundo. Reflete sobre a liberdade. Vê no cão a liberdade perfeita em consonância com a perfeição que rege o mundo. Entra no mar em ato ritual permitindo-se fruir sua liberdade de cão. Ao buscar-se, defronta-se com o que está além dela; na praia deserta do início da manhã, vê apenas o cão com sua liberdade que não se indaga. Imagina seu nome secreto em descanso na mão transparente de Deus.

Na próxima seção veremos as reflexões de Lóri sobre a condição humana, compreendida em relação à vastidão do que a circunda, temática de certa forma já anunciada pelo modo como trata o tema da liberdade.

### **2.3. O pequeno e o vasto**

---

<sup>223</sup> Idem, p. 96.

<sup>224</sup> Toda esta temática da liberdade será retomada na seção 3.3 à frente, dedicada à vivência do “estado de graça” por Lóri. O diálogo com Kierkegaard será mantido ao longo da dissertação, com o intuito claro de explicitar a relevância filosófica das idéias de Lóri, e não, para submetê-las ao crivo kierkegaardiano.

Olhando-se ao espelho, Lóri vislumbra sua pequenez de corpo limitado e o contraste entre esta pequenez e a imensidão do universo e, então, reflete sobre sua “condição”, que é a condição humana:

E pelo mesmo fato de se haver visto ao espelho, sentiu como sua condição era pequena porque um corpo é menor que o pensamento – a ponto de que seria inútil ter mais liberdade: sua condição pequena não a deixaria fazer uso da liberdade. Enquanto a condição do Universo era tão grande que não se chamava condição (19-20).

Está aí, novamente, a idéia de que a liberdade plena não é acessível ao humano. A liberdade humana deve ser compatível com sua condição pequena; o Universo, ao contrário, não possui mesmo uma “condição” – é, portanto, ilimitado, pois a condição é o que dá o limite do humano.

A pequena condição humana se revela ainda mais explicitamente quando Lóri, acordada na madrugada que precede a manhã em que irá ao mar sozinha<sup>225</sup>, sente-se em vigília (74). Observa a noite bonita com tristeza:

Lóri estava triste. Não era uma tristeza difícil. Era mais como uma tristeza de saudade. Ela estava só. Com a eternidade à sua frente e atrás dela. O humano é só (74).

E mais à frente: “E o que o ser humano mais aspira é tornar-se um ser humano” (74). A condição humana de um ser que “luta pela sobrevivência entre mistérios” (74) deve ser assumida até suas últimas conseqüências: Lóri aceita ter que sentir tudo o que é dado ao

---

<sup>225</sup> Ver seção 3.1 à frente.

humano. E este tudo é alegria (75), mas também raiva, tristeza, ciúme (76). Aceitar o humano é aceitar seus limites e a inevitável convivência com o mistério. O humano jamais poderá saber tudo de si, pois está envolvido pelo mistério. A pequena condição humana é um corpo limitado em meio à vastidão misteriosa do Universo.

Em outra passagem, podemos ver como pode ser possível ao humano tocar o mistério da condição. Depois de falar com Ulisses ao telefone, Lóri pensa que ser uma mulher e ele ser um homem era o “milagre mais extraordinário”, só comparável “à estrela-cadente que atravessa quase imaginariamente o céu negro e deixa como rastro o vívido espanto de um Universo vivo” (27). Podemos ver neste espanto um eco da admiração filosófica, assim como de sensibilidade ao sagrado. A própria idéia de milagre é, por si só, evocativa de um contexto religioso, que se confirma algumas linhas à frente, quando Lóri grita-se muda: “que o Deus me ajude a conseguir o impossível, só o impossível me importa!” (27). Sem entender o que queria dizer com o “impossível”, sentiu-se grata por ter pedido, como se pedir fosse já alcançar (27).

Podemos entender o impossível, neste contexto, como aquilo que ultrapassa o limite humano e que só pode ser dado pelo Deus. Desejar o impossível é desejar o contato com aquilo que está além da “condição”. E Lóri aceita experimentar este contato:

Através de seus graves defeitos (...) é que chegara agora a poder amar. Até aquela glorificação: ela amava o Nada. A consciência de sua permanente queda humana a levava ao amor do Nada. E aquelas quedas – como as de Cristo que várias vezes caiu ao peso da cruz – e aquelas quedas é que começavam a fazer a sua vida. (...) Com pedras de material ruim ela levantava talvez o horror, e aceitava o mistério de com horror amar ao Deus desconhecido.

Não sabia o que fazer de si própria, já nascida, senão isto: Tu, ó Deus, que eu amo como quem cai no nada (27-28).

Neste parágrafo três idéias sobressaem: que se chega ao amor através da queda; que o amor ao Nada se afigura como amor ao Deus, que é mistério; que amar o desconhecido é o horror de cair no nada. A fragilidade humana é condição para que se chegue a um vislumbre do divino; pelas quedas, Lóri alcançou a possibilidade de amar o Nada, que é a experiência do amor gratuito a tudo o que existe, por isso o amor ao Nada leva imediatamente ao amor ao Deus, que é o desconhecido, portador do mistério. Por isso também, tal amor se apresenta como *horror*, pois amar o desconhecido é como cair no nada, e a simples idéia do *nada* traz consigo horror, o medo da dissolução de si no nada.

Algumas páginas à frente, esta idéia retorna:

(...) a fé pode ser um grande susto, pode significar cair no abismo, Lóri tinha medo de cair no abismo e segurava numa das mãos de Ulisses enquanto a outra mão de Ulisses empurrava-a para o abismo – em breve ela teria que soltar a mão menos forte do que a que empurrava, e cair, a vida não é de se brincar porque em pleno dia se morre.

A mais premente necessidade de um ser humano era tornar-se um ser humano (32).

O realizar-se como ser humano é, então, algo que, de algum modo, depende do susto de entregar-se ao desconhecido, ao que está além do humano<sup>226</sup>.

---

<sup>226</sup> Este tema da realização do humano através da abertura ao não-humano, ou da alteridade, em Clarice Lispector é muito mais amplo do que o escopo desta pesquisa. O que busco aqui, a análise da relação do humano com o divino no *Livro dos prazeres*, é uma das facetas desta problemática. O divino seria a forma mais radical da alteridade, ou o *outro absoluto*.

O não-humano pode se mostrar também como não-razão, o que faz sentido se pensarmos na exacerbação da razão que tem lugar em nossa cultura ocidental desde a modernidade e que faz com que o humano seja naturalmente identificado com o racional. Desta forma, Lóri pensa que “‘não entender’ era tão vasto que ultrapassava qualquer entender – entender era sempre limitado. Mas não-entender não tinha fronteiras e levava ao infinito, ao Deus” (43). O pequeno humano, então, tinha a possibilidade de atingir o ilimitado através do não-entendimento, que “não era um não-entender como um simples de espírito”, era antes uma posição de quem tinha inteligência e não entendia (43-44). Não-entendimento como atitude de abandono da razão, era esta a atitude que permitia a Lóri saber-se “em plena condição humana” (44). O humano se afigura, neste ponto, como aquele que não sabe e que, por não saber, pode se ligar ao que sabe: o Deus. Aquietando-se em sua pequena condição, pode o humano ser levado à vastidão infinita do Deus.

O conjunto das idéias de Lóri sobre a condição humana pode ser organizado da seguinte maneira: o ser humano está limitado pelo contorno de seu corpo, configurando um ser ínfimo em relação à vastidão do ilimitado Universo que o envolve. Os limites definem o que é a condição humana; o que primariamente qualifica esta condição é exatamente sua exigüidade, sua pequenez diante da vastidão do Universo. Todavia, o ser humano não é um ser acabado, é um ser que aspira a tornar-se si mesmo, tornar-se plenamente um ser humano. Esta realização é, em um primeiro movimento, realizar tudo o que está delimitado pela condição, ou seja, ser capaz de experimentar tudo o que é próprio do humano. Entretanto, isto não basta. A pessoa só se torna de fato um ser humano quando se põe em contato com aquilo que a ultrapassa, quando se abre ao absoluto mistério do ilimitado. O ilimitado se identifica com o Nada, que por sua vez é identificado ao Deus. O contato com o Deus só é possível ao não-entendimento, isto é, não é através da razão que se pode realizá-lo. Este contato, que

permitirá a plena realização do humano, não é fácil: diante dele, teme-se, pois abrir-se ao nada desconhecido traz consigo o medo da dissolução, da queda no nada. O que permitirá o risco, isto é, a força que lutará contra o medo é o amor: pela consciência da pequenez do humano, ama-se o nada, nada que é a própria impotência humana; a partir do amor ao nada da condição humana, ama-se o Nada que é o mistério do que está em torno; ama-se o Deus que é o outro nome do Nada. Através do impulso do amor e em meio ao não-entendimento, é possível lançar-se, em fé, no abismo.

A atmosfera cristã destas idéias é facilmente apreendida, especialmente pela importância do amor no caminho da realização de si como ser humano. Amor que se exercita até atingir a possibilidade de, “com horror, amar ao Deus desconhecido” (28). Mais ainda, o amor começa a ser possível pela consciência da falibilidade da condição humana, pelas quedas que lembram as quedas de Cristo ao peso da cruz (27). Do mesmo modo, a idéia de um Deus desconhecido que se alcança pela não-razão também pode ser compreendida em contexto cristão.

Pois bem, Kierkegaard é um filósofo que dedicou sua vida à elaboração de uma obra que tem a meta principal de compreender e espalhar o cristianismo<sup>227</sup>. Entretanto, ele faz isto de modo inteiramente pessoal e inovador. Ao pensar o cristianismo, dedica-se à compreensão do humano e da experiência religiosa, o que faz com que um de seus grandes temas seja a realização plena do indivíduo humano, que se daria através do “tornar-se cristão”<sup>228</sup>. Esta meta talvez nunca seja inteiramente alcançada, mas serve de guia à vida. O ser cristão não é algo que se possa definir em poucas palavras; podemos pensar que toda a extensa obra de Kierkegaard foi dedicada à compreensão exaustiva deste tema. Dedicar-me-ei aqui

---

<sup>227</sup> Ver KIERKEGAARD, Søren. *Ponto de vista explicativo da minha obra como autor*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 22.

<sup>228</sup> Ver seção 4.1 abaixo.

especialmente às idéias de Johannes Climacus em *Migalhas filosóficas*, livro em que o cristianismo e o ser cristão são tratados de forma indireta, sem se mencionar em uma única vez as palavras *cristianismo*, *cristão* ou *cristandade*. Tratarei aqui de três temas que se relacionam diretamente às idéias de Lóri sobre a condição humana: ao buscar conhecer-se, o indivíduo humano se vê diante de Deus; a abertura ao divino se faz pela fé, que é uma paixão, um paradoxo para a razão, através do *instante*; o amor é o caminho para quem persegue a meta de conhecer-se e conhecer o deus e é também seu fruto e seu risco.

A idéia de Lóri de que um ser humano deve se tornar um ser humano poderia, em um primeiro momento, lembrar o “torna-te quem tu és” de Nietzsche, mas, ao reafirmar a frase logo após a reflexão sobre a fé (32), ela nos lança em um contexto religioso. Em Kierkegaard reencontramos o “torna-te quem tu és”, mas agora com Deus diante de si. Poderíamos dizer: torna-te quem tu és diante de Deus, porque, como vimos na seção anterior, na interioridade encontra-se o divino; ao buscar a si mesmo, o indivíduo vê-se diante do divino. E diante de Deus a condição humana se configura em seu limite; o humano diante de Deus é o reflexo do relativo diante do absoluto. A esfera humana é a da contingência, da falibilidade, da relatividade. A esfera do divino é a do absoluto, do eterno. Diante do ilimitado, o indivíduo se confronta com seus limites e pode ter consciência de sua exigüidade.

Uma vez diante do divino, torna-se possível a relação absoluta, ou seja, a relação para com o absoluto que se dá na interioridade, e o indivíduo pode, em liberdade, negar-se a se abrir a esta relação, como também já vimos nas reflexões sobre a liberdade. Entretanto, ao decidir aceitar o que é oferecido, a relação absoluta tem a chance de realizar-se através do *instante*, ponto em que o eterno invade o temporal. Em *Migalhas filosóficas*, Johannes

Climacus empreende o que ele chama de “experimento teórico”<sup>229</sup>, que contribuirá para sua compreensão da importância do *instante* no caminho do conhecimento. Para isto, confronta o que chama de *modelo socrático* com o modelo alternativo que irá propor. No socrático, há a pressuposição de que a verdade já está no aprendiz, sendo o *instante* apenas ocasião para que ela venha à tona; Sócrates seria, portanto, o que de fato afirmava ser, o partejador da verdade adormecida no aprendiz<sup>230</sup>. No novo modelo, o *instante* passa a ter importância decisiva, pois introduz o “novo”<sup>231</sup>, algo que não existia antes em parte alguma. Neste sentido, o *instante* seria o ponto em que a condição para a verdade seria colocada para o indivíduo; condição esta que não está no aprendiz e é, portanto, dada pelo mestre, que, agora, não pode mais ser um mestre socrático, mas, sim, um salvador, o deus<sup>232</sup>. O *instante*, ponto em que o indivíduo seria recolocado diante de si mesmo de forma plena, poderia ser chamado de “*plenitude dos tempos*”<sup>233</sup>, entrada da eternidade na temporalidade.

Pois bem, o que se dá na vivência do *instante*, para a razão humana, é o confronto com o *paradoxo*<sup>234</sup>, pois o deus que se apresenta é o desconhecido; o indivíduo se vê, então, diante da tarefa de conhecer o desconhecido. O pensamento, ao debruçar-se sobre si mesmo, encontra na interioridade o deus desconhecido<sup>235</sup>; ou seja, a alteridade está na interioridade. E, diante do paradoxo, daquilo que a razão não pode alcançar por seus métodos, o *instante* se oferece, e o *instante* é um *salto*<sup>236</sup>: é preciso desistir dos métodos da razão, desistir de tentar provar a existência do deus; ao desistir da prova, a existência do deus surge, e isto se dá pelo

---

<sup>229</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou Um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichman e Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 27 e seguintes.

<sup>230</sup> Idem, pp. 28-30.

<sup>231</sup> Idem, pp. 46-47.

<sup>232</sup> Idem, pp. 34-38.

<sup>233</sup> Idem, p. 38.

<sup>234</sup> Idem, pp. 61-64.

<sup>235</sup> Idem, p. 62.

<sup>236</sup> Idem, p. 69.

*salto*<sup>237</sup>. O *salto* é, precisamente, a passagem de um estado a outro, sem solução de continuidade, isto é, não é por acréscimo de alguma coisa que a razão pode um dia alcançar o paradoxo, ao contrário, o que se dá é uma mudança qualitativa que só se explica pela noção de *salto*; a razão, ao aceitar sua impotência diante do paradoxo, deixa espaço para o surgimento de um outro modo de apreensão: a *fé*<sup>238</sup>. Nas palavras de Lóri, trata-se do “não-entender” que permite a passagem ao Deus.

Podemos então passar à temática do amor. Climacus caracteriza o paradoxo como “paixão do pensamento”<sup>239</sup>, sendo um pensador sem paradoxo semelhante a um amante sem paixão<sup>240</sup>. É, portanto, no interior do movimento do amor e da paixão que poderá dar-se o *instante*. O amor, tanto quanto o pensamento, leva ao paradoxo da pergunta sobre si mesmo<sup>241</sup>. A razão, movida pela paixão do paradoxo, sofre diante de seu próprio limite e quer forçar este limite, empurra o paradoxo o máximo que pode, mesmo quando já percebe que não poderá alcançar o desconhecido<sup>242</sup>. É então que, na vivência do *instante*, tem lugar o *salto* que permite o surgimento da *fé*, que Climacus chama de “paixão feliz”<sup>243</sup>; é a paixão feliz porque é aquela que pode alcançar o desconhecido; o pensamento alcança a compreensão, porém, sem explicar; alcança-a através da paixão que consegue unificar os contrários, fazendo tocar o eterno e o histórico, em um ato que “é a eternização do histórico e a historização da eternidade”<sup>244</sup>. Tal unificação se dá no *instante* quando o pensamento mantém-se no paradoxo sem eliminá-lo<sup>245</sup>. E o que torna possível o desenrolar do movimento da *fé*, que é paixão, é a

---

<sup>237</sup> Idem.

<sup>238</sup> Idem, p. 91.

<sup>239</sup> Idem, p. 61.

<sup>240</sup> Idem.

<sup>241</sup> Idem, p. 64.

<sup>242</sup> Idem, p. 71.

<sup>243</sup> Idem, p. 91.

<sup>244</sup> Idem.

<sup>245</sup> Idem, p. 79.

própria capacidade humana de se apaixonar; é o próprio movimento do amor, que tem início no amor de si<sup>246</sup>, que poderá levar à paixão da *fé*. Todavia, no amor há risco, como já sabia Lóri ao temer se entregar. O amor de si, ao se desdobrar no amor ao outro, corre o risco de se autodestruir, assim como a inteligência, diante do paradoxo<sup>247</sup>. Este é o risco inerente ao movimento do *salto*. E o que se conquista, através do *instante* do *salto*, é a entrada na *fé*, que transforma o indivíduo, como em um renascimento<sup>248</sup>.

Até aqui, entretanto, seguindo o percurso de Lóri, as possibilidades de encontro com a alteridade absoluta do divino foram apenas anunciadas. Lóri refletiu sobre a condição humana, seus limites e as possibilidades de tocar estes limites e o que os ultrapassa; mas ainda não experimentou tal ultrapassagem. Lóri, em sofrimento, ainda não pode realizar o que vislumbrou através do pensamento. A presença do Deus desconhecido, até aqui, é Nada, é silêncio. O confronto com o silêncio é o que veremos na próxima seção.

#### **2.4. O silêncio**

Depois de uma grande dor diante da insistência de Ulisses em não se entregar, mantendo-se na espera de que ela *aprenda* o que é necessário para que possam ser plenamente um do outro, Lóri vive momentos de profunda introspecção na madrugada (33-35), e o que vive é indizível e intransferível, sendo equivalente apenas ao “silêncio da montanha” (35). Todavia, Lóri tenta se comunicar com Ulisses através de um texto que escreverá sobre o silêncio, pois “por mais intransmissível que fossem os humanos, eles sempre tentavam se comunicar através de gestos, de gaguejos, de palavras mal ditas e malditas” (35-36).

---

<sup>246</sup> Idem, p. 64, e também pp. 74-75.

<sup>247</sup> Idem, pp. 74-75.

<sup>248</sup> Idem, pp. 137-138.

Lóri, que já viajara à Europa muitas vezes quando o pai era rico, compara as noites da Espanha e da Itália com a noite de Berna e conclui: “a noite de Berna tem o silêncio<sup>249</sup>” (36). Silêncio que se impõe como impossível de não ser ouvido (36), que espregueira como paz e meditação aparentemente não alcançáveis (36). Que se compara à morte (36). Silêncio “vazio e sem promessa” (36), “a profunda noite secreta do mundo” (36-37), não comunicável (37). Mas tudo isto é ainda apenas o primeiro silêncio (37), que se desdobrará em um outro: “Mas há um momento em que do corpo descansado se ergue o espírito atento, e da Terra e da Lua. Então ele, o silêncio, aparece. E o coração bate ao reconhecê-lo: pois ele é o de dentro da gente” (37). O silêncio, por sua vez, nada exige, e esta falta de expectativa é dolorosa; neste ponto surge a conexão entre o silêncio e uma idéia de Deus:

Quantas horas perdi na escuridão supondo que o silêncio te julga – como esperei em não ser julgada pelo Deus. Surgem as justificações, trágicas, justificações forçadas, humildes desculpas até à indignidade. Tão suave é para o ser humano enfim mostrar sua indignidade e ser perdoado com a justificativa de que se é um ser humano humilhado de nascença.

Até que se descobre, Ulisses – nem a tua indignidade ele quer. Ele é o Silêncio. Ele é o Deus? (37-38).

Diante do grande silêncio – do “silêncio astral” (38) –, não há intermediação possível, “não há sequer um filho de astro e de mulher como intermediário piedoso. O coração tem que

---

<sup>249</sup> Maria José Somerlate, em seu *Mutações faiscantes* (BARBOSA, Maria José Somerlate. *Clarice Lispector – Mutações faiscantes/Sparkling mutations*. Belo Horizonte: Gam Editora e Distribuidora, 1998), sugere que vida e obra, em Clarice Lispector, se entrelaçam de forma orgânica e cita o *Livro dos prazeres* como um dos livros onde isto é especialmente evidente (p. 15). Pois bem, nestas páginas sobre o silêncio são evidentes as relações com o que a escritora sentiu nos anos em que viveu em Berna; o silêncio opressivo da cidade não lhe fazia bem, sentia falta de cor e vida, o que é evidente nas cartas que enviava às irmãs, assim como em comentários feitos mais tarde – ver GOTLIB, Nádya Battella. *Clarice – Uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995, pp. 218-229. Além disso, o texto de Lóri, como já foi dito – ver notas 67 e 68, cap. 1 – será também publicado como conto e crônica.

se apresentar diante do Nada sozinho” (38). Para estar sozinho diante do grande silêncio é preciso coragem ou é melhor esperar pelo auxílio da “luz da aurora”, que, como terceiro elemento, corta o poder do silêncio (39). E, depois de conhecer o silêncio, não se pode esquecê-lo, “às vezes no próprio coração da palavra se reconhece o Silêncio” (39).

Pois bem, desta reflexão de Lóri sobre o silêncio, escrita em carta que entregará a Ulisses, três temáticas afloram: o caráter das imagens correspondentes ao silêncio, a relação do indivíduo com o silêncio, o problema da linguagem.

Vejamos as imagens evocadas por Lóri, em sua reflexão, como associadas ao silêncio. São elas: a morte, a noite secreta, o nada, o Deus. Podemos considerar que *morte*, *noite secreta* e *nada* evocam a dimensão do sagrado, o que as aproxima da imagem do Deus, reforçando a proximidade de sentido entre o *silêncio* e o *divino*. “O silêncio é a profunda noite secreta do mundo” (36-37). Com esta frase, Clarice retoma o tema do escondido, do secreto, que já aparecera antes, na seção 2.2, como associado ao sagrado. Fica aqui como mais uma pista desta associação. A idéia da *morte*, por sua vez, surge, pela primeira vez, diante da impossibilidade de compreender o silêncio: “Se és morte, como te abençoar?” (36). Mais à frente, o silêncio é tido como exterior à continuidade “que é a vida” (36). Esta idéia faz eco à percepção de Lóri do mundo antes do sentido humano (35) – o silêncio, assim como o não-sentido, são exteriores ao fluxo da vida. O silêncio, portanto, se equipara à morte, que se equipara ao mundo anterior ao sentido humano, ou seja, portador de um sentido *outro* em relação ao humano. Por fim, muito próxima à idéia de morte, surge a noção de *nada*, nada diante do qual se está sozinho, como também se está diante do Deus, como vimos na seção anterior.

Para entendermos melhor as imagens do Nada e do Deus, farei já a passagem para o tema das relações entre o humano e o silêncio. O silêncio, se está fora, na noite de Berna, na

montanha, é também o “de dentro da gente” (37). Isto é, trata-se de uma realidade com a qual o humano terá que se relacionar internamente, e não, apenas de modo exterior. O silêncio de dentro reflete o silêncio do mundo; ou, antes, o silêncio do mundo desperta o silêncio de dentro, aquele que reconhecemos (37). E diante deste silêncio, que é o Nada, estamos sozinhos, sem intermediação possível (38). A solidão é tema constante nos escritos místicos; diante de Deus, o humano se encontra despido, contando apenas com aquilo que é – deste modo, como vimos na última seção, podemos pensar, com Kierkegaard, que o indivíduo humano está diante da tarefa de *tornar-se o que se é diante de Deus*. Podemos aqui questionar a validade desta aproximação a Kierkegaard, pois neste trecho Lóri diz claramente que não há intermediário possível entre ela e o silêncio, o que invalidaria o recurso ao cristianismo kierkegaardiano, na medida em que qualquer forma de cristianismo implica na aceitação do Cristo como um mediador entre o humano e o divino. Entretanto, pode-se fazer a ressalva de que, neste momento, Lóri não está ainda em relação com o Deus, está temerosa diante do Nada, a respeito de quem se pergunta se é o Deus. O caráter sagrado do Nada se explicita, mas não ainda a possibilidade de uma relação<sup>250</sup>. Esta relação irá se apresentar aos poucos, culminando com a vivência do estado de graça que antecederá o momento em que Ulisses considerará que Lóri está pronta para ser sua mulher; e neste ponto as imagens cristãs serão mais facilmente percebidas. Ou seja, será pela intermediação que a relação se fará possível. Enquanto se encontrar vazia diante do Nada, só o silêncio fará sua presença.

Resta uma palavra sobre esta relação, ainda no contexto da reflexão sobre o silêncio.

Ao final do texto, Lóri escreve:

---

<sup>250</sup> Veja-se: “O coração tem que se apresentar diante do Nada sozinho e sozinho bater em silêncio de uma taquicardia nas trevas. Só se sente nos ouvidos o próprio coração. Quando este se apresenta todo nu, nem é comunicação, é submissão” (38).

Pois quando menos se espera, pode-se reconhecê-lo – de repente. Ao atravessar a rua no meio das buzinas dos carros. Entre uma gargalhada fantasmagórica e outra. Depois de uma palavra dita. Às vezes no próprio coração da palavra se reconhece o Silêncio. Os ouvidos se assombram, o olhar se esgazeia – ei-lo (39).

Nesta passagem surge a idéia de que a relação para com o divino – neste momento, para com o silêncio – pode irromper sob qualquer pretexto, no seio da vivência cotidiana. Esta idéia será explorada outras vezes ao longo da dissertação, especialmente na seção 3.3, que tratará da experiência da graça vivida por Lóri.

Por fim, tratemos do problema da linguagem, que tem grande relevância filosófica e é muito importante no contexto da crítica à obra de Clarice Lispector. A questão da linguagem surge logo nas primeiras linhas do texto de Lóri, quando ela diz da impossibilidade de comunicar o que viveu e neste momento compara tal impossibilidade ao silêncio da montanha (35); mais à frente, o próprio silêncio é dito “inexpressível” (39). Descrever o silêncio foi o meio encontrado por Lóri para tentar comunicar o que vivera, pois não é possível ao homem desistir da comunicação (35-36; 39). O problema do silêncio e do “drama da linguagem”<sup>251</sup> é constante nos escritos de Clarice e sobre ele a crítica tem-se debruçado largamente. É importante aqui considerar o artigo “A dialética da linguagem e do silêncio em Ludwig Wittgenstein e Clarice Lispector”, de Paulo Margutti<sup>252</sup>, onde o autor faz uma aproximação entre o romance *A paixão segundo G. H.*<sup>253</sup> e o *Tractatus*<sup>254</sup> de Wittgenstein. Margutti, após uma revisão dos trabalhos de Benedito Nunes sobre Clarice, assim como do artigo “O

---

<sup>251</sup> Subtítulo acrescido à reedição do livro *Leitura de Clarice Lispector*, de Benedito Nunes.

<sup>252</sup> MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. “A dialética da linguagem e do silêncio em Ludwig Wittgenstein e Clarice Lispector”, in: MAC DOWEL, J., SJ & YAMAMOTO, M. (orgs.). *Linguagem & Linguagens*. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 49-94.

<sup>253</sup> LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G. H.* (1964) 12ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

<sup>254</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 2ª edição. São Paulo: Edusp, 1991.

conceito de dor de Ludwig Wittgenstein em diálogo com Fernando Pessoa, Franz Kafka e Clarice Lispector”, de Íris Hermann, escrito em 1999<sup>255</sup>, elege Wittgenstein como o melhor interlocutor para um diálogo filosófico com Clarice Lispector, pelo menos para a Clarice da *Paixão*<sup>256</sup>, pela presença marcante, neste romance, do problema dos limites da linguagem e da conseqüente postulação do silêncio como guarita da experiência indizível, que é, nos casos de *G. H.* e do *Tractatus*, uma experiência de caráter místico. Margutti considera que “Wittgenstein e Clarice convergem na idéia de que a sabedoria é alguma coisa dolorosa, que depende de um processo de ascese. Em ambos, ela é obtida de maneira paradoxal, em que a perda se transforma em ganho. Em ambos, ela constitui o êxtase resultante de um mergulho introspectivo, que permite a identificação entre o real e o divino”<sup>257</sup>. O real, identificado ao sagrado, não pode ser alcançado pela experiência ordinária; é preciso percorrer um doloroso caminho de ascese para alcançá-lo. Dor que se revela por uma “inquietação existencial”<sup>258</sup>, que poderá ser sanada pela “experiência transformadora”<sup>259</sup> na qual o percurso ascético desembocaria. Tal experiência, de qualquer modo, se mantém apartada da linguagem. Clarice, através de *G. H.*, busca o que chama de *inexpressivo*<sup>260</sup>, enquanto Wittgenstein procura pelo *inexprimível*<sup>261</sup>, em um movimento em que ambas as buscas se transformam “numa adesão silenciosa às próprias coisas”<sup>262</sup>.

Não me estenderei mais, por ora, na apresentação das relações entre Clarice e Wittgenstein desenvolvidas por Margutti para que não nos desviemos muito das idéias de Lóri

---

<sup>255</sup> Ver referência no artigo de Margutti, citado na nota 58 acima.

<sup>256</sup> MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. “A dialética da linguagem e do silêncio em Ludwig Wittgenstein e Clarice Lispector”, in: MAC DOWEL, J., SJ & YAMAMOTO, M. (orgs.). *Linguagem & Linguagens*. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 61-62.

<sup>257</sup> Idem, p. 73.

<sup>258</sup> Idem.

<sup>259</sup> Idem, p. 75.

<sup>260</sup> Idem, p. 79.

<sup>261</sup> Idem, p. 81.

<sup>262</sup> Idem.

no *Livro dos prazeres*; mais à frente, retomarei este ponto ao refletir sobre as relações possíveis entre Wittgenstein e Kierkegaard, assim como entre a experiência de G. H. e a de Lóri. No caso das páginas aqui em questão, em que esta reflete sobre o silêncio, sua reflexão parte da impossibilidade de transmitir o que vive na madrugada. Para além da aproximação entre o silêncio e o divino, feita pela própria Lóri, como vimos acima, resta tentar perceber o caráter de sua experiência incomunicável, com o objetivo de reconhecer nela o caráter místico que a aproximaria da experiência de G. H.

Suas reflexões naquela madrugada podem ser resumidas em três idéias: primeiro, que seus pensamentos eram “sobrenaturais como uma história passada depois da morte” (34); segundo, que “não possuía um dia-a-dia mas sim uma vida-a-vida” (35), sendo que a vida que tinha nas madrugadas era sobrenatural (35); e, por fim, que “aprendera agora a se aproximar das coisas sem ligá-las a sua função”, isto é, antes de um sentido ter sido dado a elas pelo humano (35). O mundo sem o sentido humano a assustava e ela era atraída pela morte, a quem não se entregava “por solidariedade”, pois “seria profundamente amoral não esperar pela morte como os outros todos esperam por esta hora final” (35). A própria palavra “sobrenatural” parece apontar na direção de um conteúdo místico da vivência de Lóri; entretanto, não deve ser considerada decisiva para confirmá-lo, pois pode indicar apenas o que ultrapassa a dimensão natural, não necessariamente sacro. Todavia, a percepção do mundo destituído do sentido humano e a conseqüente atração pela idéia da *morte* parece ser capaz de introduzir de maneira mais cabal a temática do divino. Como vimos na seção anterior, o Nada e o Deus se associam nas reflexões de Lóri sobre a condição do humano. Agora, na reflexão sobre o silêncio, este é também associado ao Deus (38). Mais à frente, na seção 3.3, quando tratar da vivência do estado de graça, retornarei à noção de solidariedade à humanidade como impeditiva à permanência na graça. Aqui, a solidariedade surge como

impeditiva à morte (35). A morte, então, de alguma maneira se associa também à graça, que, como veremos, terá um sentido claramente cristão. Deste modo, parece cabível percebermos no caráter da vivência incomunicável de Lóri o tom místico que aproximaria esta passagem da vivência de G. H., assim como das idéias de Wittgenstein no *Tractatus*, tornando explícita a idéia de que a experiência do divino é intransmissível; mais do que isso, que é uma experiência que se expressa pelo silêncio. Mais do que ser levada ao silêncio depois de vivida, a própria experiência tem a face do silêncio.

Neste ponto, devo esclarecer melhor a presença de Wittgenstein em meio a este diálogo travado entre Clarice Lispector e Kierkegaard. Diante do problema do silêncio e da impossibilidade de comunicar uma experiência vivida, é impossível, no universo da filosofia, não pensar em Wittgenstein, o pensador que encerra sua obra mais conhecida com o célebre “Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar”<sup>263</sup>. Por outro lado, este problema é também relevante na obra clariciana e levou ao trabalho de Paulo Margutti considerado acima. Podemos pensar que Lóri herda de G. H. a idéia do silêncio como guardião da experiência indizível e reflete sobre ela nas páginas aqui consideradas. Entretanto, para além das relações entre Lóri e G. H. e entre Clarice e Wittgenstein, resta estabelecer um contato entre Wittgenstein e Kierkegaard, para que não se perca o fio do diálogo aqui pretendido. Alguns trabalhos vêm sendo escritos sobre possíveis relações entre os dois autores<sup>264</sup>. Não me

---

<sup>263</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 2ª edição. São Paulo: Edusp, 1991, p. 281, aforismo 7.

<sup>264</sup> Ver CLAIR, André. “Wittgenstein en débat avec Kierkegaard: la possibilité d’un discours éthique”, in *Les cahiers de philosophie*, n° 8-9, 1989, pp. 211-226; HANNAY, Alastair. “Solitary souls and infinite help: Kierkegaard and Wittgenstein”, in: *History of European Ideas*, v. 12, n° 1, Great Britain: Pergamon Press, 1990, pp. 41-52; LIPPITT, John e HUTTO, Daniel. *Making sense of nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein*. Publicação do encontro da “Aristotelian Society”, na University of London, 1988; RIGAL, Elisabeth. “Wittgenstein, lecteur de Kierkegaard”, in *Kairos*, n° 10, 1997, pp. 193-214; SIQUEIRA, Eduardo Gomes de. “Sobre a afirmação de Wittgenstein: ‘Kierkegaard é o pensador mais profundo do século XIX’”, artigo inédito apresentado em Aracaju no dia 14 de novembro de 2007 durante a VIII Jornada Internacional de Estudos de Kierkegaard promovida pela SOBRESKI (Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard).

é possível aqui uma exposição detalhada destes trabalhos, não apenas pelo fato de que me desviaria muito do caminho pretendido, mas também porque seria tarefa excessiva para meu pequeno conhecimento da obra do pensador austríaco. Devo, minimamente, tratar da aproximação possível entre o silêncio e o conceito kierkegaardiano de *paradoxo*. O paradoxo pode ser um outro nome para o silêncio, na medida em que nada pode ser dito sobre ele, pelo menos nada que seja demonstrável, pois a razão não pode alcançá-lo. Vejamos um trecho de Eduardo Gomes de Siqueira sobre o Kierkegaard que interessaria a Wittgenstein:

Kierkegaard é importante, e mesmo ‘o mais profundo’, não porque disponha de uma chave dialética para decifrar paradoxos; não porque forneça uma base renovada para melhores e mais sofisticadas teorias sobre o verdadeiro método de decifrar paradoxos ou sobre o que existe depois e além deles; não porque só ele interpretou corretamente a dialética hegeliana com as corretas categorias existenciais; não é absolutamente porque ele ensina a ‘superar’ as contradições internas do espírito absoluto; mas sim, justamente porque ele sabe muito bem que *não existe* isso de ‘entender um paradoxo’. Kierkegaard tem grande importância – para Wittgenstein –, porque ajuda a pôr fim a toda tagarelice acerca da ética, e não porque renove ou dê novo fôlego aos velhos estoques de sandices<sup>265</sup>.

Eduardo Gomes sugere ainda que Kierkegaard pode ser entendido como um crítico da linguagem, porque não aceita que a esfera dos valores seja objeto do pensamento especulativo ou que os valores tenham alguma coisa a dever aos fatos do mundo, objetos da ciência<sup>266</sup>. Deste modo, podemos pensar que Kierkegaard, ao colocar sob a rubrica do paradoxo não apenas a experiência religiosa, mas também tudo o que tem relevância ética, aproxima-se de Wittgenstein, na medida em que, para este, o sentido da vida – ou a parte não escrita do

---

<sup>265</sup> SIQUEIRA, Eduardo Gomes de. “Sobre a afirmação de Wittgenstein: ‘Kierkegaard é o pensador mais profundo do século XIX’”, artigo inédito apresentado em Aracaju no dia 14 de novembro de 2007 durante a VIII Jornada Internacional de Estudos de Kierkegaard promovida pela SOBRESKI (Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard), p. 10.

<sup>266</sup> Idem, pp. 7-8.

*Tractatus* – é o que configura o terreno da ética e não pode ser retirado de sob a guarita do silêncio. Sobre isso tratam todos os trabalhos citados na nota 70 acima, especialmente o de André Clair.

Entretanto, algo deve ser dito a respeito das diferenças entre a experiência de Lóri e aquela de G. H., que fariam ressoar, aqui, talvez também as diferenças entre Kierkegaard e Wittgenstein. Olga de Sá, em seu *A escritura de Clarice Lispector*, afirma que “o silêncio de *Uma aprendizagem* é um silêncio pleno e está nas antípodas do silêncio de G. H.”<sup>267</sup>, pelo fato de apontar na direção da possibilidade de realização do ser humano; a autora parece apontar que há no *Livro dos prazeres* uma positividade que não se encontra em *A paixão segundo G. H.* O silêncio pleno de Lóri guarda em si uma experiência em que sua vida se movimenta em direção a uma transformação também plena. Ainda que tenhamos visto, nos comentários de Margutti, que a Clarice da *Paixão*, assim como Wittgenstein, também vê no percurso experimentado o apontar de uma experiência transformadora, no *Livro dos prazeres* isto se dá de modo muito mais evidente, como veremos ao longo deste texto, o que corroboraria a interpretação de Olga de Sá. Tal silêncio pleno pode ser equiparado ao silêncio de Abraão, segundo o apresenta Johannes de Silentio, pseudônimo de Kierkegaard em *Temor e Tremor*<sup>268</sup>. Como já indica o próprio pseudônimo, a experiência de fé de Abraão é retida pelo silêncio<sup>269</sup>: é incomunicável por se passar na interioridade; se ele a comunicasse, não seria compreendido, pois a linguagem se dá no universal<sup>270</sup>. Ao tentar traduzir sua experiência interior para a linguagem exterior e compartilhada, a experiência se perde na impossibilidade de ser compreendida. Lóri, ao escrever para Ulisses sobre o que viveu, esboça uma tentativa

---

<sup>267</sup> SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 205.

<sup>268</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Fear and trembling*. Trad. Howard Hong e Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.

<sup>269</sup> Sobre isso, ver todo o Problema 3 (Idem, pp. 82-120), em que Johannes de Silentio trata do dever de Abraão de se calar sobre o que viveu.

<sup>270</sup> Idem, p. 113.

que, no interior do romance, não sabemos se foi bem-sucedida, pois Clarice não mostra a recepção da carta por Ulisses. Sabemos, todavia, que Lóri a considera canhestra.

As idéias de Lóri sobre o silêncio, portanto, podem ser assim organizadas: o silêncio é uma das faces do divino; o silêncio é o único meio de comunicação plena de uma experiência de caráter sagrado; o silêncio só pode ser ultrapassado de modo canhestro<sup>271</sup>. Ao longo desta dissertação, não me deterei no poder do silêncio, mas nos desdobramentos que a tentativa de ultrapassá-lo proporciona, chegando a uma idéia de Deus e da relação que se pode estabelecer com Ele, ainda que esta idéia esteja fadada ao fracasso da relatividade do que faz parte da condição limitada do humano. Como Clarice, penso que o feio e frágil configura a face mais nítida do humano e que só a partir dela se pode tentar compreender nossa pequena condição. O temor ao fracasso só pode levar à imobilidade do silêncio.

Antes de finalizar este capítulo, entretanto, restam algumas palavras sobre esta imobilidade que se manifesta também como raiva de Deus, como se a raiva fosse uma outra face do silêncio.

## **2.5. Com raiva de Deus**

Estando há algum tempo sem ver Ulisses, depois de ter vislumbrado a possibilidade da vida sem dor, Lóri se vê outra vez em desespero (63). Ao deitar-se de bruços sobre a cama, a cabeça enterrada no travesseiro (63), sentindo quase fisicamente a dor, pensa em rezar, mas se nega: “descobriu que não queria falar com o Deus. Talvez nunca mais” (63). E então se lembra da vez em que, numa fazenda, deitou-se de bruços na terra e pensou que era só isso o que queria do Deus: “encostar o peito nele, e não dizer uma palavra” (63-64). Mas entendia

---

<sup>271</sup> Veja-se comentário do narrador após o fim do texto escrito de Lóri sobre o silêncio: “se não expressara o inexpressível silêncio, falara como um macaco que grunhe e faz gestos incongruentes, transmitindo não se sabe o quê. Lóri era. O quê? Mas ela era” (39).

que, “se isso era possível, só seria depois de morta. Enquanto estivesse viva teria que rezar” (64). Sentindo-se então muda diante do Deus, com raiva da mudez, sente vontade de reivindicar, acusar (64).

Antes de entrarmos propriamente na raiva que Lóri dirige ao Deus, é importante refletir sobre alguns pontos do que foi vivido por ela nestes momentos que a precederam. Lóri sente que desejaria não precisar falar com o Deus, mas apenas senti-lo, recostada em seu peito, como recostara seu corpo na terra, ou na cama. Esta é uma imagem interessante por fornecer uma associação entre o divino e a terra – recostar o peito sobre a terra faz ecoar a imagem do descanso no peito do Deus. Trata-se de uma imagem que explicita uma certa visão de Deus como o corpo de onde se origina a vida. Todavia, esta seria uma união possível apenas depois da morte. Isto é, trata-se de uma imagem de Deus que não consola, pois não se oferece à vida. Enquanto fosse viva, Lóri teria que aceitar rezar, dirigir-se com palavras ao Deus ou então calar-se, prender-se ao silêncio. E é assim, sem palavras, que Lóri se deixa levar pela raiva.

Rompe então a mudez, mas simplesmente para anunciar sua negação: “eu Vos nada dou porque nada me destes” (64). Nega-se a entrar em relação e, ainda que pressentindo que o Deus precisa dos humanos, nega-se a Ele (65). Volta a pensar na integração total possível apenas depois da morte – “como encostara o corpo na terra, encostar-se toda até ser absorvida pelo Deus” (65) – e quase deseja estar morta (65). E mais uma vez sente a mudez da palavra do Deus: “aquele silêncio era Ele próprio” (65). Sozinha diante da dor, coloca-se diante do Deus como quem quer “medir forças” (65):

Tu me criaste através de um pai e de uma mãe e depois me largaste no deserto. Em vingança estranha, pois era contra si mesma, contra uma criança do Deus, era no deserto então que ela

ficaria, e sem pedir água para beber. Quem sofreria mais com isso era ela mesma, mas o principal é que com seu sofrimento voluntário ofendia o Deus e então pouco lhe importava a dor.

Mas seu Deus não lhe servia: fora feito à sua própria imagem, parecia-se demais com ela, tinha alguma ansiedade nas soluções – só que Nele era ansiedade criadora – a mesma severidade que era dela. E quando Ele era bom, o era igual a ela se tivesse bondade. O verdadeiro Deus, não feito a sua imagem e semelhança, era por isso totalmente incompreendido por ela, e ela não sabia se Ele poderia compreendê-la. O seu Deus até agora fora terrestre, e não era mais. De agora em diante, se quisesse rezar, seria como rezar às cegas ao cosmo e ao Nada. E sobretudo não podia mais pedir ao Deus. Descobriu que até agora rezara para um eu-mesmo, só que poderoso, engrandecido e onipotente, chamando-o de o Deus e assim como uma criança via o pai como a figura de um rei (65-66).

Lóri, deste modo, se vê em dor e raiva diante do Deus. Sente-se em solidão, como criança deixada no deserto. Não vê a possibilidade de entrar em relação com o Deus, que ou é silêncio e mistério ou é promessa para depois da morte. Sente-se impotente, como um nada diante do grande Nada. Exausta, apenas diz: “não entendo nada” (66). É um momento em que poderíamos pensar nas filosofias e psicologias correntes no século XX, em que o humano se viu lançado em sua solidão suprema, diante de um horizonte sem Deus, e foi entendido como um ser em angústia diante da impossibilidade da completude.

Esta passagem é importante também por delinear com clareza as duas idéias de Deus que permeiam a trajetória de Lóri: o Deus pessoal, criado a sua imagem e semelhança, e o Deus cósmico, assemelhado a um Nada, que era “exatamente o Tudo” (66). O Deus pessoal havia sido desmistificado (66), e isso era doloroso; sentiria a falta Dele, mesmo que ele não

existisse. É neste contexto que surge a frase citada por Benedito Nunes<sup>272</sup> e usada por ele como argumento a favor da idéia de que o caminho de Lóri se faz sem a presença do sagrado: “Mas agora, sozinha, amando um Deus que não existia mais, talvez tocasse enfim na dor que era dela” (67). Entretanto, depois do longo trecho citado acima, parece claro que este Deus que não existe mais é tão-somente o Deus pessoal, pois “de agora em diante, se quisesse rezar, seria como rezar às cegas ao cosmo e ao Nada” (66). E “o que era um Nada era exatamente o Tudo” (66). Era o “verdadeiro Deus” (66), totalmente desconhecido, portador do mistério.

Vejamos agora a parte final destas páginas em que Lóri trava combate com o Deus. Pensando que não iria mais à Igreja de Santa Luzia, que já fora seu refúgio, lembra-se do que pensara da última vez em que fora até lá:

“Cristo foi Cristo para os outros, mas quem? Quem fora um Cristo para o Cristo?” Ele tivera que ir diretamente ao Deus. E ela, sentada então no banco da igreja, quisera também ir direto à Onipotência, sem ser através da condição humana do Cristo que era também a sua e a dos outros. E, oh Deus, não querer ir a Ele através da condição misericordiosa de Cristo talvez não passasse de novo do medo de amar (67).

Nesta passagem penso encontrar o fio condutor desta dissertação: Lóri teme e busca a vivência do amor; amor que, porém, não é apenas o amor de Ulisses: é amor ao mundo, ao outro, ao homem, a si mesma, amor que se desdobra em vida e alegria, mas que só se tornará pleno quando for vivido também em relação ao Deus, através da figura do Cristo. Amar o Deus através do Cristo é o que lançará Lóri no amor genuinamente humano, ferido em

---

<sup>272</sup> Ver seção 1.6 acima.

compaixão pela dor do outro. Entretanto, este não é um caminho fácil, como já vimos<sup>273</sup>, porque ela teme. O medo de amar é uma das facetas do estado de imobilidade em que Lóri se encontra.

Devo agora retomar o diálogo que venho empreendendo com a obra de Kierkegaard, apenas para acrescentar algo além do que já foi dito sobre o amor, tal como aparece em *Migalhas filosóficas*. Na seção 2.3 abordei a temática do amor na perspectiva do indivíduo. Agora, para reforçar a importância do amor em todo o movimento esboçado por Climacus, abordarei o tema a partir da perspectiva do deus. Segundo Climacus, o deus não tem necessidade, é completo em si mesmo; portanto, se se move e se manifesta, isto se dá por amor<sup>274</sup>. O amor é o motivo e o fim do deus<sup>275</sup>, é o que gera seu movimento e sua manifestação para o homem na forma do salvador, e é o que ele pretende que o indivíduo aprenda: o deus quer que o homem o ame porque quer que se transforme através do amor<sup>276</sup>. Desta forma, o amor do deus como mestre é o amor que engendra, que permite o nascimento do novo ou o *renascimento*<sup>277</sup> daquele que se deixa tocar por sua presença. O amor do deus pelo homem, sem intermediário, é um amor infeliz, pois o indivíduo humano não pode compreendê-lo<sup>278</sup>: deste modo podemos entender como infelicidade o estado em que Lóri se encontra diante do Deus inatingível. Não há amor feliz na situação de desigualdade, é preciso igualdade e compreensão mútua para que o amor se realize sem riscos<sup>279</sup>; o deus, que é absolutamente diferente do humano, sofre por saber que, se não se revela ao homem, que

---

<sup>273</sup> Ver seção 2.3 acima.

<sup>274</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou Um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichman e Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 46.

<sup>275</sup> Idem, p. 47.

<sup>276</sup> Idem, p. 57.

<sup>277</sup> Idem, pp. 53-54.

<sup>278</sup> Idem, p. 47.

<sup>279</sup> Idem, pp. 48-50.

ama, seu amor morre e se se revela em sua totalidade, o amado morre<sup>280</sup>, pois o humano não suportaria a visão do deus. Portanto, para se colocar em situação de igualdade e propiciar o amor para o humano, o mestre, que é o deus, deve descer ao patamar do discípulo em sua pequenez máxima: o deus desce sob a forma do servo<sup>281</sup> para oferecer seu amor. O amor, desta forma, é o meio no qual se move o intermediário que se oferece entre o humano e o divino. Sem nomear seus personagens, Climacus, em seu experimento, elabora uma compreensão do cristianismo que lança luzes sobre a experiência de Lóri em seu percurso de busca do prazer e do amor.

Lóri, paralisada pela raiva gerada pela impossibilidade de tocar o Deus que se afigura para ela como o mistério absoluto inatingível e incompreensível, entrevê no Cristo a possibilidade de alguma forma de relação. Reconhece na negação do Cristo o medo de amar, mas ainda está presa pelo medo. A possibilidade da relação é entrevista, mas não ainda realizada: permanece no horizonte como uma possibilidade remota, mas alinhada com o que Lóri vislumbra em sua *aprendizagem*: a superação do medo diante do amor.

Neste capítulo, Lóri – ou *a mulher* ou o humano<sup>282</sup> – se viu lançada na dor da solidão diante de um Deus vasto e mudo. No próximo capítulo veremos como a mudez poderá ser ultrapassada pelo instante epifânico no qual a temporalidade e a eternidade se tocam, propiciando o desenrolar da aprendizagem pretendida.

### **CAPÍTULO 3 – O Deus que se atinge: o encontro**

---

<sup>280</sup> Idem, p. 53.

<sup>281</sup> Idem, pp. 54-55.

<sup>282</sup> Ver nota 13 acima.

Posso agora, dando continuidade à exploração do romance, partir para a explicitação dos momentos epifânicos em que Lóri vive, de diferentes modos, a abertura ao sagrado. Iniciarei com a relação da personagem com a *água* que, após várias situações significativas, culmina na experiência do banho de mar, já aludida no capítulo anterior. Passarei então à análise da *oração* de Lóri, que aparece duas vezes no romance, com pequenas alterações. Na terceira seção, tratarei da experiência do *estado de graça*, ponto crucial no percurso da personagem, que antecede o momento em que Ulisses a considerará “pronta”. Na última seção, considerarei a cena final do romance – o encontro amoroso entre Lóri e Ulisses –, em que se dará o que chamo aqui de *sacralização do corpo*.

### **3.1. As águas de Lóri**

Lóri, em casa sem saber se sairá para encontrar Ulisses, sente-se “seca”, e na *secura* o amor parece impossível: “Seus olhos abertos e diamantes. Nos telhados os pardais secos. ‘Eu vos amo, pessoas’, era frase impossível” (23). Lóri, seca, pensa que até a morte seria um alívio, mas nada morre naquela tarde (23). Nada advém. “E o Deus? Não” (23). Na ausência completa, o Deus não se faz perceber, e nem mesmo a angústia (23). Lóri, seca, vive a completa ausência e com ela a impossibilidade do amor. O amor aparece como “farpa incrustada na parte mais grossa da sola do pé” (23). Farpa que doía mais ao pensar em Ulisses: “era a farpa na parte coração dos pés” (23). E então a *secura* é identificada ao ódio: “Era por ódio que não havia água. Nada escorria” (24). E a lembrança do Deus: “E se o Deus se liquefaz enfim em chuva?” (24). A água, então, surge, pela primeira vez, associada a uma idéia de Deus. A possibilidade da água é o que poderia romper a *secura* do ódio; água, amor e Deus de algum modo se relacionam e se contrapõem à *secura* e ao ódio.

Todavia, neste momento, Lóri nega a possibilidade do Deus e da água, quer permanecer na secura que se apresenta como uma figura da eternidade:

Quero que isto que é intolerável continue porque quero a eternidade. Quero esta espera contínua como o canto avermelhado da cigarra, pois tudo isso é a morte parada, é a Eternidade de trilhões de anos das estrelas e da Terra, é o cio sem desejo, os cães sem ladrar. É nessa hora que o bem e o mal não existem (24).

Penso que *eternidade*, neste momento, deve ser entendida como a simples constatação da continuidade de tudo o que existe, continuidade esta que assume a figura da morte, pois o que é vivo não pode continuar sempre, e não como o vislumbre de eternidade que irrompe na continuidade através do *instante*, levando a uma nova compreensão, como aparecerá mais à frente. Lóri quer a eternidade e, por enquanto, a única forma do eterno que conhece é a da continuidade infinita, onde a vida não humana se mantém, a despeito do bem e do mal, na impossibilidade de qualquer lágrima. Este estado, porém, se romperá com a irrupção da água, dentro e fora da mulher:

A urgência é ainda imóvel mas já tem um tremor dentro. Lóri não percebe que o tremor é seu, como não percebera que aquilo que a queimava não era o fim da tarde encalorada, e sim o seu calor humano. Ela só percebe que agora alguma coisa vai mudar, que choverá ou cairá a noite. Mas não suporta a espera de uma passagem, e antes da chuva cair, o diamante dos olhos se liquefaz em duas lágrimas.

E enfim o céu se abranda (25).

A secura não se eterniza, um novo estado de coisas irrompe, desfazendo a idéia de eternidade a que Lóri se agarrou pelo ódio. A irrupção da água, por dentro pelas lágrimas, por fora, pela chuva, entendida como uma imagem do divino, cabível pela possibilidade – entrevista pela personagem – de que o Deus se liquefizesse, configura uma imagem de Deus que brota na interioridade, assim como na exterioridade do mundo.

Uma nova imagem de Deus surge quando Lóri, no entardecer, à beira da piscina com Ulisses, isto é, novamente no seio de uma relação com a água onde balança os pés (68), tem um vislumbre do que seria “a eternidade cósmica” (69): olhando para as mesas do clube que já estava vazio, envolvida pelos últimos reflexos do Sol que quase já desaparecia, Lóri percebe que “Tudo era infinito, nada tinha começo nem fim: assim era a eternidade cósmica” (69). Foi uma visão instantânea que imediatamente se perdeu, trazendo-a de volta à percepção da multiplicidade do que existe (69). A essa vivência se segue a sensação de que “aquilo (...) fora o primeiro passo assustador para alguma coisa” (70) e de que Ulisses, apesar de talvez ter percebido que ela avançava, nada sabia do percurso por onde ela caminhava (70). E então se segue a irrupção de uma imagem da divindade:

Pois ela [Lóri] estava como na sua primeira infância e sem medo de que a angústia sobreviesse: estava em encantamento pelas cores orientais do Sol que desenhava figuras góticas nas sombras. Pois que o Deus foi nascido da natureza e por sua vez Ele interferiu nela. As últimas claridades ondulavam as águas paradas e verdes da piscina. Descobrimo o sublime no trivial, o invisível sob o tangível – ela própria toda desarmada como se tivesse naquele momento sabido que sua capacidade de descobrir os segredos da vida natural ainda estivesse intacta (70-71).

Lóri, portanto, em contato com as águas da piscina, sob as últimas luzes do dia que caía, vislumbra aquilo que chama de “realidade” e constrói uma imagem de Deus como Natureza, ou, pelo menos, como relacionado à Natureza de forma primordial: nasce dela e nela intervém. Esta é uma imagem que, ao contrário do que venho perseguindo nesta pesquisa, não se alinha com a tradição cristã, mas pode ser entendida como uma das faces do divino que Lóri vai desvendando ao longo de seu percurso. Assim, imagens cristãs se entrecruzam com imagens não cristãs, formando um todo não sintético, isto é, uma totalidade caleidoscópica onde várias imagens fornecem pistas para que possamos vislumbrar a caminhada – ou a aprendizagem – de Lóri. É importante também considerar, nesta passagem, o contexto em que se dá a vivência. Ele se desdobra em duas dimensões igualmente pertinentes ao trabalho aqui em curso. A primeira delas diz respeito à água: é na beira da piscina, com os pés na água, que Lóri vislumbra o instante de eternidade. A segunda se refere à trivialidade do momento vivido; nas próprias palavras do narrador, Lóri descobre “o sublime no trivial, o invisível sob o tangível” (70).

Enfim, resta apontar o conteúdo mesmo do que percebe/inventa: uma visão instantânea da eternidade como unidade, que, ao ser perdida, lança de volta à multiplicidade. Podemos dizer que, instantaneamente, o eterno invadiu o temporal, rompendo a multiplicidade inerente à limitada condição humana.

Pois bem, após esta tarde na piscina, Lóri vive uma madrugada em vigília (74-77), persistindo nas sensações novas que a povoam, e planeja que, assim que amanhecer, irá à praia. Sua vivência no mar será o ponto culminante do que poderíamos chamar de *a epifania da água* no *Livro dos prazeres*. Vejamos detalhadamente tal vivência que se inicia com a descrição do encontro de Lóri com o mar:

Aí estava o mar, a mais ininteligível das existências não-humanas. E ali estava a mulher, de pé, o mais ininteligível dos seres vivos. Como o ser humano fizera um dia uma pergunta sobre si mesmo, tornara-se o mais ininteligível dos seres onde circulava sangue<sup>283</sup>. Ela e o mar.

Só poderia haver um encontro de seus mistérios se um se entregasse ao outro: a entrega de dois mundos incognoscíveis feita com a confiança com que se entregariam duas compreensões (78).

O humano e o mar se afiguram então como dois mistérios que se encontram. Humano tornado mistério por ter-se feito a pergunta impossível sobre si mesmo. Lóri, entre o mistério que carrega em si e o mistério oferecido pelo mar, caminha. E, limitada pelo contorno de seu corpo, entra no ilimitado do mar (78). E entrar é a realização de uma coragem, a coragem de agir mesmo sem se conhecer (84). Quando entra, sente as águas geladas e é imediatamente atingida por uma “alegria fatal” (84).

Entra devagar, a despeito da oposição da água gelada, “como no amor em que a oposição pode ser um pedido secreto” (79). Quando se deixa cobrir pela primeira onda, sente-se “fertilizada” (79); quando bebe a água em grandes goles, preenche-se com “o mar por dentro como o líquido espesso de um homem” (80). Neste ponto vemos associação entre a experiência que vive e o erótico. O mar a preenche como um homem, entrar no mar é como um jogo amoroso. Logo veremos, a partir da compreensão do banho de mar em sua dimensão sagrada, que aqui se mostra mais uma ponte para a idéia de sacralização do corpo que será explorada na seção 3.4.

Lóri entra nas águas como se cumprisse um ritual, abrindo “as águas do mundo pelo meio” (79). O que vive não precisa ser comunicado (80). Depois de um tempo parada,

---

<sup>283</sup> Nesta passagem podemos perceber a pertinência de se pensar que Clarice usa o vocábulo ‘mulher’ como equivalente a ‘ser humano’, como já havia sugerido na seção 2.2 acima (nota 13 do capítulo 2).

sentindo as águas batendo em seu corpo (80), se põe a sair do mar: “Não está caminhando sobre as águas – ah nunca faria isso depois que há milênios já haviam andado sobre as águas – mas ninguém lhe tira isso: caminhar dentro das águas” (80). Sai pisando na areia e sabendo que “fez um perigo. Um perigo tão antigo como o ser humano” (80).

A idéia de que a entrada no mar se fez como um ritual seria suficiente para que pudéssemos relacionar esta experiência com uma vivência do sagrado e é ainda reforçada pela referência explícita ao ato de andar sobre as águas. Podemos depreender da passagem acima que a Lóri – ao humano – não é possível o milagre, ao humano é reservada sua pequena condição, mas esta ninguém lhe pode tirar. De Lóri não poderá ser tirada a possibilidade de andar entre as águas, de penetrar o ilimitado. A condição humana, em seus limites, permite de algum modo o contato com o que a ultrapassa.

Podemos avançar mais se aceitarmos a associação simbólica entre o mar e o divino, apontada pela própria Lóri, tanto pela alusão à possibilidade de que o Deus se liquefizesse quanto pela referência ao mar como o *ilimitado*. Ora, de fato, o mar não é ilimitado; este é, sim, um atributo do divino nas mais diversas tradições. Se isso for aceito, o andar entre as águas se converte em um andar no meio do Deus, com todo o seu ilimitado mistério, e então podemos entender por que Lóri tinha “realizado um perigo”, um perigo tão antigo quanto o homem. Perigo maior para o humano é perder seus limites, perder-se no seio do ilimitado que, se pode ser identificado como o terreno da loucura, pode também receber o nome de Deus.

Com esta perspectiva, podemos compreender o parágrafo que se segue imediatamente à primeira experiência de Lóri no mar, experiência que será a partir daí repetida com frequência:

Lóri passara da religião de sua infância para uma não-religião e agora passara para algo mais amplo: chegara ao ponto de acreditar num Deus tão vasto que ele era o mundo com suas galáxias: isso ela vira no dia anterior ao entrar no mar deserto sozinha. E por causa da vastidão impessoal era um Deus para o qual não se podia implorar: podia-se era agregar-se a ele e ser grande também (81).

Lóri, portanto, vai pouco a pouco construindo uma nova imagem de Deus, que culminará na vivência de um estado de graça. Este Deus impessoal, ao qual não se pode implorar, pelo menos se oferece como receptáculo, como o mar tinha se oferecido na manhã anterior. Entretanto, Lóri não deixará de dirigir-se ao Deus. O Deus/Natureza, identificado com a água ou com toda a vastidão do Universo, se ofereceu a Lóri, iniciando o caminho por onde uma relação ao transcendente poderá se fazer, ultrapassando a fixidez e o silêncio explorados no segundo capítulo; esta relação, como veremos, se desdobrará em outros movimentos, propiciando a Lóri a transformação pretendida pela aprendizagem.

Devo agora retomar o diálogo com as idéias de Kierkegaard. Mesmo não sendo ele um filósofo que se tenha dedicado a uma filosofia das imagens<sup>284</sup>, podemos encontrar em sua obra algo sobre o que está aqui em questão. Posso pensar o que foi dito até aqui em dois sentidos: por um lado, o uso da imagem da água pode ser considerado como recurso literário/poético utilizado pela romancista para chegar a certas idéias – isso permitiria desconsiderar a vivência propriamente dita da personagem e ir direto às conclusões a que chega, tentando colocá-las em diálogo com Kierkegaard, que é também um autor que faz uso de imagens literárias para elaborar idéias; por outro lado, pode-se considerar que a água tem

---

<sup>284</sup> Talvez neste ponto as idéias de Gaston Bachelard pudessem nos ajudar a fazer uma reflexão sobre a água como elemento do mundo e do psiquismo humano. Porém, introduzi-las aqui me levaria para muito longe do percurso deste trabalho. Isto apenas reforça a hipótese de que as idéias que surgem no romance têm importância filosófica própria e podem dialogar com vários filósofos reconhecidos como tais.

importância conceitual no caminho percorrido por Lóri, uma vez que as imagens, como ferramentas psíquicas, despertam movimentos que de outra forma não poderiam ser despertados. Neste segundo sentido, penso que seria muito difícil encontrar na obra kierkegaardiana algo que pudesse ser aqui chamado ao diálogo; penso que Clarice Lispector constrói em sua literatura um universo conceitual próprio, com potência suficiente para ser considerada relevante ao campo da filosofia, o que faz com que uma aproximação a qualquer filósofo não possa nunca ser completa, pois as diferenças logo se fazem perceber. Essas diferenças, entretanto, não eliminam as semelhanças entre as obras de Clarice e Kierkegaard, que sigo buscando apontar.

Deste modo, ainda que sem entrar de fato em uma filosofia da alma – que poderia abarcar o problema da imagem da água –, algo pode aqui ser dito sobre Kierkegaard, no primeiro sentido apontado acima, ou seja, podemos aproximar da obra kierkegaardiana algumas idéias que surgem ao longo das experiências de Lóri com a água; podemos também encontrar em Kierkegaard o recurso à imagem da água como meio de se chegar a uma compreensão das relações entre o humano e o divino, ou entre o amor de Deus e o amor humano. Farei, portanto, o seguinte caminho: partirei das associações de Lóri entre a segura e a falta de amor, a liquefação e o retorno do amor, para entrar nas idéias de Kierkegaard em seu “A vida oculta do amor e sua cognoscibilidade pelos frutos”<sup>285</sup>; em um segundo movimento, a partir da idéia de Lóri de que ao homem só resta agregar-se ao Deus, farei um

---

<sup>285</sup> KIERKEGAARD, Søren. “A vida oculta do amor e sua cognoscibilidade pelos frutos”. In *As obras do amor – Algumas considerações cristãs em forma de discurso*. Trad. Alvaro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 19-31.

pequeno comentário ligado ao texto kierkegaardiano *Doença para a morte*<sup>286</sup>, que voltará a ser explorado na próxima seção.

Como foi dito acima, através de uma profunda experiência – que se dá no contato com o mundo, mas também na interioridade –, Lóri chega à idéia da presença do divino dentro e fora de si, como a água que surge dentro, pelas lágrimas, e fora, pela chuva. A presença da água é sinal da possibilidade do amor. Pois bem, Kierkegaard, no discurso “A vida oculta do amor e sua cognoscibilidade pelos frutos”, de seu *As obras do amor*, livro assinado por ele mesmo, também se utiliza de uma imagem semelhante para dizer algo sobre as relações entre o amor do Deus e o amor humano. Ali, este último tem sua fonte no primeiro, como um lago tem a fonte de suas águas em um manancial secreto<sup>287</sup>:

A vida oculta do amor está no mais íntimo, insondável, e aí então numa conexão insondável com toda a existência. Assim como o lago tranqüilo mergulha profundamente no manancial oculto, que nenhum olhar jamais viu, assim também se funda o amor de um homem, ainda mais profundamente, no amor de Deus. Se no fundo não houvesse um manancial, se Deus não fosse amor, então não existiria o pequeno lago, e absolutamente nenhum amor de um ser humano. Assim como o lago tranqüilo se funda obscuramente no manancial profundo, assim também se funda o amor humano misteriosamente no amor de Deus. Como o lago tranqüilo te convida a contemplá-lo, mas com seu reflexo da obscuridade te proíbe de escrutá-lo, assim também a origem misteriosa do amor no amor de Deus te proíbe de sondar o seu fundo;

---

<sup>286</sup> KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death – A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Trad. Edna e Howard Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.

<sup>287</sup> Devo a lembrança desta relação entre o amor e uma imagem da água, em Kierkegaard, ao artigo “Entre o espelho e o fundo do lago”, de Daniel Nascimento (NASCIMENTO, Daniel Arruda. “Entre o espelho e o fundo do lago”. In REDYSON, Deyve; ALMEIDA, Jorge Miranda de; PAULA, Marcio Gimenes de. (Organizadores). *Søren Kierkegaard no Brasil – Festschrift em homenagem a Álvaro Valls*. João Pessoa: Idéia, 2007, pp. 303-317).

quando achas que o vês, é um reflexo que aí te engana, como se ele fosse o fundo, como se fosse o fundo aquilo que apenas oculta o fundo mais profundo<sup>288</sup>.

O amor humano, então, está intrinsecamente ligado ao amor divino, como um lago está ligado ao manancial oculto que, se não pode ser visto, tem sua existência inferida pela presença da água no lago. Para além desta aproximação, que poderíamos classificar como de *estilo*, pois diz respeito ao uso de imagens para a expressão do pensamento, podemos pensar na proximidade entre as idéias aí surgidas e aquelas de Lóri. Como o mar é o *ilimitado* em que ela penetra com seu limitado corpo, do mesmo modo Kierkegaard considera que a fonte oculta do amor é infinita, se move no eterno<sup>289</sup>. Neste ponto, abandona sua metáfora da água, pois “o lago tranqüilo pode secar se a fonte algum dia parar; a vida do amor, pelo contrário, tem uma fonte eterna”<sup>290</sup>. Lóri, por outro lado, permanece com seu pensamento atrelado às imagens da água; porém seu mar é ilimitado. O mar, para Lóri, ganha um atributo que não se funda mais em sua realidade física, e sim na imaginação/pensamento que o considera. Podemos pensar que Lóri vê o mar como ilimitado por pressentir nele o reflexo do eterno que nunca se manifesta visivelmente. Podemos pensar, com Kierkegaard, que o mar é como um reflexo do manancial oculto que, a Lóri, se afigura como portador de um atributo deste último.

Esta fonte oculta está “no mais íntimo do homem”<sup>291</sup>, o que nos traz de volta à idéia do insondável inserido na própria interioridade humana. Neste contexto, também para Lóri a água vence a secura no mundo e em si mesma, como chuva e lágrima; do mesmo modo, ao

---

<sup>288</sup> KIERKEGAARD, Søren. “A vida oculta do amor e sua cognoscibilidade pelos frutos”. In *As obras do amor – Algumas considerações cristãs em forma de discurso*. Trad. Alvaro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 24.

<sup>289</sup> Idem.

<sup>290</sup> Idem.

<sup>291</sup> Idem, p. 23.

entrar no mar e beber de suas águas em grandes goles, Lóri forja um movimento que é também de fora e de dentro. A incognoscibilidade está inserida na interioridade – se, para Lóri, o mar e o humano são dois mistérios que se encontram, com Kierkegaard podemos prosseguir com esta idéia e dizer que o mistério de dentro do humano é o mesmo mistério do *ilimitado*: é o Deus incognoscível que gera a fonte do amor no insondável da interioridade humana.

Sigo agora com a imagem do divino que Lóri elabora logo depois de seu banho de mar: um Deus a quem não podemos implorar, mas apenas agregar-nos a ele. Kierkegaard, em *Doença para a morte*<sup>292</sup>, escrito pelo pseudônimo Anti-Climacus, um cristão perfeito que se contrapõe a Johannes Climacus – o autor irônico que tenta compreender o cristianismo sem ser cristão –, explora a temática do sofrimento humano por estar longe do divino. Não me estenderei nesta questão, pois será o tema específico da próxima seção; entretanto, não poderia deixar de fazer aqui uma menção a ela, por relacionar-se com a idéia de Lóri: o humano, ao voltar-se para si mesmo procurando ser quem é, encontra na interioridade o insondável, a abertura ao divino e, se chega a ser si mesmo, isso se dá no descanso em Deus<sup>293</sup>. Deus, assim, é aquilo a que nos aproximamos na busca de nós mesmos; é o que nos transcende e nos realiza, em um mesmo movimento; ao descansar em Deus, realizo o que sou. Aqui, podemos repetir as palavras de Lóri sobre o que o humano pode diante do Deus vasto e impessoal: “podia-se era agregar-se a ele e ser grande também” (81).

---

<sup>292</sup> KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death – A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Trad. Edna e Howard Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983. Este livro foi traduzido no Brasil com o título de *O desespero humano*, na coleção “Os pensadores”.

<sup>293</sup> Idem, p. 30.

Continuarei agora a travessia do romance, explorando os momentos em que Lóri se dirige diretamente ao Deus, através da *oração* – neste contexto retomarei a reflexão sobre as idéias de Anti-Climacus em *Doença para a morte*.

### **3.2. As orações**

Lóri às vezes contava a Ulisses sobre suas viagens ao estrangeiro. Não eram exatamente relatos de aventuras ou de acontecimentos, mas antes de suas impressões sobre o que vivia, ou, melhor ainda, relatos do que se passava com ela em viagem. Foi no meio de uma dessas narrativas sobre Paris que contou “por alto que um dia, ao escurecer, começara numa esquina a chorar de manso. Não havia ninguém por perto, e então ela começara a falar sozinha: ‘O Deus que me ajude nessas trevas geladas que são as minhas’” (45). Nesta fala de Lóri a si mesma, sentindo-se perdida (45-46) em Paris, nos deparamos pela primeira vez com uma forma de oração, ou seja, a expressão de um pedido explícito dirigido ao Deus. Pede *ajuda* em suas *trevas geladas* – não explicita o caráter da ajuda que espera, mas podemos entrever seu sentido. Um pouco à frente no texto, lemos que “Paris, de súbito, aquela terra estranha, dera-lhe a dor mais insólita – a de sua perdição real. Estar perdida não era a verdade corriqueira mas era a irrealidade que lhe vinha dar a noção de sua condição verdadeira. E a de todos” (45-46). A dor insólita que revela a condição verdadeira é a da perdição, é a dor de sentir-se perdida, como no relato que faz, mais à frente, de quando realmente esteve perdida em Paris depois de visitar uma costureira (46-47). A ajuda pretendida, portanto, é a de um alívio à dor extrema. A forma do alívio, todavia, não é anunciada pelo pedido – que o Deus a ajude, é só o que Lóri pretende; mas que a ajude no alívio da dor que é simplesmente a dor diante da condição que é de todos. A condição humana, por si mesma, é fonte de dor, pois é a

condição de estar perdido. O caráter cristão desta descrição da condição humana é facilmente perceptível: o homem, caído, se vê como nada diante de Deus, possibilidade única de alívio.

Em outro ponto do texto, depois de um longo diálogo, Ulisses, que não era religioso, pergunta a Lóri se ela sabe rezar, ao que ela responde, surpresa com a pergunta, que não sabe se sabe (53-54). Percebemos então que Lóri, apesar de várias referências já feitas ao Deus, parece nunca ter de fato pensado sobre o tema. Depois, sozinha em sua casa, aproxima-se do momento de tentar rezar. “Ela sabia que ia tentar rezar e assustava-se. Como se o que fosse pedir a si mesma e ao Deus precisasse de muito cuidado: porque o que pedisse, nisso seria atendida” (55). A oração é temida pelo poder que pode ter, mas Lóri enfrenta o temor e se pergunta sobre o que pedir (55). Sem conseguir se responder, sente que teria que pedir às cegas, mas ao menos entendendo o que pedia e sem pretender pedir “a grande resposta”, pois isto seria como pedir o impossível (55). Seria preciso pedir com humildade, a humildade de quem se encontra na pequena condição humana e se dirige à vastidão do divino (56), como já vimos na seção 2.3. Por outro lado, sentia-se como “um enorme ser humano” e então tinha dúvidas sobre se não deveria pedir grande, à sua altura, sem medo (56); esta grandeza a que Lóri se refere não se esclarece no texto, mas talvez a possamos entender como um prenúncio da possibilidade da relação absoluta para com o divino, relação esta que, se entendida a partir da chave do paradoxo, proposta por Kierkegaard, coloca o humano diante de sua dupla natureza, síntese do temporal e do eterno, como veremos mais à frente.

De qualquer modo, Lóri sente que ainda não é a hora de pedir “mais vida”, pelo perigo que este pedido conteria (56). Vejamos sua oração, finalmente realizada, estando ela de joelhos:

... alivia minha alma, faze com que eu sinta que Tua mão está dada à minha, faze com que eu sinta que a morte não existe porque na verdade já estamos na eternidade, faze com que eu sinta que amar é não morrer, que a entrega de si mesmo não significa a morte, faze com que eu sinta uma alegria modesta e diária, faze com que eu não Te indague demais, porque a resposta seria tão misteriosa quanto a pergunta, faze com que me lembre de que também não há explicação porque um filho quer o beijo de sua mãe e no entanto ele quer e no entanto o beijo é perfeito, faze com que eu receba o mundo sem receio, pois para esse mundo incompreensível eu fui criada e eu mesma também incompreensível, então é que há uma conexão entre esse mistério do mundo e o nosso, mas essa conexão não é clara para nós enquanto quisermos entendê-la, abençoa-me para que eu viva com alegria o pão que eu como, o sono que durmo, faze com que eu tenha caridade por mim mesma pois senão não poderei sentir que Deus me amou, faze com que eu perca o pudor de desejar que na hora de minha morte haja uma mão humana amada para apertar a minha, amém<sup>294</sup> (56).

Pois bem, muitos são os desejos contidos nesta oração emocionada e vacilante. O primeiro deles, imediatamente ligado à dor de sentir-se perdida, descrita algumas páginas antes da oração, é o desejo de sentir a mão de Deus dada à sua; Lóri quer alívio à solidão e ao vazio no qual se sente perdida. Pede também para sentir que a morte não existe, por já estarmos na eternidade e, ainda, para perder o medo de se entregar em amor, para não sentir mais que amar é morrer. Quer ainda uma alegria simples no dia-a-dia, sem se perder em perguntas sem resposta, sem medo diante do mundo. Quer aceitar o mistério do mundo que se liga a seu próprio mistério e deseja não pretender entender com clareza a natureza desta

---

<sup>294</sup> Como já foi dito na nota 73 do Capítulo 1, esta prece foi publicada como crônica – “Prece por um padre”, in LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, pp. 24-25; a crônica se inicia com a explicação de que a tinha escrito para atender o pedido de um certo padre – Padre X – para que ela rezasse por ele, que “tem medo de morrer e tem vergonha de ter medo”. A oração será também repetida por Lóri em outro ponto do romance, como veremos adiante.

ligação. Que tenha caridade por si e, finalmente, que não se envergonhe de desejar uma mão humana amada junto à sua na hora da morte.

Podemos entender estes pedidos em cinco direções: o desejo de companhia, o desejo de receber o mundo sem medo e em alegria, a aceitação do mistério, o desejo de eternidade na vida, o desejo de perder o medo do amor. Podemos ainda perceber a conexão entre o outro humano e o Deus: Lóri deseja a mão de Deus junto à sua, mas também uma mão humana. Deste modo, como podemos confirmar algumas linhas após a oração, o caminho de Lóri se faz pela busca de si que deverá culminar no encontro do outro<sup>295</sup> (56-57), do outro que é a outra pessoa humana, mas é também a alteridade absoluta do divino. De qualquer modo, fica claro que Lóri está em busca de uma ligação que é, ao mesmo tempo, ligação a si, ao outro, ao mundo, ao Deus; e que esta busca se faz em temor.

Esta oração será repetida nas páginas 112-113, em um contexto um pouco diferente. Se, quando fez a prece pela primeira vez, Lóri tateava em direção à possibilidade de se dirigir ao Deus, quando a repete está em meio a uma espécie de diálogo com o Deus, ou, pelo menos, de um monólogo dirigido a Ele, em que amor (108) e raiva<sup>296</sup> se alternam (109) e em que se esforça por assegurar as conquistas já feitas no sentido da descoberta do prazer no contato com o mundo (110-111). É neste contexto, então, que Lóri repete a oração considerada acima, depois de, ao sentir a brutalidade da ira que a consumia por dentro, desejar destruir a si mesma – pois sua piedade não permitiria que destruísse o outro (112) – e, em seguida, desejar pedir algo:

---

<sup>295</sup> Ver seção 2.1 acima.

<sup>296</sup> Raiva que já foi aqui considerada – ver seção 2.5 acima.

Não queria pedir ao Deus que a aplacasse, amava tanto ao Deus que tinha medo de tocar Nele com seu pedido, pedido que queimava, sua própria prece era perigosa de tão ardente, e poderia destruir nela a última imagem de Deus, que ainda queria salvar em si.

No entanto, só a Ele podia pedir que pusesse a mão sobre ela e arriscar-se a queimar a Dele (112).

Em toda esta passagem, podemos perceber a luta de Lóri contra o Deus, ou contra uma imagem de Deus. Entretanto, termina por se dirigir a Ele novamente. A oração que agora se repete à página 113 traz algumas pequenas diferenças em relação àquela da página 56. É mais curta, tendo sido retirados dela dois pedidos: “faze com que me lembre de que também não há explicação porque um filho quer o beijo de sua mãe e no entanto ele quer e no entanto o beijo é perfeito” e “faze com que eu perca o pudor de desejar que na hora de minha morte haja uma mão humana amada para apertar a minha, amém”; a retirada destes trechos pode mostrar o contexto menos pessoal da segunda prece, o que se confirma pela substituição do ‘eu’ por ‘nós’ em “eu fui criada e eu mesma também incompreensível”. Um único e importante acréscimo foi feito: a “faze com que eu sinta que amar é não morrer, que a entrega de si mesmo não significa a morte”, foi acrescentado “e sim a vida”. A possibilidade de fruir a vida através do amor é agora presente; entregar-se já pode ser pensado como um ato que favorece a vida e não como uma ameaça.

Podemos aqui repetir<sup>297</sup> o esclarecimento que Lóri dá ao fato de se referir a Deus como ‘o Deus’: explica a Ulisses que usa o artigo porque “Deus é um substantivo. (...) Ele é substantivo como substância. Não existe um único adjetivo para o Deus” (130). É então a este Deus substantivo, sem adjetivos, ou seja, do qual não podemos dizer absolutamente nada, que

---

<sup>297</sup> Ver início do capítulo 2 acima.

Lóri dirige suas orações. Se não poderá explicá-lo, poderá, entretanto, atingir o amor, ou atingi-lo através do amor, como veremos à frente<sup>298</sup>.

Retomemos então o diálogo com Søren Kierkegaard. Neste ponto, enfatizarei a noção de que a condição de estar perdido só pode ser, para o ser humano, aliviada pela procura do divino. Nas páginas em que se dirige ao Deus, Lóri deixa clara esta relação, além de apontar qual será a caminho da aprendizagem/transformação pela qual começa a passar: abre-se ao Deus com amor; mais à frente veremos como o amor ao Deus se movimentará em amor ao mundo, ao outro e a si mesma. Já vimos na seção 2.3 acima como, diante da vastidão do mundo e do Deus, Lóri se entendeu como pequenez e entreviu a possibilidade de tocar a vastidão, possibilidade esta que encontramos em Kierkegaard através do conceito de *instante*, ao qual voltarei no próximo capítulo; neste ponto, entretanto, olharei para o problema a partir de outro ponto de vista, com o foco no sofrimento daquele que está longe do Deus e na possibilidade de alívio a este sofrimento através da busca do divino; para isso, retornarei ao livro *Doença para a morte*.

Nesta obra, *Anti-Climacus* define o desespero como algo inerente à condição humana<sup>299</sup> e que diz respeito a uma não-relação do si-mesmo<sup>300</sup> consigo mesmo<sup>301</sup>; fala do desespero de querer ser si mesmo e daquele de não querer ser si mesmo<sup>302</sup> e ainda do fato de que a consciência do desespero é o primeiro passo necessário para quem pretende ultrapassá-

---

<sup>298</sup> Ver seções 3.3 e 3.4 à frente.

<sup>299</sup> KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death – A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Trad. Edna e Howard Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 25.

<sup>300</sup> A tradução para o inglês usa o vocábulo *self* para o que estou aqui chamando de si-mesmo; trata-se de tradução difícil, pois não temos em português uma palavra que contenha em si todo o sentido de *self*, que parece refletir bem o tom do original dinamarquês. Optei por manter a expressão si-mesmo, apesar do estranhamento causado em algumas expressões, para evitar o uso do inglês *self*.

<sup>301</sup> KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death – A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Trad. Edna e Howard Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 15.

<sup>302</sup> Idem, p. 13.

lo<sup>303</sup>. Todavia, como já vimos no capítulo anterior nas reflexões feitas a partir de *Migalhas filosóficas*<sup>304</sup>, na interioridade se encontra a abertura ao divino, ou seja, ao abrir-se para a relação consigo mesmo, o eu se vê diante de Deus, ou, no vocabulário de Anti-Climacus em *Doença para a morte*, vê-se frente ao “poder que o estabeleceu”<sup>305</sup>. E, quando isto se dá, tem lugar o desespero mais profundo, que é aquele que o eu sente quando tem a consciência de não estar em relação com o poder que o criou – é o desespero que anseia por esta relação<sup>306</sup>. Portanto, Anti-Climacus concluirá que somente um cristão verdadeiro poderia se ver livre do desespero, pois só ele conseguiria estabelecer esta relação plenamente<sup>307</sup>; podemos comparar esta afirmação com o que diz Lóri sobre a possibilidade de um ser humano tornar-se realmente um ser humano: “Nunca atingiríamos em nós o ser humano. E quem atingia era com justiça santificado” (129). Tornar-se um ser humano, para Lóri, e tornar-se cristão, para Kierkegaard, parecem ser movimentos muito próximos<sup>308</sup>. Veremos no desenrolar deste capítulo como Lóri se movimentará, dentro de sua aprendizagem, na direção do que ela considera ser humano.

Sigamos aqui, por ora, com Anti-Climacus. Ele considera que, sendo o desespero mais profundo aquele que diz respeito à relação com o eterno, é, portanto, algo que se dá no *instante*, pois só no *instante* pode o eterno tocar o temporal<sup>309</sup>. Vemos, desta forma, que o *instante* aqui aparece na mesma acepção que já tínhamos extraído de *Migalhas filosóficas*. Se é no *instante* que pode se dar a relação entre o humano e o divino – portanto, entre o eterno e

---

<sup>303</sup> Idem, p. 15.

<sup>304</sup> Ver seções 2.2 e 2.3 acima.

<sup>305</sup> KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death – A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Trad. Edna e Howard Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 14: “...the power that established it”.

<sup>306</sup> Idem.

<sup>307</sup> Idem, p. 22.

<sup>308</sup> Ver seção 4.1 abaixo.

<sup>309</sup> KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death – A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Trad. Edna e Howard Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, pp. 16-17.

o temporal –, é também no *instante* que se pode sofrer pela falta desta relação. Se o encontro se estabelece, ultrapassando o desespero, tem lugar a síntese entre finito e infinito que configura o humano<sup>310</sup>. O ser humano, portanto, portador desta síntese, se a realiza, toca a felicidade eterna<sup>311</sup>, como diria Johannes Climacus; se não a realiza, sofre o desespero de estar longe do poder que o criou, como nos mostra Anti-Climacus. Lóri, desta forma, pode ser vista como portadora do desespero, na consciência de sua condição de perdida, e como alguém que aspira a ultrapassar o desespero, quando se dirige ao Deus como aquele que a pode retirar desta situação. Em sua busca de si, depara-se com o Deus; podemos lembrar aqui uma passagem já analisada, em que aspira ao descanso na palma transparente da mão de Deus, e cotejá-la com duas passagens de Anti-Climacus, já aludidas acima:

... faz de conta que estava deitada na palma transparente da mão de Deus, não Lóri mas o seu nome secreto que ela por enquanto não podia usufruir (...) (14).

...se colocando em relação consigo mesmo e desejando ser si mesmo, o si-mesmo descansa transparentemente no poder que o estabeleceu<sup>312</sup>.

A fé é isto: que o si-mesmo, sendo si mesmo e desejando ser si mesmo, descansa transparentemente em Deus<sup>313</sup>.

---

<sup>310</sup> Idem, p. 13.

<sup>311</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichman e Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 13. Nesta página, Johannes Climacus define o objeto de sua investigação: como construir uma felicidade eterna a partir de um fato histórico, e é a partir desta questão que desenvolverá o conceito de *instante* ao longo de todo o livro.

<sup>312</sup> KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death – A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Trad. Edna e Howard Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 14: “... in relating itself to itself and willing to be itself, the self rests transparently in the power that established it”.

<sup>313</sup> Idem, p. 82: “Faith is: that the self in being itself and in willing to be itself rests transparently in God.”

Sendo si mesma, ou seja, tendo encontrado seu nome secreto, Lóri poderia descansar em Deus. Ser si mesmo é, para Anti-Climacus, algo que se torna possível na relação propiciada pelo *instante*, e, como já vimos, no instante a liberdade é exigida: a tarefa do eu é “tornar-se si mesmo em liberdade”<sup>314</sup>, pois o *instante* exige a decisão. E esta decisão não é fácil, pois, como nos disse Lóri ao entrar no mar em ritual, realiza-se um perigo – ou uma coragem –, pois há o risco de perder-se: é preciso arriscar-se a perder a si mesmo para ganhar a si mesmo, transformar-se para tornar-se o que se é<sup>315</sup>; este movimento se dá a entender quando temos em mente que, ao se colocar na relação com Deus, está-se, de fato, colocando-se em relação com o absoluto desconhecido, não sendo, portanto, possível saber quais serão as conseqüências desta relação. Penetrar o desconhecido é o perigo maior e quem se arrisca, transforma-se.

Quando o si-mesmo se entrega, está no movimento da fé, pois é preciso confiar para cair no desconhecido, e o movimento da fé é o movimento do amor: “um crente, ao fim de tudo, é um amante”<sup>316</sup>. É em amor que Lóri se encontra agora diante do Deus, dizendo: “faze com que eu sinta que amar é não morrer, que a entrega de si mesmo não significa a morte e sim a vida” (113). Além disso, é através do amor que experimentará a “conexão entre esse mistério do mundo e o nosso” (113), naquilo que chamará de “estado de graça”. Vejamos como se dará esta experiência.

### **3.3. O estado de graça**

A entrada de Lóri no estado de graça se dá a partir de um fato trivial do dia-a-dia – como, aliás, acontece com tantas personagens de Clarice que, a partir de algo simples do

---

<sup>314</sup> Idem, p. 35: “becoming itself in freedom”.

<sup>315</sup> Idem, pp. 65-67.

<sup>316</sup> Idem, p. 103: “... a believer, after all, is a lover”.

cotidiano, têm profundas experiências que poderíamos chamar de estéticas, filosóficas, existenciais ou religiosas, de acordo com seu contexto próprio<sup>317</sup>. Lóri vê uma maçã sobre a mesa, se põe a contemplá-la, toma-a nas mãos, dá-lhe uma mordida (132). A mordida, então, parece ser a senha que a coloca em uma vivência inteiramente nova, ou seja, é por um ato de incorporação que tem início o que ela chamará de *estado de graça*. Vejamos:

E, oh Deus, como se fosse a maçã proibida do paraíso, mas que ela agora já conhecesse o bem, e não só o mal como antes. Ao contrário de Eva, ao morder a maçã entrava no paraíso. Só deu uma mordida e depositou a maçã na mesa. Porque alguma coisa desconhecida estava suavemente acontecendo. Era o começo – de um estado de graça (131).

A partir desse momento, Lóri sente uma espécie de “bem-aventurança física que a nada se comparava” (132), tem a experiência direta da “dádiva indubitável de existir materialmente” (132). Não era, porém, algo semelhante à inspiração do artista, pois o estado de graça não servia para nada, não produzia nada (131), pelo menos não diretamente. Era uma felicidade que se confundia com prazer e lucidez. E não era o que “devia ser o estado de graça dos santos” (132): era a vivência comum de uma pessoa comum (132), que de repente tinha a chance de entrar em relação direta com o que a cercava:

No estado de graça, via-se a profunda beleza, antes inatingível, de outra pessoa. Tudo, aliás, ganhava uma espécie de nimbo que não era imaginário: vinha do esplendor da irradiação quase matemática das coisas e das pessoas. Passava-se a sentir que tudo o que existe – pessoa

---

<sup>317</sup> Como já foi dito na seção 1.5, Olga de Sá chamou de *epifania* aos momentos deste tipo. Ver também DINIS, Nilson Fernandes. “Na busca da percepção perdida: Caminhos Merleau-Pontyanos em Clarice Lispector”, in: *Revista Letras*, n° 59, Curitiba, Ed. UFPR, jan-jun/2003, pp. 47-59 e ALMEIDA, Maria Inês. “Clarice e a estrela”, in: *Tempo Brasileiro*, V. 104 – Especial “Clarice Lispector”, Rio de Janeiro, jan-mar/1991, pp. 43-48.

ou coisa – respirava e exalava uma espécie de finíssimo resplendor de energia. Esta energia é a maior verdade do mundo e é impalpável (132).

Era também uma experiência indizível e incomunicável (132), mas Lóri não se furta a tentar comunicá-la. E, por fim, a saída deste estado foi tão leve quanto tinha sido a entrada nele (133). Depois de ter saído, não adiantava desejar voltar, pois a graça só vinha espontaneamente (133).

Lóri reflete, então, sobre o que tinha vivenciado. Considera que “o Deus sabia o que fazia: Lóri achava certo o estado de graça não nos ser dado freqüentemente” (133). Pois se o fosse, correr-se-ia o risco de não mais voltar para a experiência comum, perdendo a possibilidade do amor e da compaixão pela humanidade (133). Receber a graça com freqüência levaria Lóri a se habituar à felicidade – “sim, porque em estado de graça se era muito feliz” (133) –, o que “seria um perigo social. Ficaríamos mais egoístas, porque as pessoas felizes o eram, menos sensíveis à dor humana, não sentiríamos a necessidade de procurar ajudar os que precisavam – tudo por termos na graça a compreensão e o resumo da vida” (133). A vivência da graça é também entendida por Lóri como algo que

parecia redimir a condição humana, embora ao mesmo tempo ficassem acentuados os limites desta condição. E exatamente porque depois da graça a condição humana se revelava na sua pobreza implorante, aprendia-se a amar mais, a esperar mais. Passava-se a ter uma espécie de confiança no sofrimento e em seus caminhos tantas vezes intoleráveis (134).

Portanto, depois do rompimento dos limites da condição humana, o que se tem é um retorno a estes limites, com maiores possibilidades de amor, compaixão, paciência. Tais

reflexões nos levam ao contexto cristão da experiência de Lóri, também facilmente apreendido através do vocabulário usado em sua descrição. A maçã que provoca o estado de graça é o símbolo cristão inequívoco da entrada na condição humana, que é a condição da contingência e do limite. Desta forma, o paraíso perdido/desconhecido passa a ser, para Lóri, o paraíso de alguma maneira alcançado pela graça. O uso mesmo do vocábulo *graça* para configurar o que foi vivido sugere aceitação do referencial cristão. As reflexões sobre a graça como dom do Deus, assim como as referências ao amor, à compaixão, à felicidade proveniente da graça, são também imagens cristãs que perfazem o todo da experiência de Lóri e possibilitam a suspeita da existência de uma conexão entre ela e o cristianismo.

Nesta experiência, surge novamente o tema do silêncio, pelo caráter de incomunicabilidade do que foi vivido. Silêncio dos dias vividos por Clarice em Berna<sup>318</sup>, silêncio sobre o qual também reflete Lóri<sup>319</sup> no início do romance. Silêncio da experiência mística que acompanha toda a tradição cristã e provavelmente todas as tradições em que a experiência religiosa individual é valorizada. Silêncio que levou Paulo Margutti a aproximar a obra de Clarice do pensamento de Wittgenstein. E é também a ponte que já serviu de aproximação entre Wittgenstein e Kierkegaard. O paradoxo, conceito central de todo o pensamento kierkegaardiano, é talvez um outro nome para o silêncio, como vimos na seção 2.4, enquanto aponta para a falência da razão e, com ela, da linguagem. Todavia, Kierkegaard, como sugere Guiomar de Grammont<sup>320</sup>, não desiste da linguagem; escreve abundantemente, tratando de, ao menos, delimitar as bordas do indizível. Se o paradoxo não pode ser penetrado pela razão, pode ainda ser mostrado, ilustrado, descrito, mesmo que isso cause escândalo. É

---

<sup>318</sup> Ver nota 55 no Capítulo 2 acima.

<sup>319</sup> Ver seção 2.4 acima.

<sup>320</sup> GRAMMONT, Guiomar de. *Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard*. Petrópolis: Catedral das Letras, 2003, p. 139.

isso o que faz, por exemplo, Johannes de Silentio, pseudônimo de Kierkegaard em *Temor e tremor*, ao tentar compreender Abraão. É o que faz também Lóri no *Livro dos prazeres*, ao descrever sua experiência incomunicável, ou a própria Clarice ao publicar as mesmas linhas em forma de crônica<sup>321</sup>. Vejamos de perto o que se revela através do esforço de comunicação de Lóri.

A experiência da graça por Lóri é um importante momento epifânico no conjunto do romance; é um momento em que a vivência do eterno – ou daquilo que escapa à temporalidade – invade o cotidiano de forma inequívoca. Postulo aqui que esta experiência pode ser entendida como algo muito próximo do *instante* kierkegaardiano, o que nos leva, outra vez, ao universo deste autor, dentro do qual explorarei quatro temas que se entrelaçam formando um todo: o estado de graça vivido por Lóri é o de uma pessoa comum, sendo, portanto, acessível a todos; a graça é dada por Deus no *instante*, é uma condição a que não se tem acesso por si mesmo; a aceitação da graça é um movimento da liberdade; o que se obtém após a graça é o mundo, mas agora um mundo amado.

A idéia de que a graça é algo acessível a todos e se dá na vida comum, sem a necessidade de práticas mediadoras, é explícita na vivência de Lóri, tal como foi relatada acima. A partir do que era um fato trivial do dia-a-dia – a mordida na maçã –, inicia-se sua experiência. A maçã se torna aqui um símbolo duplo, ou antes um símbolo capaz de revelar um duplo movimento, como uma porta, que permite a passagem para dentro ou para fora. Se a maçã do Gênesis é o que leva à queda, a maçã de Lóri a leva ao paraíso. E mais, a maçã se encontra naturalmente colocada na fruteira; é simples objeto do mundo. É no mundo, portanto, que se dá a graça de Lóri.

---

<sup>321</sup> Ver seção 1.4 acima.

Tal idéia é também, de algum modo, tratada por Kierkegaard em *Temor e tremor* e em *Migalhas filosóficas*. Em *Temor e tremor*, temos, na descrição feita por Johannes de Silentio do “cavaleiro da fé”, um exemplo do que tento aqui demarcar: o “cavaleiro da fé” é uma pessoa comum, que não revela sua condição de portador da fé nem por sua aparência, nem por seus hábitos; pode ser o merceeiro da esquina que depois do trabalho dá um passeio a pé e volta para casa, feliz por simplesmente jantar com sua mulher<sup>322</sup>. A fé, que seria reveladora de seu modo de se relacionar com Deus e com o mundo, é algo que se passa secretamente em sua interioridade. Por outro lado, em *Migalhas filosóficas*, através do pseudônimo Johannes Climacus, há uma reflexão sobre a relação dos discípulos para com aquele que veio à terra se dizendo ser o deus, o mestre. Climacus considera que não há diferença entre o discípulo de primeira mão, ou seja, aquele que esteve diante do mestre e aquele que viveu – ou vive – muito tempo depois<sup>323</sup>. O relato do discípulo de primeira mão sobre a vinda do mestre é a experiência que o discípulo pósteros tem à sua disposição. Mas, tanto diante da experiência de estar diante do mestre quanto daquela de receber o relato do contemporâneo, o discípulo só será realmente o discípulo se receber diretamente do mestre a *condição*, a possibilidade de vislumbrar a verdade<sup>324</sup>. Tal condição é, em uma de suas faces, a graça<sup>325</sup>. Qualquer indivíduo, então, pode entrar em relação direta com o mestre e a realização desta possibilidade independe de sua posição no mundo; basta ser humano e ter estado diante do mestre, ou ter ouvido falar dele. É preciso, também, estar no mundo, pois é no tempo que se

---

<sup>322</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Fear and trembling*. Trad. Howard Hong e Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, pp. 38-40.

<sup>323</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichman e Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 143. Climacus fala, ironicamente, sobre alguém que viveu, por exemplo, 1843 anos depois da vinda do deus; podemos agora dizer 2008 anos depois, ou, para Lóri, 1969 anos depois.

<sup>324</sup> Idem, pp. 97-100.

<sup>325</sup> Ver ROOS, Jonas. “Sobre a relação entre juízo e graça em *Migalhas filosóficas*”, in: *Revista Filosofia – Unisinos*, v. 6, n° 3 – Especial sobre Kierkegaard, set-dez/2005, pp. 330-336.

dá essa experiência<sup>326</sup>. É importante ressaltar que a relação aqui enfatizada por Climacus entre a condição e a verdade é também vivenciada por Lóri quando diz que a graça é um estado em que, “sem esforço, sabe-se” (132), um estado em que o conhecimento é alcançado sem o intercurso direto da razão.

Passo agora à questão da graça como dom, que já foi tocada no parágrafo acima. Lóri vive a graça como um dom do Deus e sabe que não pode chegar a ela por seus próprios meios. Assim também, em *Migalhas filosóficas*, a condição para a verdade só pode ser dada diretamente pelo mestre, que é o deus que se fez homem. Johannes Climacus está interessado em apresentar, ainda que por hipótese, uma forma de acesso à verdade que seja uma alternativa àquela oferecida por Sócrates<sup>327</sup>. No modelo socrático, o aprendiz não faz mais do que trazer à luz – partejar –, com a ajuda do mestre, a verdade que já existia em si mesmo, ainda que esquecida. Climacus considera que este é o ponto mais alto a que pode chegar um relacionamento humano que vise o aprendizado e a busca da verdade<sup>328</sup>. Entretanto, não desiste de seu esboço do modelo alternativo – se no contexto dos limites humanos não é possível ultrapassar o socrático, é então preciso pensar numa intervenção do divino. Assim, para que a verdade do mestre não seja socrática, é necessário que seja revelada apenas pela condição dada diretamente pelo mestre ao discípulo. E, em consequência, a condição, que até

---

<sup>326</sup> Vejamos comentário de Jonas Roos: “Climacus mantém a tensão, o histórico tem de ser acentuado, não é jamais superado, suprimido na eternidade. O ser humano continua a viver na dimensão da historicidade, da qual não tem porquê [sic] fugir, uma vez que o eterno está agora no tempo, e só no tempo é que pode ser encontrado” (grifo meu). ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard – o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006, p. 50.

<sup>327</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichman e Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 27-32.

<sup>328</sup> Na aprendizagem de Lóri, penso que o papel de Ulisses é o do partejador; seguindo Climacus, Ulisses realizaria com Lóri, então, a mais alta relação possível no universo humano – a relação socrática –, mas não é possível a ele conduzi-la na aprendizagem: ele, de fato, nem conhece o caminho percorrido por ela.

aqui identifiquei com a graça, mas que também é a fé – pois é a fé e não a razão que terá acesso à verdade –, “não é um ato da vontade”<sup>329</sup>.

Contudo, esta é apenas uma das faces da condição, tal como trabalhada por Johannes Climacus. Para a surpresa do leitor de *Migalhas filosóficas*, algumas páginas depois de ter dito que a fé, entendida como a condição, não é produto da vontade, afirma que “a fé é um ato da liberdade, uma expressão da vontade”<sup>330</sup>. Tal contradição, a princípio, parece insolúvel, mas pode revelar-se compreensível se entendermos a graça como marca da condição a que só temos pleno acesso se a ela acedermos em liberdade. Graça e liberdade seriam então duas faces do mesmo símbolo que em seu todo seria a condição da verdade, assim como da felicidade. O deus oferece a condição, mas é preciso, no *instante*, aceder a ela através da decisão<sup>331</sup>.

Na descrição que Lóri faz de sua experiência é possível pensar que o próprio ato de denominar o que foi vivido como *estado de graça* é já um sinal da liberdade. Lóri viveu algo que denominou *graça*; o que viveu não tinha nome, era uma pura experiência de prazer corporal e felicidade de estar no mundo. Mas ela o denomina *graça* e o faz em liberdade.

O que está em jogo aqui é o difícil problema da liberdade em face da fé. Se há Deus, o que resta de liberdade ao homem? A resposta que Alceu Amoroso Lima dá a Clarice, em entrevista a ela concedida, a respeito desta questão, pode nos ajudar: “A grandeza do homem está precisamente em ser o único animal que tem o dom de negar a Deus. E, portanto, o mérito de o reconhecer livremente. E o adorar”<sup>332</sup>. Desta forma, mesmo colocado diante da

---

<sup>329</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichman e Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 92.

<sup>330</sup> Idem, p. 121.

<sup>331</sup> Ver seção 2.2 acima.

<sup>332</sup> LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 260; a entrevista foi publicada por Clarice em três crônicas no Jornal do Brasil, nos dias 8, 15 e 22 de fevereiro de 1969.

graça, cabe ao homem um movimento dentro da liberdade para que a graça de fato se realize. Não é possível provocar o estado de graça, mas também não é possível fruí-lo sem consentir em seu movimento.

Tratemos agora do último dos quatro temas que delineamos acima: o que se ganha, através da experiência da fé e da graça, é o mundo, e não, como se tornou lugar-comum nas críticas ao cristianismo, um outro mundo ao qual só teríamos acesso em um além da morte. O que Lóri vivenciou no estado de graça “era como se o anjo da vida viesse anunciar-lhe o mundo” (132). O mundo que Lóri ganhava – outra vez – era agora um mundo aberto ao amor. Sente que não poderia viver permanentemente na graça porque assim se desligaria do mundo e da compaixão pelo sofrimento humano (133).

Se a experiência de Lóri pode ser compreendida como um transitório rompimento dos limites humanos, na medida em que é “uma pequena abertura para o mundo que era uma espécie de paraíso” (134), é um rompimento que, ao ter fim, devolve aquele que o viveu ao mundo ordinário, porém com mais possibilidades de amar, esperar e ter compaixão, pois “exatamente porque depois da graça a condição humana se revelava na sua pobreza implorante, aprendia-se a amar mais, a esperar mais” (134). É uma vivência de rompimento de limites que faz aumentar a consciência desses limites.

Do mesmo modo, Abraão, na interpretação de Johannes de Silentio em *Temor e tremor*, através do movimento da fé, obtém Isaac de volta. Ao aceitar a ordem divina de renunciar ao que mais ama no mundo, obtém de volta este amor<sup>333</sup>. Este é um tema central no pensamento de Kierkegaard que será explorado no conceito de *repetição*, ao qual o autor

---

<sup>333</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Fear and trembling*. Trad. Howard Hong e Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, pp.35-36.

dedica o livro de mesmo nome<sup>334</sup>. Nesta pequena obra, o pseudônimo Constantin Constantius se pergunta sobre a repetição: há repetição? Se há, o que a define? A partir da correspondência com um jovem envolvido em dificuldades amorosas, Constantin chega à compreensão da repetição como algo que se refere à esfera do religioso. O caso de Jó é citado como exemplo: Jó perde tudo o que tem, mas recebe tudo em dobro, e isso é a repetição<sup>335</sup>. Desta forma, *repetição* e *instante*, em Kierkegaard, são conceitos que devem ser entendidos de forma entrelaçada, como propõe Marcio Gimenes<sup>336</sup>. O *instante* é o momento em que a eternidade toca o temporal; a *repetição* é o que advém após o irromper do *instante*: “a repetição consiste numa espécie de aprofundamento do sentido cristão de instante, apontando para um porvir ou futuro”<sup>337</sup>. Podemos pensar que, pela *repetição*, o que foi ganho através do *instante* pode perdurar.

Pela fé, portanto, ganha-se o mundo outra vez. A fé, sendo o movimento absurdo que se revela pela aceitação de um sentido que está fora do alcance humano, permite que o que está dentro dos limites humanos seja vivido de forma plena. Se a fé é a paixão que se relaciona com o paradoxo, é também paradoxal<sup>338</sup>. Traz em seu movimento, ao mesmo tempo, uma renúncia e um desejo – aceita-se perder o mundo ainda desejado e, ao aceitar-se a perda, pode-se tê-lo de volta, do mesmo modo como, conforme a seção anterior, ganha-se a si mesmo ao se arriscar a se perder, pois a fé é a entrega de si à vontade de Deus com a

---

<sup>334</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Repetition*. Trad. Edna e Howard Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.

<sup>335</sup> Idem, p. 212.

<sup>336</sup> PAULA, Marcio Gimenes de. “A repetição e o instante em Kierkegaard: um entrelaçamento de conceitos”, in *Artefilosofia*, nº 4, Ouro Preto, janeiro/2008, pp. 63-74. O autor também se refere à repetição em *Temor e Tremor*, como fiz acima: “Na obra *Temor e Tremor*, também é possível notar a presença do conceito de repetição. O personagem Abraão, ao oferecer seu filho em holocausto, perde e recupera com novo sentido tudo o que tivera” (p. 66).

<sup>337</sup> Idem, p. 66.

<sup>338</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichman e Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 91.

confiança em seu amor<sup>339</sup>. Sobre isso nos fala Johannes de Silentio: “... pois o movimento da fé deve ser continuamente efetuado em virtude do absurdo, mas, por favor perceba, de modo a que não se perca o finito, mas que este seja ganho inteiro e intacto”<sup>340</sup>. Podemos então perceber que, para Kierkegaard, como bem aponta Jonas Roos<sup>341</sup>, a fé efetua um movimento circular que retorna ao ponto de onde partiu: aceita-se perder o mundo finito, mas ao final do movimento é este mesmo mundo que é obtido de volta. O mundo obtido de volta, entretanto, é possuído de modo novo, através da instauração de uma nova relação entre o homem e o mundo, “porque aquele que possui o mundo inteiro como se não o possuísse tem o mundo todo – de outra forma é possuído pelo mundo”<sup>342</sup>.

Voltemos a Lóri. Ainda que a palavra *fé* não apareça nenhuma vez no relato do estado de graça vivido por ela, penso que não é descabido considerar que esteve, ao longo da experiência da graça, movendo-se na fé<sup>343</sup>, pois acreditou que o que vivia era a graça e que esta era um dom do Deus. Após a experiência, estava pronta. Estava aberta ao amor, que era amor a Ulisses, a si mesma, ao Deus, ao mundo. Arriscando-se a perder o que mais desejava – Ulisses –, à medida que, respeitando a necessidade interna que se impunha a ela, aceitava permanecer sozinha em sua aprendizagem, terminará por ganhá-lo. Em pleno estado de graça, vive o risco de perder o mundo, pois permanecer na graça seria perder a “linguagem em comum” (133) que a unia à humanidade; todavia, mesmo desejando permanecer na graça,

---

<sup>339</sup> Ver ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard – o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006, p. 87.

<sup>340</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Fear and trembling*. Trad. Howard Hong e Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 37: “... for the movement of faith must continually be made by virtue of the absurd, but yet in such a way, please note, that the one does not lose the finite but gains it whole and intact”. Ver também ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard – o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006, pp. 78-83.

<sup>341</sup> ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard – o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006, p. 83.

<sup>342</sup> KIERKEGAARD, *Três discursos edificantes de 1843*, citado por ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard – o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006, p. 82.

<sup>343</sup> Entendendo aqui a fé no sentido kierkegaardiano acima explicitado.

aceita voltar. Caída então outra vez na condição humana, pode vivê-la de outro modo: está renascida. Renascida, está pronta para o encontro com Ulisses.

### **3.4. O corpo sacralizado**

A idéia de sacralização do corpo e do encontro amoroso aparece pela primeira vez à página 27, quando Lóri pensa que o fato de ser uma mulher e Ulisses ser um homem é um milagre extraordinário. Reaparece à página 68, quando, sentada à beira da piscina com Ulisses, Lóri o deseja como antes “desejara colar o peito e os membros no Deus”<sup>344</sup>. O desejo de unir-se ao homem e o desejo de unir-se ao Deus são faces de um mesmo movimento: Lóri quer unir-se, quer sentir-se em comunhão, quer escapar ao medo de se entregar que leva à dor da solidão e que a paralisa fechada em si.

É, no entanto, apenas nas páginas finais do romance que se dá o encontro amoroso de Lóri e Ulisses, realizando a promessa expressa por ele: “Comigo você falará sua alma toda, mesmo em silêncio. Eu falarei um dia minha alma toda, e nós não nos esgotaremos porque a alma é infinita. E além disso temos dois corpos que nos será um prazer alegre, mudo, profundo” (90). Ulisses havia dito estas palavras na mesma tarde em que prometera a Lóri que, a partir daquele dia, não teria “mais nenhuma mulher na cama” (96), colocando-se inteiramente à espera dela, ou do momento em que os dois estariam prontos para a realização plena do amor.

Pois bem, logo após as páginas que relatam a experiência do estado de graça considerado acima<sup>345</sup>, Lóri e Ulisses se encontram e ele, após escutá-la discorrer sobre seus últimos dias, repletos de episódios de abertura ao mundo, considera que ela está pronta e

---

<sup>344</sup> Ver seção 2.5 acima.

<sup>345</sup> Seção 3.3.

deseja que se entreguem um ao outro na cama, em sua casa, onde esperará por ela com rosas no quarto; ela deverá ir até lá quando quiser, sem precisar avisar (136).

Depois de alguns dias em que usufrui da liberdade de talvez não procurá-lo (136-138), chega então a noite em que Lóri decidirá ir até Ulisses. Acorda de repente na madrugada e vai beber um copo de água no terraço (139). O ar estava denso, ia chover e Lóri permanece de pé sentindo o perfume intenso de jasmim. Então, “através da embriaguez do jasmim, por um instante uma revelação lhe veio, sob a forma de um sentimento – e no instante seguinte ela esquecera o que soube através da revelação. Era como se o pacto com o Deus fosse este: ver e esquecer, para não ser fulminada pelo intolerável saber” (139-140). Lóri, envolta pela presença poderosa das coisas simples do mundo, sente a presença do Deus em pequenos instantes de revelação. Instante eterno que a toca de maneira inefável. Logo depois, há a repetição da experiência vivida em outra madrugada no terraço, quando, depois, escreve para Ulisses as reflexões sobre o silêncio<sup>346</sup>, com a diferença de dizer “*nossos* sentimentos e pensamentos” (140), onde antes tinha se referido aos “seus pensamentos” (34)<sup>347</sup>. Lóri agora se sente uma entre os outros:

Ali em pé na semi-escuridão do terraço, de repente mais suave, veio-lhe outra revelação que durou pois era o resultado intuitivo de coisas que ela pensara antes racionalmente. O que lhe veio foi a levemente assustadora certeza de que os nossos sentimentos e pensamentos são tão sobrenaturais como uma história passada depois da morte. E ela não compreendeu o que queria dizer com isso. Ela o deixou ficar, ao pensamento, porque sabia que ele encobria outro,

---

<sup>346</sup> Ver seção 2.4 acima.

<sup>347</sup> Vejamos o trecho inteiro: “Na madrugada fresca foi ao terraço e refletindo um pouco chegou à assustadora certeza de que seus pensamentos eram tão sobrenaturais como uma história passada depois da morte. Ela simplesmente sentira, de súbito, que pensar não lhe era natural. Depois chegara à conclusão de que ela não tinha um dia-a-dia mas sim uma vida-a-vida. E aquela vida que era sua nas madrugadas era sobrenatural com suas inúmeras luas banhando-a de um prateado líquido tão terrível” (34-35).

mais profundo e mais compreensível. Simplesmente, com o copo de água na mão, descobria que pensar não lhe era natural. Depois refletiu um pouco, com a cabeça inclinada para um lado, que não tinha um dia-a-dia. Era uma vida-a-vida. E que a vida era sobrenatural (140).

Persiste então na experiência, sentindo a vida de forma intensa, como que “comendo delicadamente viva o que era muito seu” (140). Em seguida, Lóri sente o desejo da presença do eterno em sua vida comum: “A fome de viver, meu Deus. Até que ponto ela ia na miséria da necessidade: trocava uma eternidade de depois da morte pela eternidade enquanto estava viva” (140).

Permanece descobrindo (141) e sente algo que é como “uma luz dentro dela, (...) [uma] alegria, alegria mansa” (141). Sente então a grande dor do mundo, mas agora misturada à alegria, e isto era novo (141). E então finalmente chove, e “ela e a chuva estavam ocupadas em fluir com violência” (141):

Que simplicidade.

Nunca imaginara que uma vez o mundo e ela chegassem a esse ponto de trigo maduro. A chuva e Lóri estavam tão juntas como a água da chuva estava ligada à chuva. E ela, Lóri, não estava agradecendo nada. (...) Assim como a chuva não era grata por não ser dura como uma pedra: ela era a chuva<sup>348</sup>. Talvez fosse isso, porém exatamente isso: viva. E apesar de apenas viva era de uma alegria mansa, de cavalo que come na mão da gente. Lóri estava mansamente feliz.

E de súbito, mas sem sobressalto, sentiu a vontade extrema de dar essa noite tão secreta a alguém. E esse alguém é Ulisses (142).

---

<sup>348</sup> Ver reflexão sobre a imagem da água na seção 3.1 acima.

É, portanto, no contexto de uma experiência que toca o sagrado, que Lóri se decide a ver Ulisses. Em contraposição à outra madrugada em que, após experiência semelhante, reflete sobre o silêncio<sup>349</sup>, sendo marcada pela dor da incomunicabilidade da experiência, e, desejando dar a Ulisses o que vivera, escreve sobre o silêncio, desta vez, diante do mesmo desejo, decide dar-se a ele como forma de lhe dar a noite secreta que vivera. É, portanto, seu próprio corpo o caminho da transmissão do intransmissível. Desta forma, podemos entender o encontro que fecha o romance como sacro, ou, antes, os corpos que farão o encontro como sacralizados. Vejamos como se dará este encontro.

Diante de Lóri Ulisses se ajoelha, em uma “atitude de inesperada devoção e também pedindo clemência para não se ferirem nesse primeiro encontro” (144). Lóri se sente bem diante do gesto de Ulisses e segura sua cabeça com as duas mãos; Ulisses está diante da mulher como diante da mãe (144). “Nunca um ser humano tinha estado mais perto de outro ser humano” (144), e nesta proximidade Lóri se abre sem medo; abre as mãos e o coração e não havia perigo (144). Alguns instantes depois, estava também ajoelhada diante de Ulisses e então finalmente se beijaram e se amaram mais de uma vez (146-147). Depois, serenados, de mãos dadas na cama, Lóri mais uma vez se volta para a interioridade:

Nunca me sei como agora, sentia Lóri. Era um saber sem piedade nem alegria nem acusação, era uma constatação intraduzível em sentimentos separados uns dos outros e por isso mesmo sem nomes. Era um saber tão vasto e tranqüilo que ‘eu não sou eu’, sentia ela. E era também o mínimo, pois tratava-se, ao mesmo tempo, de um macrocosmo e de um microcosmo. Eu me sei assim como a larva se transmuta em crisálida: esta é minha vida entre vegetal e animal. Ela

---

<sup>349</sup> Ver seção 2.4 acima.

era tão completa como o Deus: só que este tinha uma ignorância sábia e perfeita que O guiava e ao Universo. Saber-se a si mesma era sobrenatural. Mas o Deus era natural (147).

A passagem acima, se por um lado pode levar a uma imagem de Deus como colada à natureza, pode também conter a idéia de que o Deus é natural por estar inteiro em sua natureza; o Deus é absoluto em sua completude, nada pode lhe ser exterior ou transcendente. O humano, ao contrário, portador de condição limitada, pode exceder-se a si mesmo, quando se lança na direção da exterioridade sagrada. Assim, saber-se a si mesma era sobrenatural para Lóri porque a colocava do tamanho do Deus, completa como o Deus.

Mais à frente, uma frase de Ulisses corrobora a noção aqui apresentada de sacralidade do corpo: “no fundo andei toda a minha vida em busca da embriaguez da santidade. Nunca havia pensado que o que eu iria atingir era a santidade do corpo” (148). Ao que se segue um silêncio em que Lóri devaneia para depois dizer a ele: “Você tinha me dito que quando me perguntassem meu nome eu não dissesse Lóri, mas ‘Eu’. Pois só agora eu me chamo ‘Eu’. E digo: eu está apaixonada pelo teu eu. Então nós é. Ulisses, nós é original” (148). Lóri, desta forma, realiza o que, no início do romance, havia sido prometido como a realização da aprendizagem<sup>350</sup>: chega a poder dizer *eu* a partir da interioridade mais profunda, que contém tudo o que ela é, e entrega ao outro esta realização. Mais à frente ela dirá a Ulisses: “Não encontro ainda uma resposta quando me pergunto: quem sou eu? Mas acho que agora sei: profundamente sou aquela que tem a própria vida e também a tua vida. Eu bebi a nossa vida” (154).

Algum tempo depois, com Ulisses dormindo ao seu lado, Lóri “pensou por um instante se a morte interferiria no pesado prazer de estar viva. E a resposta foi que nem a idéia

---

<sup>350</sup> Ver seção 2.1 acima.

de morte conseguia perturbar o indelimitado campo escuro onde tudo palpitava grosso, pesado, feliz. A morte perdera a glória” (148-149). Lóri, pelo prazer alcançado, não se deixava mais sucumbir nem atrair pela força da morte. Continua pensando em sua vida passada e se vê em liberdade, agora que já não procura uma forma ou modo para si mesma (149). Nem mesmo a morte da perfeição do que vivia naquela noite a assustava; sabia que o que vivia era precário e frágil, mas dali em diante pelo menos teria a memória do que vivera e a certeza de que amaria sempre (149). O amor tinha sido assegurado de forma indelével, tinha a presença do eterno.

Quase adormecendo, dirige-se ao Deus: “‘Deus’, pensou ela, ‘então era isso o que parecias me prometer’” (150). O amor que vivia com Ulisses era, deste modo, dádiva divina. Em estado de “sonho-vislumbre” (150), Lóri sonha com a “fruta do mundo” (150); fruta que come e que, ao ser comida, permanece íntegra, como ela e Ulisses permaneceram íntegros depois de terem se dado um ao outro: “A fruta estava inteira, sim, embora dentro da boca sentisse como coisa viva a comida da terra. Era terra santa porque era a única em que um ser humano podia ao amar dizer: eu sou tua e tu és meu, e nós é um” (150). A experiência de Lóri, que é, a um só tempo, amorosa e sagrada, é uma experiência de incorporação do mundo<sup>351</sup>.

Chegamos então às últimas linhas do romance, onde duas visões da divindade surgem claramente: de um lado, Ulisses traz em si a marca do professor de filosofia de repente tomado pelo silêncio diante do mistério. Tenta definir o amor: “Amar será dar de presente um ao outro a própria solidão?” (155) e se vê outra vez tomado pela “dor de existir” (155). Lóri o

---

<sup>351</sup> Neste ponto, podemos pensar em G. H. – que come a massa bruta da barata semimorta – e em todo o significado da comunhão cristã.

questiona sobre o que pensa a respeito do Deus e o romance termina abruptamente com seu silêncio:

– Eu penso, interrompeu o homem e sua voz estava lenta e abafada porque ele estava sofrendo de vida e de amor, eu penso o seguinte: (155).

Após os dois pontos, o espaço em branco. Clarice finaliza na impossibilidade da palavra. Todavia, quero aqui finalizar a descrição do romance com Lóri, que foi quem viveu a aprendizagem dos prazeres. Percebendo que Ulisses sofria, dirige-se a ele para tentar sanar a dor e logo depois faz a pergunta que gera a frase final do romance:

– Meu amor, você não acredita no Deus porque nós erramos ao divinizá-lo. Nós O humanizamos porque não O entendemos, então não deu certo. Tenho certeza de que Ele não é humano. Mas embora não sendo humano, no entanto, Ele às vezes nos diviniza. Você pensa que – (155).

Lóri, portanto, ousa dizer algo sobre o Deus, diz aquilo que é capaz de dizer, a tradução da imagem que a preenche e que se formou ao longo do todo o percurso de descoberta de si e do outro. Lóri, entregue a Ulisses, possui uma imagem de Deus presente e forte e que a protege da dor; é esta imagem que ela tenta oferecer a Ulisses como alívio para seu próprio sofrimento.

Neste ponto, a retomada do diálogo com Kierkegaard pode ter início pela repetição de alguns temas já tratados. Darei ênfase a três aspectos: o fato de Lóri partir de seu eu mais

profundo para o encontro com Ulisses; a imagem do Deus para Lóri; a idéia de que o amor é uma dádiva do Deus.

Quando Lóri diz: “Pois só agora eu me chamo ‘eu’” (148), está realizando o que foi prometido/desejado desde o início do romance: o encontro de seu nome secreto que seria capaz de descansar “na palma transparente da mão de Deus” (14). É a partir desse nome que ela se dirige a Ulisses e diz: “eu está apaixonada pelo teu eu” (148); é, portanto, a partir de seu nome secreto que a entrega amorosa a Ulisses se faz possível. Na seção 2.2, explorei esta temática no contexto de uma discussão sobre a liberdade. Com a ajuda de Kierkegaard, a busca de si foi entendida como um caminho que leva ao encontro de Deus. Na interioridade mais profunda o eu se vê diante do absolutamente outro que guarda em si o mistério. Pois bem, Lóri agora é capaz de dizer que seu nome é *eu*; atingiu seu nome secreto e este talvez seja o verdadeiro fruto da aprendizagem, que gera todos os outros – o prazer, o encontro amoroso, o amor simples lançado ao mundo. E isso porque, se o *eu* foi atingido, o Deus também o foi. Esta idéia se evidencia pela lógica interna que pretendo ter encontrado entre os fios temáticos que costuram o romance, mas também pelo próprio contexto da madrugada em que Lóri decide ir ao encontro de Ulisses, como foi dito acima. Vejamos um trecho de Johannes Climacus em seu P.S. às *Migalhas filosóficas*:

Apenas momentaneamente pode um indivíduo particular, existindo, ser uma unidade de infinito e finito que transcende a existência. Este instante é o momento da paixão. (...) Na paixão, o sujeito existente é infinitizado na eternidade da imaginação e, deste modo, é também mais definitivamente ele mesmo<sup>352</sup>.

---

<sup>352</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments*. Trad. Howard Hong e Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 197: “Only momentarily can a particular individual, existing, be in a unity of the infinite and the finite that transcends existing. This instant is the moment

Nesta passagem encontramos a reiteração da idéia de que, para o indivíduo humano, a abertura ao eterno no *instante* é o que lhe possibilita ser si mesmo. E o *instante* é o momento da paixão. A paixão aqui deve ser entendida no sentido já oferecido por Climacus em *Migalhas filosóficas*: a paixão orienta o indivíduo para o ponto de extrema tensão em que deve abrir-se para aquilo que não é, ou seja, para a alteridade – nesse sentido, o paradoxo é a paixão do pensamento, o ponto máximo a que o pensamento pode chegar com seus próprios recursos para então abrir-se ao que não é<sup>353</sup>; nesse tensionamento há o salto para a fé que se apresenta então como a paixão feliz<sup>354</sup>. No *instante*, síntese de finito e infinito, eterno e temporal, o indivíduo é levado, em paixão, a sua máxima verdade paradoxal: é quando se descobre mais ele mesmo e, ao mesmo tempo, está aberto à alteridade absoluta do eterno; deste modo, Lóri pode dizer *eu* a partir de sua interioridade (148) ao mesmo tempo em que sente que “eu não sou eu” (147).

Neste ponto, encontramos também uma ponte para o segundo tema que gostaria de explorar aqui: a imagem do Deus para Lóri, que é, precisamente, a de um Deus não humano capaz de divinizar o humano. Nos momentos de contato instantâneo com o eterno, o humano toca o divino, formando com ele uma unidade – nas palavras de Lóri, é divinizado; nas de Climacus, é infinitizado; para ambos, isso se dá na fugacidade do *instante*. Sobre isso Climacus diz que, se um homem pudesse sair de si mesmo, possuiria a verdade de forma

---

of passion. (...) In passion, the existing subject is infinitized in the eternity of imagination and yet is also most definitely himself.”

<sup>353</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichman e Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 61-62.

<sup>354</sup> Idem, p. 91.

definitiva<sup>355</sup>, do mesmo modo como Lóri tinha dito que o Deus fazia bem em não propiciar o estado de graça com frequência, pois deste modo sair-se-ia da condição humana<sup>356</sup>.

Na imagem de Lóri há também a menção ao erro de tentar compreender o Deus, já trabalhada na seção 2.3 acima. Ao Deus pode-se chegar através do não-entendimento, ou, nas palavras de Climacus, através da fé que é uma forma de não-entendimento.

Quanto ao último tema a ser aqui considerado, sobre a realidade do amor como dádiva, devo recorrer a *As obras do amor*<sup>357</sup>, obra que propiciará elementos que farão com que as idéias aqui desenvolvidas a partir do romance de Clarice Lispector encontrem uma forma de acabamento. Neste livro, Kierkegaard busca o entendimento do mandamento do amor em pequenos textos que se reúnem formando um todo; assim, o “tu debes amar o próximo como a ti mesmo” é entendido em cada discurso com a ênfase colocada em um de seus termos. Considerarei aqui três deles: “A vida oculta do amor e sua cognoscibilidade pelos frutos”<sup>358</sup>, “Tu debes amar o ‘próximo’”<sup>359</sup> e “‘Tu’ debes amar o próximo”<sup>360</sup>. Os dois últimos enfatizam, respectivamente, que é o *próximo* aquele que devemos amar e que devemos, como seres humanos, nos colocar na posição de ser o *tu* a quem o mandamento se dirige. Quatro aspectos serão aqui considerados: que Deus é a fonte do amor – ou, como quer Lóri, que o amor é dádiva do Deus; que o amor a Deus leva ao amor ao próximo; que, ao amar o próximo, não abandonamos o amor natural, ou amor de predileção, mas o transformamos; que o próximo deve ser descoberto no barulho da temporalidade.

---

<sup>355</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments*. Trad. Howard Hong e Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 197.

<sup>356</sup> Ver seção 3.3 acima.

<sup>357</sup> KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor – Algumas considerações cristãs em forma de discurso*. Trad. Alvaro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Petrópolis: Vozes, 2005.

<sup>358</sup> Idem, pp. 19-31.

<sup>359</sup> Idem, pp. 63-81.

<sup>360</sup> Idem, pp. 82-113.

Relembremos aqui o que nos diz Lóri quase adormecendo ao lado de Ulisses, depois de terem se entregado um ao outro: “‘Deus’, pensou ela, ‘então era isso o que parecias me prometer’” (150). O amor em sua realização concreta – que envolve o corpo e o sexo – é sentido por Lóri como realização da promessa do Deus. Vejamos, de acordo com os aspectos levantados acima, como isso pode ser entendido em uma comparação com a obra kierkegaardiana. No discurso “Tu deves amar o ‘próximo’”, Kierkegaard distingue o amor natural, ou amor de predileção, do amor ao próximo; o amor natural é entendido como aquele que contém em si o egoístico, pois, ao amar o outro, ama-se, na verdade, a si mesmo, na medida em que o objeto eleito é tido como parte de si mesmo<sup>361</sup>. O amor ao próximo, ao contrário, só se realiza a partir do amor de Deus, pois o próximo é qualquer pessoa, isto é, todas as pessoas são o próximo e, para realizar esse amor, é preciso ter compreendido a igualdade que une todos os homens – e essa igualdade só faz sentido quando nos colocamos em relação a Deus<sup>362</sup>. Vejamos:

... o mandamento do amor cristão manda amar a Deus mais do que todas as coisas, e então amar ao próximo. No amor erótico e na amizade, a determinação intermediária é a predileção; no amor ao próximo, Deus é a determinação intermediária, ama a Deus acima de todas as coisas, e então tu amas também ao teu próximo, e no próximo ama todos os homens; só ao amar a Deus acima de todas as coisas pode-se, no outro, amar ao próximo. O outro homem, eis o próximo, ele é o outro homem no sentido de que o outro homem é qualquer outro homem<sup>363</sup>.

---

<sup>361</sup> Idem, pp. 72-73.

<sup>362</sup> Idem, pp. 78-79.

<sup>363</sup> Idem, p. 78.

O amor ao próximo, portanto, tem sua fonte no amor a Deus: é só amando a Deus que o amor ao próximo se torna possível. Mais do que isso, porém, nos diz Kierkegaard, em “A vida oculta do amor e sua cognoscibilidade pelos frutos”. Deus é, ele mesmo, fonte do todo amor, ou seja, só podemos chegar a amar a Deus – e amar a Deus é o primeiro movimento do amor em nós – se entramos em contato com a fonte oculta do amor<sup>364</sup>. O lago insondável é a fonte da água que enche o pequeno lago do amor humano. Deus, mais uma vez, aparece como o mistério absoluto ao qual não temos acesso direto; o amor de Deus só pode revelar-se no amor humano, que, entretanto, tem sua fonte no amor divino; e o amor humano só pode revelar-se por seus frutos, as obras do amor<sup>365</sup>. O problema que se apresenta agora é o de saber como conciliar o amor de Lóri a Ulisses, um amor de predileção, com as idéias de Kierkegaard a respeito do amor ao próximo. Ao longo da exposição e reflexão a partir das idéias e experiências de Lóri, podemos perceber que o amor a Ulisses está presente desde as primeiras linhas do romance; deste modo, amar Ulisses não faz parte dos objetivos da aprendizagem. O que Lóri aprenderá diz respeito a conseguir viver esse amor com prazer e liberdade; o que ela de fato realiza é um movimento muito maior em que se abre ao mundo em amor, sendo que nesse movimento se insere a conquista do amor ao Deus, amor que ultrapassa a raiva e o silêncio. Depois de tudo isso, está pronta para viver o amor a Ulisses. Ora, esse amor está lá desde o início; o que faz com que, ao final, ele possa ser realizado? Penso que podemos supor que o amor a Ulisses transforma-se, aproximando-se do que Kierkegaard chama de amor ao próximo. Como vimos antes, o movimento da fé leva à (re)conquista do mundo finito, ou seja, não é preciso abandonar a temporalidade para tocar o eterno. Ou, não é preciso abandonar o amor natural para realizar o amor ao próximo,

---

<sup>364</sup> Idem, p. 24; ver seção 3.1 acima.

<sup>365</sup> Idem, pp. 24-25.

necessariamente portador da marca de Deus. Logo ao início de “‘Tu’ debes amar o próximo”, Kierkegaard nos diz:

Vai então e faz assim, manda embora a diferença e a sua igualdade, para que possas amar o próximo. Manda embora a diferença da predileção, para que possas amar o próximo. Tu não debes por isso deixar de amar teu amado, longe disso. Pois então também a palavra “o próximo” seria o maior dos enganos que jamais se inventou, caso tu, para amar ao próximo, deveses iniciar por deixar de amar aqueles a quem tu tens uma predileção<sup>366</sup>.

O amor ao próximo, deste modo, não implica no abandono do amor de predileção. O que se dá é que, ao se amar o amado, ama-se ao próximo e não mais a uma parte de si mesmo. E, amando-se o próximo em uma pessoa, amam-se todos os homens<sup>367</sup>. O amor de Lóri a Ulisses, portanto, realizado após a longa aprendizagem, é fruto de um movimento que contém em si a possibilidade do amor ao próximo, correlativo do amor a Deus, ao mundo e à vida<sup>368</sup>. Ulisses, o objeto escolhido, não é apenas isso, é também o *próximo*.

Por fim, devo enfatizar o fato de, para Kierkegaard, o próximo ser encontrado na concretude da vida. Mais à frente, em “‘Tu’ debes amar o próximo”, ele afirma que compreender o dever de amar recolhido em algum canto tranqüilo, à distância, é tarefa fácil; o desafio é compreender o que é o “bem supremo” – o amor – em meio ao movimento da vida<sup>369</sup>: “... à distância, o próximo é conhecido de todos: só Deus sabe quantos então o

---

<sup>366</sup> Idem, p. 82.

<sup>367</sup> Idem, p. 78.

<sup>368</sup> Podemos ler à página 73 do *Livro dos prazeres*: “Então isso era a felicidade. (...) O amor pela vida mortal a assassinava docemente, aos poucos”.

<sup>369</sup> KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor – Algumas considerações cristãs em forma de discurso*. Trad. Alvaro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 100-101.

conhecem na realidade, isto é, de perto”<sup>370</sup>. Todavia, na segurança da distância, “o próximo é uma ilusão”<sup>371</sup> – o próximo deve ser encontrado na concretude da vida. E, se o amor ao próximo é a realização plena daquilo que Deus espera de nós, é só em meio à vida que poderemos atingir essa realização. E, quando amamos alguém como próximo, realizamos algo de sagrado. É por isso que entendo o encontro final de Lóri e Ulisses como um ritual em que o corpo é sacralizado. E como a realização plena da aprendizagem pretendida por Lóri, não simplesmente por ter conseguido ser a mulher de Ulisses, mas por ter realizado a abertura ao amor radical, aquele que contém em si o toque do eterno.

Lóri vive, ao longo de todo o romance, uma aprendizagem que é, sobretudo, a abertura ao amor. Neste capítulo tentei mostrar os caminhos dessa aprendizagem, especialmente no que diz respeito à relação travada com o Deus. Suspendo agora a exploração direta do romance para dar lugar a uma reflexão mais conceitual no próximo capítulo, que, entretanto, se encerrará com a tentativa de elaboração de uma interpretação do todo do romance, levando em conta o percurso desta dissertação.

### **CAPÍTULO 3 – O Deus que se atinge: o encontro**

Posso agora, dando continuidade à exploração do romance, partir para a explicitação dos momentos epifânicos em que Lóri vive, de diferentes modos, a abertura ao sagrado. Iniciarei com a relação da personagem com a *água* que, após várias situações significativas, culmina na experiência do banho de mar, já aludida no capítulo anterior. Passarei então à análise da *oração* de Lóri, que aparece duas vezes no romance, com pequenas alterações. Na

---

<sup>370</sup> Idem, p. 101.

<sup>371</sup> Idem.

terceira seção, tratarei da experiência do *estado de graça*, ponto crucial no percurso da personagem, que antecede o momento em que Ulisses a considerará “pronta”. Na última seção, considerarei a cena final do romance – o encontro amoroso entre Lóri e Ulisses –, em que se dará o que chamo aqui de *sacralização do corpo*.

### **3.1. As águas de Lóri**

Lóri, em casa sem saber se sairá para encontrar Ulisses, sente-se “seca”, e na secura o amor parece impossível: “Seus olhos abertos e diamantes. Nos telhados os pardais secos. ‘Eu vos amo, pessoas’, era frase impossível” (23). Lóri, seca, pensa que até a morte seria um alívio, mas nada morre naquela tarde (23). Nada advém. “E o Deus? Não” (23). Na ausência completa, o Deus não se faz perceber, e nem mesmo a angústia (23). Lóri, seca, vive a completa ausência e com ela a impossibilidade do amor. O amor aparece como “farpa incrustada na parte mais grossa da sola do pé” (23). Farpa que doía mais ao pensar em Ulisses: “era a farpa na parte coração dos pés” (23). E então a secura é identificada ao ódio: “Era por ódio que não havia água. Nada escorria” (24). E a lembrança do Deus: “E se o Deus se liquefaz enfim em chuva?” (24). A água, então, surge, pela primeira vez, associada a uma idéia de Deus. A possibilidade da água é o que poderia romper a secura do ódio; água, amor e Deus de algum modo se relacionam e se contrapõem à secura e ao ódio.

Todavia, neste momento, Lóri nega a possibilidade do Deus e da água, quer permanecer na secura que se apresenta como uma figura da eternidade:

Quero que isto que é intolerável continue porque quero a eternidade. Quero esta espera contínua como o canto avermelhado da cigarra, pois tudo isso é a morte parada, é a Eternidade

de trilhões de anos das estrelas e da Terra, é o cio sem desejo, os cães sem ladrar. É nessa hora que o bem e o mal não existem (24).

Penso que *eternidade*, neste momento, deve ser entendida como a simples constatação da continuidade de tudo o que existe, continuidade esta que assume a figura da morte, pois o que é vivo não pode continuar sempre, e não como o vislumbre de eternidade que irrompe na continuidade através do *instante*, levando a uma nova compreensão, como aparecerá mais à frente. Lóri quer a eternidade e, por enquanto, a única forma do eterno que conhece é a da continuidade infinita, onde a vida não humana se mantém, a despeito do bem e do mal, na impossibilidade de qualquer lágrima. Este estado, porém, se romperá com a irrupção da água, dentro e fora da mulher:

A urgência é ainda imóvel mas já tem um tremor dentro. Lóri não percebe que o tremor é seu, como não percebera que aquilo que a queimava não era o fim da tarde enalorada, e sim o seu calor humano. Ela só percebe que agora alguma coisa vai mudar, que choverá ou cairá a noite. Mas não suporta a espera de uma passagem, e antes da chuva cair, o diamante dos olhos se liquefaz em duas lágrimas.

E enfim o céu se abrandando (25).

A secura não se eterniza, um novo estado de coisas irrompe, desfazendo a idéia de eternidade a que Lóri se agarrou pelo ódio. A irrupção da água, por dentro pelas lágrimas, por fora, pela chuva, entendida como uma imagem do divino, cabível pela possibilidade – entrevista pela personagem – de que o Deus se liquefizesse, configura uma imagem de Deus que brota na interioridade, assim como na exterioridade do mundo.

Uma nova imagem de Deus surge quando Lóri, no entardecer, à beira da piscina com Ulisses, isto é, novamente no seio de uma relação com a água onde balança os pés (68), tem um vislumbre do que seria “a eternidade cósmica” (69): olhando para as mesas do clube que já estava vazio, envolvida pelos últimos reflexos do Sol que quase já desaparecia, Lóri percebe que “Tudo era infinito, nada tinha começo nem fim: assim era a eternidade cósmica” (69). Foi uma visão instantânea que imediatamente se perdeu, trazendo-a de volta à percepção da multiplicidade do que existe (69). A essa vivência se segue a sensação de que “aquilo (...) fora o primeiro passo assustador para alguma coisa” (70) e de que Ulisses, apesar de talvez ter percebido que ela avançava, nada sabia do percurso por onde ela caminhava (70). E então se segue a irrupção de uma imagem da divindade:

Pois ela [Lóri] estava como na sua primeira infância e sem medo de que a angústia sobreviesse: estava em encantamento pelas cores orientais do Sol que desenhava figuras góticas nas sombras. Pois que o Deus foi nascido da natureza e por sua vez Ele interferiu nela. As últimas claridades ondulavam as águas paradas e verdes da piscina. Descobrimo o sublime no trivial, o invisível sob o tangível – ela própria toda desarmada como se tivesse naquele momento sabido que sua capacidade de descobrir os segredos da vida natural ainda estivesse intacta (70-71).

Lóri, portanto, em contato com as águas da piscina, sob as últimas luzes do dia que caía, vislumbra aquilo que chama de “realidade” e constrói uma imagem de Deus como Natureza, ou, pelo menos, como relacionado à Natureza de forma primordial: nasce dela e nela intervém. Esta é uma imagem que, ao contrário do que venho perseguindo nesta pesquisa, não se alinha com a tradição cristã, mas pode ser entendida como uma das faces do

divino que Lóri vai desvendando ao longo de seu percurso. Assim, imagens cristãs se entrecruzam com imagens não cristãs, formando um todo não sintético, isto é, uma totalidade caleidoscópica onde várias imagens fornecem pistas para que possamos vislumbrar a caminhada – ou a aprendizagem – de Lóri. É importante também considerar, nesta passagem, o contexto em que se dá a vivência. Ele se desdobra em duas dimensões igualmente pertinentes ao trabalho aqui em curso. A primeira delas diz respeito à água: é na beira da piscina, com os pés na água, que Lóri vislumbra o instante de eternidade. A segunda se refere à trivialidade do momento vivido; nas próprias palavras do narrador, Lóri descobre “o sublime no trivial, o invisível sob o tangível” (70).

Enfim, resta apontar o conteúdo mesmo do que percebe/inventa: uma visão instantânea da eternidade como unidade, que, ao ser perdida, lança de volta à multiplicidade. Podemos dizer que, instantaneamente, o eterno invadiu o temporal, rompendo a multiplicidade inerente à limitada condição humana.

Pois bem, após esta tarde na piscina, Lóri vive uma madrugada em vigília (74-77), persistindo nas sensações novas que a povoam, e planeja que, assim que amanhecer, irá à praia. Sua vivência no mar será o ponto culminante do que poderíamos chamar de *a epifania da água* no *Livro dos prazeres*. Vejamos detalhadamente tal vivência que se inicia com a descrição do encontro de Lóri com o mar:

Aí estava o mar, a mais ininteligível das existências não-humanas. E ali estava a mulher, de pé, o mais ininteligível dos seres vivos. Como o ser humano fizera um dia uma pergunta sobre si mesmo, tornara-se o mais ininteligível dos seres onde circulava sangue<sup>372</sup>. Ela e o mar.

---

<sup>372</sup> Nesta passagem podemos perceber a pertinência de se pensar que Clarice usa o vocábulo ‘mulher’ como equivalente a ‘ser humano’, como já havia sugerido na seção 2.2 acima (nota 13 do capítulo 2).

Só poderia haver um encontro de seus mistérios se um se entregasse ao outro: a entrega de dois mundos incognoscíveis feita com a confiança com que se entregariam duas compreensões (78).

O humano e o mar se afiguram então como dois mistérios que se encontram. Humano tornado mistério por ter-se feito a pergunta impossível sobre si mesmo. Lóri, entre o mistério que carrega em si e o mistério oferecido pelo mar, caminha. E, limitada pelo contorno de seu corpo, entra no ilimitado do mar (78). E entrar é a realização de uma coragem, a coragem de agir mesmo sem se conhecer (84). Quando entra, sente as águas geladas e é imediatamente atingida por uma “alegria fatal” (84).

Entra devagar, a despeito da oposição da água gelada, “como no amor em que a oposição pode ser um pedido secreto” (79). Quando se deixa cobrir pela primeira onda, sente-se “fertilizada” (79); quando bebe a água em grandes goles, preenche-se com “o mar por dentro como o líquido espesso de um homem” (80). Neste ponto vemos associação entre a experiência que vive e o erótico. O mar a preenche como um homem, entrar no mar é como um jogo amoroso. Logo veremos, a partir da compreensão do banho de mar em sua dimensão sagrada, que aqui se mostra mais uma ponte para a idéia de sacralização do corpo que será explorada na seção 3.4.

Lóri entra nas águas como se cumprisse um ritual, abrindo “as águas do mundo pelo meio” (79). O que vive não precisa ser comunicado (80). Depois de um tempo parada, sentindo as águas batendo em seu corpo (80), se põe a sair do mar: “Não está caminhando sobre as águas – ah nunca faria isso depois que há milênios já haviam andado sobre as águas – mas ninguém lhe tira isso: caminhar dentro das águas” (80). Sai pisando na areia e sabendo que “fez um perigo. Um perigo tão antigo como o ser humano” (80).

A idéia de que a entrada no mar se fez como um ritual seria suficiente para que pudéssemos relacionar esta experiência com uma vivência do sagrado e é ainda reforçada pela referência explícita ao ato de andar sobre as águas. Podemos depreender da passagem acima que a Lóri – ao humano – não é possível o milagre, ao humano é reservada sua pequena condição, mas esta ninguém lhe pode tirar. De Lóri não poderá ser tirada a possibilidade de andar entre as águas, de penetrar o ilimitado. A condição humana, em seus limites, permite de algum modo o contato com o que a ultrapassa.

Podemos avançar mais se aceitarmos a associação simbólica entre o mar e o divino, apontada pela própria Lóri, tanto pela alusão à possibilidade de que o Deus se liquefizesse quanto pela referência ao mar como o *ilimitado*. Ora, de fato, o mar não é ilimitado; este é, sim, um atributo do divino nas mais diversas tradições. Se isso for aceito, o andar entre as águas se converte em um andar no meio do Deus, com todo o seu ilimitado mistério, e então podemos entender por que Lóri tinha “realizado um perigo”, um perigo tão antigo quanto o homem. Perigo maior para o humano é perder seus limites, perder-se no seio do ilimitado que, se pode ser identificado como o terreno da loucura, pode também receber o nome de Deus.

Com esta perspectiva, podemos compreender o parágrafo que se segue imediatamente à primeira experiência de Lóri no mar, experiência que será a partir daí repetida com frequência:

Lóri passara da religião de sua infância para uma não-religião e agora passara para algo mais amplo: chegara ao ponto de acreditar num Deus tão vasto que ele era o mundo com suas galáxias: isso ela vira no dia anterior ao entrar no mar deserto sozinha. E por causa da vastidão impessoal era um Deus para o qual não se podia implorar: podia-se era agregar-se a ele e ser grande também (81).

Lóri, portanto, vai pouco a pouco construindo uma nova imagem de Deus, que culminará na vivência de um estado de graça. Este Deus impessoal, ao qual não se pode implorar, pelo menos se oferece como receptáculo, como o mar tinha se oferecido na manhã anterior. Entretanto, Lóri não deixará de dirigir-se ao Deus. O Deus/Natureza, identificado com a água ou com toda a vastidão do Universo, se ofereceu a Lóri, iniciando o caminho por onde uma relação ao transcendente poderá se fazer, ultrapassando a fixidez e o silêncio explorados no segundo capítulo; esta relação, como veremos, se desdobrará em outros movimentos, propiciando a Lóri a transformação pretendida pela aprendizagem.

Devo agora retomar o diálogo com as idéias de Kierkegaard. Mesmo não sendo ele um filósofo que se tenha dedicado a uma filosofia das imagens<sup>373</sup>, podemos encontrar em sua obra algo sobre o que está aqui em questão. Posso pensar o que foi dito até aqui em dois sentidos: por um lado, o uso da imagem da água pode ser considerado como recurso literário/poético utilizado pela romancista para chegar a certas idéias – isso permitiria desconsiderar a vivência propriamente dita da personagem e ir direto às conclusões a que chega, tentando colocá-las em diálogo com Kierkegaard, que é também um autor que faz uso de imagens literárias para elaborar idéias; por outro lado, pode-se considerar que a água tem importância conceitual no caminho percorrido por Lóri, uma vez que as imagens, como ferramentas psíquicas, despertam movimentos que de outra forma não poderiam ser despertados. Neste segundo sentido, penso que seria muito difícil encontrar na obra kierkegaardiana algo que pudesse ser aqui chamado ao diálogo; penso que Clarice Lispector

---

<sup>373</sup> Talvez neste ponto as idéias de Gaston Bachelard pudessem nos ajudar a fazer uma reflexão sobre a água como elemento do mundo e do psiquismo humano. Porém, introduzi-las aqui me levaria para muito longe do percurso deste trabalho. Isto apenas reforça a hipótese de que as idéias que surgem no romance têm importância filosófica própria e podem dialogar com vários filósofos reconhecidos como tais.

constrói em sua literatura um universo conceitual próprio, com potência suficiente para ser considerada relevante ao campo da filosofia, o que faz com que uma aproximação a qualquer filósofo não possa nunca ser completa, pois as diferenças logo se fazem perceber. Essas diferenças, entretanto, não eliminam as semelhanças entre as obras de Clarice e Kierkegaard, que sigo buscando apontar.

Deste modo, ainda que sem entrar de fato em uma filosofia da alma – que poderia abarcar o problema da imagem da água –, algo pode aqui ser dito sobre Kierkegaard, no primeiro sentido apontado acima, ou seja, podemos aproximar da obra kierkegaardiana algumas idéias que surgem ao longo das experiências de Lóri com a água; podemos também encontrar em Kierkegaard o recurso à imagem da água como meio de se chegar a uma compreensão das relações entre o humano e o divino, ou entre o amor de Deus e o amor humano. Farei, portanto, o seguinte caminho: partirei das associações de Lóri entre a segura e a falta de amor, a liquefação e o retorno do amor, para entrar nas idéias de Kierkegaard em seu “A vida oculta do amor e sua cognoscibilidade pelos frutos”<sup>374</sup>; em um segundo movimento, a partir da idéia de Lóri de que ao homem só resta agregar-se ao Deus, farei um pequeno comentário ligado ao texto kierkegaardiano *Doença para a morte*<sup>375</sup>, que voltará a ser explorado na próxima seção.

Como foi dito acima, através de uma profunda experiência – que se dá no contato com o mundo, mas também na interioridade –, Lóri chega à idéia da presença do divino dentro e fora de si, como a água que surge dentro, pelas lágrimas, e fora, pela chuva. A presença da água é sinal da possibilidade do amor. Pois bem, Kierkegaard, no discurso “A vida oculta do

---

<sup>374</sup> KIERKEGAARD, Søren. “A vida oculta do amor e sua cognoscibilidade pelos frutos”. In *As obras do amor – Algumas considerações cristãs em forma de discurso*. Trad. Alvaro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 19-31.

<sup>375</sup> KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death – A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Trad. Edna e Howard Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.

amor e sua cognoscibilidade pelos frutos”, de seu *As obras do amor*, livro assinado por ele mesmo, também se utiliza de uma imagem semelhante para dizer algo sobre as relações entre o amor do Deus e o amor humano. Ali, este último tem sua fonte no primeiro, como um lago tem a fonte de suas águas em um manancial secreto<sup>376</sup>:

A vida oculta do amor está no mais íntimo, insondável, e aí então numa conexão insondável com toda a existência. Assim como o lago tranqüilo mergulha profundamente no manancial oculto, que nenhum olhar jamais viu, assim também se funda o amor de um homem, ainda mais profundamente, no amor de Deus. Se no fundo não houvesse um manancial, se Deus não fosse amor, então não existiria o pequeno lago, e absolutamente nenhum amor de um ser humano. Assim como o lago tranqüilo se funda obscuramente no manancial profundo, assim também se funda o amor humano misteriosamente no amor de Deus. Como o lago tranqüilo te convida a contemplá-lo, mas com seu reflexo da obscuridade te proíbe de escrutá-lo, assim também a origem misteriosa do amor no amor de Deus te proíbe de sondar o seu fundo; quando achas que o vês, é um reflexo que aí te engana, como se ele fosse o fundo, como se fosse o fundo aquilo que apenas oculta o fundo mais profundo<sup>377</sup>.

O amor humano, então, está intrinsecamente ligado ao amor divino, como um lago está ligado ao manancial oculto que, se não pode ser visto, tem sua existência inferida pela presença da água no lago. Para além desta aproximação, que poderíamos classificar como de *estilo*, pois diz respeito ao uso de imagens para a expressão do pensamento, podemos pensar

---

<sup>376</sup> Devo a lembrança desta relação entre o amor e uma imagem da água, em Kierkegaard, ao artigo “Entre o espelho e o fundo do lago”, de Daniel Nascimento (NASCIMENTO, Daniel Arruda. “Entre o espelho e o fundo do lago”. In REDYSON, Deyve; ALMEIDA, Jorge Miranda de; PAULA, Marcio Gimenes de. (Organizadores). *Søren Kierkegaard no Brasil – Festschrift em homenagem a Álvaro Valls*. João Pessoa: Idéia, 2007, pp. 303-317).

<sup>377</sup> KIERKEGAARD, Søren. “A vida oculta do amor e sua cognoscibilidade pelos frutos”. In *As obras do amor – Algumas considerações cristãs em forma de discurso*. Trad. Alvaro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 24.

na proximidade entre as idéias aí surgidas e aquelas de Lóri. Como o mar é o *ilimitado* em que ela penetra com seu limitado corpo, do mesmo modo Kierkegaard considera que a fonte oculta do amor é infinita, se move no eterno<sup>378</sup>. Neste ponto, abandona sua metáfora da água, pois “o lago tranqüilo pode secar se a fonte algum dia parar; a vida do amor, pelo contrário, tem uma fonte eterna”<sup>379</sup>. Lóri, por outro lado, permanece com seu pensamento atrelado às imagens da água; porém seu mar é ilimitado. O mar, para Lóri, ganha um atributo que não se funda mais em sua realidade física, e sim na imaginação/pensamento que o considera. Podemos pensar que Lóri vê o mar como ilimitado por pressentir nele o reflexo do eterno que nunca se manifesta visivelmente. Podemos pensar, com Kierkegaard, que o mar é como um reflexo do manancial oculto que, a Lóri, se afigura como portador de um atributo deste último.

Esta fonte oculta está “no mais íntimo do homem”<sup>380</sup>, o que nos traz de volta à idéia do insondável inserido na própria interioridade humana. Neste contexto, também para Lóri a água vence a secura no mundo e em si mesma, como chuva e lágrima; do mesmo modo, ao entrar no mar e beber de suas águas em grandes goles, Lóri forja um movimento que é também de fora e de dentro. A incognoscibilidade está inserida na interioridade – se, para Lóri, o mar e o humano são dois mistérios que se encontram, com Kierkegaard podemos prosseguir com esta idéia e dizer que o mistério de dentro do humano é o mesmo mistério do *ilimitado*: é o Deus incognoscível que gera a fonte do amor no insondável da interioridade humana.

Sigo agora com a imagem do divino que Lóri elabora logo depois de seu banho de mar: um Deus a quem não podemos implorar, mas apenas agregar-nos a ele. Kierkegaard, em

---

<sup>378</sup> Idem.

<sup>379</sup> Idem.

<sup>380</sup> Idem, p. 23.

*Doença para a morte*<sup>381</sup>, escrito pelo pseudônimo Anti-Climacus, um cristão perfeito que se contrapõe a Johannes Climacus – o autor irônico que tenta compreender o cristianismo sem ser cristão –, explora a temática do sofrimento humano por estar longe do divino. Não me estenderei nesta questão, pois será o tema específico da próxima seção; entretanto, não poderia deixar de fazer aqui uma menção a ela, por relacionar-se com a idéia de Lóri: o humano, ao voltar-se para si mesmo procurando ser quem é, encontra na interioridade o insondável, a abertura ao divino e, se chega a ser si mesmo, isso se dá no descanso em Deus<sup>382</sup>. Deus, assim, é aquilo a que nos aproximamos na busca de nós mesmos; é o que nos transcende e nos realiza, em um mesmo movimento; ao descansar em Deus, realizo o que sou. Aqui, podemos repetir as palavras de Lóri sobre o que o humano pode diante do Deus vasto e impessoal: “podia-se era agregar-se a ele e ser grande também” (81).

Continuarei agora a travessia do romance, explorando os momentos em que Lóri se dirige diretamente ao Deus, através da *oração* – neste contexto retomarei a reflexão sobre as idéias de Anti-Climacus em *Doença para a morte*.

### **3.2. As orações**

Lóri às vezes contava a Ulisses sobre suas viagens ao estrangeiro. Não eram exatamente relatos de aventuras ou de acontecimentos, mas antes de suas impressões sobre o que vivia, ou, melhor ainda, relatos do que se passava com ela em viagem. Foi no meio de uma dessas narrativas sobre Paris que contou “por alto que um dia, ao escurecer, começara numa esquina a chorar de manso. Não havia ninguém por perto, e então ela começara a falar

---

<sup>381</sup> KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death – A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Trad. Edna e Howard Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983. Este livro foi traduzido no Brasil com o título de *O desespero humano*, na coleção “Os pensadores”.

<sup>382</sup> Idem, p. 30.

sozinha: ‘O Deus que me ajude nessas trevas geladas que são as minhas’” (45). Nesta fala de Lóri a si mesma, sentindo-se perdida (45-46) em Paris, nos deparamos pela primeira vez com uma forma de oração, ou seja, a expressão de um pedido explícito dirigido ao Deus. Pede *ajuda* em suas *trevas geladas* – não explicita o caráter da ajuda que espera, mas podemos entrever seu sentido. Um pouco à frente no texto, lemos que “Paris, de súbito, aquela terra estranha, dera-lhe a dor mais insólita – a de sua perdição real. Estar perdida não era a verdade corriqueira mas era a irrealidade que lhe vinha dar a noção de sua condição verdadeira. E a de todos” (45-46). A dor insólita que revela a condição verdadeira é a da perdição, é a dor de sentir-se perdida, como no relato que faz, mais à frente, de quando realmente esteve perdida em Paris depois de visitar uma costureira (46-47). A ajuda pretendida, portanto, é a de um alívio à dor extrema. A forma do alívio, todavia, não é anunciada pelo pedido – que o Deus a ajude, é só o que Lóri pretende; mas que a ajude no alívio da dor que é simplesmente a dor diante da condição que é de todos. A condição humana, por si mesma, é fonte de dor, pois é a condição de estar perdido. O caráter cristão desta descrição da condição humana é facilmente perceptível: o homem, caído, se vê como nada diante de Deus, possibilidade única de alívio.

Em outro ponto do texto, depois de um longo diálogo, Ulisses, que não era religioso, pergunta a Lóri se ela sabe rezar, ao que ela responde, surpresa com a pergunta, que não sabe se sabe (53-54). Percebemos então que Lóri, apesar de várias referências já feitas ao Deus, parece nunca ter de fato pensado sobre o tema. Depois, sozinha em sua casa, aproxima-se do momento de tentar rezar. “Ela sabia que ia tentar rezar e assustava-se. Como se o que fosse pedir a si mesma e ao Deus precisasse de muito cuidado: porque o que pedisse, nisso seria atendida” (55). A oração é temida pelo poder que pode ter, mas Lóri enfrenta o temor e se pergunta sobre o que pedir (55). Sem conseguir se responder, sente que teria que pedir às cegas, mas ao menos entendendo o que pedia e sem pretender pedir “a grande resposta”, pois

isto seria como pedir o impossível (55). Seria preciso pedir com humildade, a humildade de quem se encontra na pequena condição humana e se dirige à vastidão do divino (56), como já vimos na seção 2.3. Por outro lado, sentia-se como “um enorme ser humano” e então tinha dúvidas sobre se não deveria pedir grande, à sua altura, sem medo (56); esta grandeza a que Lóri se refere não se esclarece no texto, mas talvez a possamos entender como um prenúncio da possibilidade da relação absoluta para com o divino, relação esta que, se entendida a partir da chave do paradoxo, proposta por Kierkegaard, coloca o humano diante de sua dupla natureza, síntese do temporal e do eterno, como veremos mais à frente.

De qualquer modo, Lóri sente que ainda não é a hora de pedir “mais vida”, pelo perigo que este pedido conteria (56). Vejamos sua oração, finalmente realizada, estando ela de joelhos:

... alivia minha alma, faze com que eu sinta que Tua mão está dada à minha, faze com que eu sinta que a morte não existe porque na verdade já estamos na eternidade, faze com que eu sinta que amar é não morrer, que a entrega de si mesmo não significa a morte, faze com que eu sinta uma alegria modesta e diária, faze com que eu não Te indague demais, porque a resposta seria tão misteriosa quanto a pergunta, faze com que me lembre de que também não há explicação porque um filho quer o beijo de sua mãe e no entanto ele quer e no entanto o beijo é perfeito, faze com que eu receba o mundo sem receio, pois para esse mundo incompreensível eu fui criada e eu mesma também incompreensível, então é que há uma conexão entre esse mistério do mundo e o nosso, mas essa conexão não é clara para nós enquanto quisermos entendê-la, abençoa-me para que eu viva com alegria o pão que eu como, o sono que durmo, faze com que eu tenha caridade por mim mesma pois senão não poderei

sentir que Deus me amou, faz com que eu perca o pudor de desejar que na hora de minha morte haja uma mão humana amada para apertar a minha, amém<sup>383</sup> (56).

Pois bem, muitos são os desejos contidos nesta oração emocionada e vacilante. O primeiro deles, imediatamente ligado à dor de sentir-se perdida, descrita algumas páginas antes da oração, é o desejo de sentir a mão de Deus dada à sua; Lóri quer alívio à solidão e ao vazio no qual se sente perdida. Pede também para sentir que a morte não existe, por já estarmos na eternidade e, ainda, para perder o medo de se entregar em amor, para não sentir mais que amar é morrer. Quer ainda uma alegria simples no dia-a-dia, sem se perder em perguntas sem resposta, sem medo diante do mundo. Quer aceitar o mistério do mundo que se liga a seu próprio mistério e deseja não pretender entender com clareza a natureza desta ligação. Que tenha caridade por si e, finalmente, que não se envergonhe de desejar uma mão humana amada junto à sua na hora da morte.

Podemos entender estes pedidos em cinco direções: o desejo de companhia, o desejo de receber o mundo sem medo e em alegria, a aceitação do mistério, o desejo de eternidade na vida, o desejo de perder o medo do amor. Podemos ainda perceber a conexão entre o outro humano e o Deus: Lóri deseja a mão de Deus junto à sua, mas também uma mão humana. Deste modo, como podemos confirmar algumas linhas após a oração, o caminho de Lóri se faz pela busca de si que deverá culminar no encontro do outro<sup>384</sup> (56-57), do outro que é a outra pessoa humana, mas é também a alteridade absoluta do divino. De qualquer modo, fica

---

<sup>383</sup> Como já foi dito na nota 73 do Capítulo 1, esta prece foi publicada como crônica – “Prece por um padre”, in LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, pp. 24-25; a crônica se inicia com a explicação de que a tinha escrito para atender o pedido de um certo padre – Padre X – para que ela rezasse por ele, que “tem medo de morrer e tem vergonha de ter medo”. A oração será também repetida por Lóri em outro ponto do romance, como veremos adiante.

<sup>384</sup> Ver seção 2.1 acima.

claro que Lóri está em busca de uma ligação que é, ao mesmo tempo, ligação a si, ao outro, ao mundo, ao Deus; e que esta busca se faz em temor.

Esta oração será repetida nas páginas 112-113, em um contexto um pouco diferente. Se, quando fez a prece pela primeira vez, Lóri tateava em direção à possibilidade de se dirigir ao Deus, quando a repete está em meio a uma espécie de diálogo com o Deus, ou, pelo menos, de um monólogo dirigido a Ele, em que amor (108) e raiva<sup>385</sup> se alternam (109) e em que se esforça por assegurar as conquistas já feitas no sentido da descoberta do prazer no contato com o mundo (110-111). É neste contexto, então, que Lóri repete a oração considerada acima, depois de, ao sentir a brutalidade da ira que a consumia por dentro, desejar destruir a si mesma – pois sua piedade não permitiria que destruísse o outro (112) – e, em seguida, desejar pedir algo:

Não queria pedir ao Deus que a aplacasse, amava tanto ao Deus que tinha medo de tocar Nele com seu pedido, pedido que queimava, sua própria prece era perigosa de tão ardente, e poderia destruir nela a última imagem de Deus, que ainda queria salvar em si.

No entanto, só a Ele podia pedir que pusesse a mão sobre ela e arriscar-se a queimar a Dele (112).

Em toda esta passagem, podemos perceber a luta de Lóri contra o Deus, ou contra uma imagem de Deus. Entretanto, termina por se dirigir a Ele novamente. A oração que agora se repete à página 113 traz algumas pequenas diferenças em relação àquela da página 56. É mais curta, tendo sido retirados dela dois pedidos: “faze com que me lembre de que também não há explicação porque um filho quer o beijo de sua mãe e no entanto ele quer e no entanto o beijo

---

<sup>385</sup> Raiva que já foi aqui considerada – ver seção 2.5 acima.

é perfeito” e “faze com que eu perca o pudor de desejar que na hora de minha morte haja uma mão humana amada para apertar a minha, amém”; a retirada destes trechos pode mostrar o contexto menos pessoal da segunda prece, o que se confirma pela substituição do ‘eu’ por ‘nós’ em “eu fui criada e eu mesma também incompreensível”. Um único e importante acréscimo foi feito: a “faze com que eu sinta que amar é não morrer, que a entrega de si mesmo não significa a morte”, foi acrescentado “e sim a vida”. A possibilidade de fruir a vida através do amor é agora presente; entregar-se já pode ser pensado como um ato que favorece a vida e não como uma ameaça.

Podemos aqui repetir<sup>386</sup> o esclarecimento que Lóri dá ao fato de se referir a Deus como ‘o Deus’: explica a Ulisses que usa o artigo porque “Deus é um substantivo. (...) Ele é substantivo como substância. Não existe um único adjetivo para o Deus” (130). É então a este Deus substantivo, sem adjetivos, ou seja, do qual não podemos dizer absolutamente nada, que Lóri dirige suas orações. Se não poderá explicá-lo, poderá, entretanto, atingir o amor, ou atingi-lo através do amor, como veremos à frente<sup>387</sup>.

Retomemos então o diálogo com Søren Kierkegaard. Neste ponto, enfatizarei a noção de que a condição de estar perdido só pode ser, para o ser humano, aliviada pela procura do divino. Nas páginas em que se dirige ao Deus, Lóri deixa clara esta relação, além de apontar qual será a caminho da aprendizagem/transformação pela qual começa a passar: abre-se ao Deus com amor; mais à frente veremos como o amor ao Deus se movimentará em amor ao mundo, ao outro e a si mesma. Já vimos na seção 2.3 acima como, diante da vastidão do mundo e do Deus, Lóri se entendeu como pequenez e entreviu a possibilidade de tocar a vastidão, possibilidade esta que encontramos em Kierkegaard através do conceito de *instante*,

---

<sup>386</sup> Ver início do capítulo 2 acima.

<sup>387</sup> Ver seções 3.3 e 3.4 à frente.

ao qual voltarei no próximo capítulo; neste ponto, entretanto, olharei para o problema a partir de outro ponto de vista, com o foco no sofrimento daquele que está longe do Deus e na possibilidade de alívio a este sofrimento através da busca do divino; para isso, retornarei ao livro *Doença para a morte*.

Nesta obra, Anti-Climacus define o desespero como algo inerente à condição humana<sup>388</sup> e que diz respeito a uma não-relação do si-mesmo<sup>389</sup> consigo mesmo<sup>390</sup>; fala do desespero de querer ser si mesmo e daquele de não querer ser si mesmo<sup>391</sup> e ainda do fato de que a consciência do desespero é o primeiro passo necessário para quem pretende ultrapassá-lo<sup>392</sup>. Todavia, como já vimos no capítulo anterior nas reflexões feitas a partir de *Migalhas filosóficas*<sup>393</sup>, na interioridade se encontra a abertura ao divino, ou seja, ao abrir-se para a relação consigo mesmo, o eu se vê diante de Deus, ou, no vocabulário de Anti-Climacus em *Doença para a morte*, vê-se frente ao “poder que o estabeleceu”<sup>394</sup>. E, quando isto se dá, tem lugar o desespero mais profundo, que é aquele que o eu sente quando tem a consciência de não estar em relação com o poder que o criou – é o desespero que anseia por esta relação<sup>395</sup>. Portanto, Anti-Climacus concluirá que somente um cristão verdadeiro poderia se ver livre do desespero, pois só ele conseguiria estabelecer esta relação plenamente<sup>396</sup>; podemos comparar

---

<sup>388</sup> KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death – A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Trad. Edna e Howard Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 25.

<sup>389</sup> A tradução para o inglês usa o vocábulo *self* para o que estou aqui chamando de si-mesmo; trata-se de tradução difícil, pois não temos em português uma palavra que contenha em si todo o sentido de *self*, que parece refletir bem o tom do original dinamarquês. Optei por manter a expressão si-mesmo, apesar do estranhamento causado em algumas expressões, para evitar o uso do inglês *self*.

<sup>390</sup> KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death – A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Trad. Edna e Howard Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 15.

<sup>391</sup> Idem, p. 13.

<sup>392</sup> Idem, p. 15.

<sup>393</sup> Ver seções 2.2 e 2.3 acima.

<sup>394</sup> KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death – A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Trad. Edna e Howard Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 14: “...the power that established it”.

<sup>395</sup> Idem.

<sup>396</sup> Idem, p. 22.

esta afirmação com o que diz Lóri sobre a possibilidade de um ser humano tornar-se realmente um ser humano: “Nunca atingiríamos em nós o ser humano. E quem atingia era com justiça santificado” (129). Tornar-se um ser humano, para Lóri, e tornar-se cristão, para Kierkegaard, parecem ser movimentos muito próximos<sup>397</sup>. Veremos no desenrolar deste capítulo como Lóri se movimentará, dentro de sua aprendizagem, na direção do que ela considera ser humano.

Sigamos aqui, por ora, com Anti-Climacus. Ele considera que, sendo o desespero mais profundo aquele que diz respeito à relação com o eterno, é, portanto, algo que se dá no *instante*, pois só no *instante* pode o eterno tocar o temporal<sup>398</sup>. Vemos, desta forma, que o *instante* aqui aparece na mesma acepção que já tínhamos extraído de *Migalhas filosóficas*. Se é no *instante* que pode se dar a relação entre o humano e o divino – portanto, entre o eterno e o temporal –, é também no *instante* que se pode sofrer pela falta desta relação. Se o encontro se estabelece, ultrapassando o desespero, tem lugar a síntese entre finito e infinito que configura o humano<sup>399</sup>. O ser humano, portanto, portador desta síntese, se a realiza, toca a felicidade eterna<sup>400</sup>, como diria Johannes Climacus; se não a realiza, sofre o desespero de estar longe do poder que o criou, como nos mostra Anti-Climacus. Lóri, desta forma, pode ser vista como portadora do desespero, na consciência de sua condição de perda, e como alguém que aspira a ultrapassar o desespero, quando se dirige ao Deus como aquele que a pode retirar desta situação. Em sua busca de si, depara-se com o Deus; podemos lembrar aqui

---

<sup>397</sup> Ver seção 4.1 abaixo.

<sup>398</sup> KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death – A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Trad. Edna e Howard Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, pp. 16-17.

<sup>399</sup> Idem, p. 13.

<sup>400</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichman e Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 13. Nesta página, Johannes Climacus define o objeto de sua investigação: como construir uma felicidade eterna a partir de um fato histórico, e é a partir desta questão que desenvolverá o conceito de *instante* ao longo de todo o livro.

uma passagem já analisada, em que aspira ao descanso na palma transparente da mão de Deus, e cotejá-la com duas passagens de Anti-Climacus, já aludidas acima:

... faz de conta que estava deitada na palma transparente da mão de Deus, não Lóri mas o seu nome secreto que ela por enquanto não podia usufruir (...) (14).

...se colocando em relação consigo mesmo e desejando ser si mesmo, o si-mesmo descansa transparentemente no poder que o estabeleceu<sup>401</sup>.

A fé é isto: que o si-mesmo, sendo si mesmo e desejando ser si mesmo, descansa transparentemente em Deus<sup>402</sup>.

Sendo si mesma, ou seja, tendo encontrado seu nome secreto, Lóri poderia descansar em Deus. Ser si mesmo é, para Anti-Climacus, algo que se torna possível na relação propiciada pelo *instante*, e, como já vimos, no instante a liberdade é exigida: a tarefa do eu é “tornar-se si mesmo em liberdade”<sup>403</sup>, pois o *instante* exige a decisão. E esta decisão não é fácil, pois, como nos disse Lóri ao entrar no mar em ritual, realiza-se um perigo – ou uma coragem –, pois há o risco de perder-se: é preciso arriscar-se a perder a si mesmo para ganhar a si mesmo, transformar-se para tornar-se o que se é<sup>404</sup>; este movimento se dá a entender quando temos em mente que, ao se colocar na relação com Deus, está-se, de fato, colocando-se em relação com o absoluto desconhecido, não sendo, portanto, possível saber quais serão

---

<sup>401</sup> KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death – A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Trad. Edna e Howard Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 14: “... in relating itself to itself and willing to be itself, the self rests transparently in the power that established it”.

<sup>402</sup> Idem, p. 82: “Faith is: that the self in being itself and in willing to be itself rests transparently in God.”

<sup>403</sup> Idem, p. 35: “becoming itself in freedom”.

<sup>404</sup> Idem, pp. 65-67.

as conseqüências desta relação. Penetrar o desconhecido é o perigo maior e quem se arrisca, transforma-se.

Quando o si-mesmo se entrega, está no movimento da fé, pois é preciso confiar para cair no desconhecido, e o movimento da fé é o movimento do amor: “um crente, ao fim de tudo, é um amante”<sup>405</sup>. É em amor que Lóri se encontra agora diante do Deus, dizendo: “faze com que eu sinta que amar é não morrer, que a entrega de si mesmo não significa a morte e sim a vida” (113). Além disso, é através do amor que experimentará a “conexão entre esse mistério do mundo e o nosso” (113), naquilo que chamará de “estado de graça”. Vejamos como se dará esta experiência.

### **3.3. O estado de graça**

A entrada de Lóri no estado de graça se dá a partir de um fato trivial do dia-a-dia – como, aliás, acontece com tantas personagens de Clarice que, a partir de algo simples do cotidiano, têm profundas experiências que poderíamos chamar de estéticas, filosóficas, existenciais ou religiosas, de acordo com seu contexto próprio<sup>406</sup>. Lóri vê uma maçã sobre a mesa, se põe a contemplá-la, toma-a nas mãos, dá-lhe uma mordida (132). A mordida, então, parece ser a senha que a coloca em uma vivência inteiramente nova, ou seja, é por um ato de incorporação que tem início o que ela chamará de *estado de graça*. Vejamos:

E, oh Deus, como se fosse a maçã proibida do paraíso, mas que ela agora já conhecesse o bem, e não só o mal como antes. Ao contrário de Eva, ao morder a maçã entrava no paraíso.

---

<sup>405</sup> Idem, p. 103: “... a believer, after all, is a lover”.

<sup>406</sup> Como já foi dito na seção 1.5, Olga de Sá chamou de *epifania* aos momentos deste tipo. Ver também DINIS, Nilson Fernandes. “Na busca da percepção perdida: Caminhos Merleau-Pontyanos em Clarice Lispector”, in: *Revista Letras*, n° 59, Curitiba, Ed. UFPR, jan-jun/2003, pp. 47-59 e ALMEIDA, Maria Inês. “Clarice e a estrela”, in: *Tempo Brasileiro*, V. 104 – Especial “Clarice Lispector”, Rio de Janeiro, jan-mar/1991, pp. 43-48.

Só deu uma mordida e depositou a maçã na mesa. Porque alguma coisa desconhecida estava suavemente acontecendo. Era o começo – de um estado de graça (131).

A partir desse momento, Lóri sente uma espécie de “bem-aventurança física que a nada se comparava” (132), tem a experiência direta da “dádiva indubitável de existir materialmente” (132). Não era, porém, algo semelhante à inspiração do artista, pois o estado de graça não servia para nada, não produzia nada (131), pelo menos não diretamente. Era uma felicidade que se confundia com prazer e lucidez. E não era o que “devia ser o estado de graça dos santos” (132): era a vivência comum de uma pessoa comum (132), que de repente tinha a chance de entrar em relação direta com o que a cercava:

No estado de graça, via-se a profunda beleza, antes inatingível, de outra pessoa. Tudo, aliás, ganhava uma espécie de nimbo que não era imaginário: vinha do esplendor da irradiação quase matemática das coisas e das pessoas. Passava-se a sentir que tudo o que existe – pessoa ou coisa – respirava e exalava uma espécie de finíssimo resplendor de energia. Esta energia é a maior verdade do mundo e é impalpável (132).

Era também uma experiência indizível e incomunicável (132), mas Lóri não se furta a tentar comunicá-la. E, por fim, a saída deste estado foi tão leve quanto tinha sido a entrada nele (133). Depois de ter saído, não adiantava desejar voltar, pois a graça só vinha espontaneamente (133).

Lóri reflete, então, sobre o que tinha vivenciado. Considera que “o Deus sabia o que fazia: Lóri achava certo o estado de graça não nos ser dado freqüentemente” (133). Pois se o fosse, correr-se-ia o risco de não mais voltar para a experiência comum, perdendo a

possibilidade do amor e da compaixão pela humanidade (133). Receber a graça com frequência levaria Lóri a se habituar à felicidade – “sim, porque em estado de graça se era muito feliz” (133) –, o que “seria um perigo social. Ficaríamos mais egoístas, porque as pessoas felizes o eram, menos sensíveis à dor humana, não sentiríamos a necessidade de procurar ajudar os que precisavam – tudo por termos na graça a compreensão e o resumo da vida” (133). A vivência da graça é também entendida por Lóri como algo que

parecia redimir a condição humana, embora ao mesmo tempo ficassem acentuados os limites desta condição. E exatamente porque depois da graça a condição humana se revelava na sua pobreza implorante, aprendia-se a amar mais, a esperar mais. Passava-se a ter uma espécie de confiança no sofrimento e em seus caminhos tantas vezes intoleráveis (134).

Portanto, depois do rompimento dos limites da condição humana, o que se tem é um retorno a estes limites, com maiores possibilidades de amor, compaixão, paciência. Tais reflexões nos levam ao contexto cristão da experiência de Lóri, também facilmente apreendido através do vocabulário usado em sua descrição. A maçã que provoca o estado de graça é o símbolo cristão inequívoco da entrada na condição humana, que é a condição da contingência e do limite. Desta forma, o paraíso perdido/desconhecido passa a ser, para Lóri, o paraíso de alguma maneira alcançado pela graça. O uso mesmo do vocábulo *graça* para configurar o que foi vivido sugere aceitação do referencial cristão. As reflexões sobre a graça como dom do Deus, assim como as referências ao amor, à compaixão, à felicidade proveniente da graça, são também imagens cristãs que perfazem o todo da experiência de Lóri e possibilitam a suspeita da existência de uma conexão entre ela e o cristianismo.

Nesta experiência, surge novamente o tema do silêncio, pelo caráter de incomunicabilidade do que foi vivido. Silêncio dos dias vividos por Clarice em Berna<sup>407</sup>, silêncio sobre o qual também reflete Lóri<sup>408</sup> no início do romance. Silêncio da experiência mística que acompanha toda a tradição cristã e provavelmente todas as tradições em que a experiência religiosa individual é valorizada. Silêncio que levou Paulo Margutti a aproximar a obra de Clarice do pensamento de Wittgenstein. E é também a ponte que já serviu de aproximação entre Wittgenstein e Kierkegaard. O paradoxo, conceito central de todo o pensamento kierkegaardiano, é talvez um outro nome para o silêncio, como vimos na seção 2.4, enquanto aponta para a falência da razão e, com ela, da linguagem. Todavia, Kierkegaard, como sugere Guiomar de Grammont<sup>409</sup>, não desiste da linguagem; escreve abundantemente, tratando de, ao menos, delimitar as bordas do indizível. Se o paradoxo não pode ser penetrado pela razão, pode ainda ser mostrado, ilustrado, descrito, mesmo que isso cause escândalo. É isso o que faz, por exemplo, Johannes de Silentio, pseudônimo de Kierkegaard em *Temor e tremor*, ao tentar compreender Abraão. É o que faz também Lóri no *Livro dos prazeres*, ao descrever sua experiência incomunicável, ou a própria Clarice ao publicar as mesmas linhas em forma de crônica<sup>410</sup>. Vejamos de perto o que se revela através do esforço de comunicação de Lóri.

A experiência da graça por Lóri é um importante momento epifânico no conjunto do romance; é um momento em que a vivência do eterno – ou daquilo que escapa à temporalidade – invade o cotidiano de forma inequívoca. Postulo aqui que esta experiência pode ser entendida como algo muito próximo do *instante* kierkegaardiano, o que nos leva,

---

<sup>407</sup> Ver nota 55 no Capítulo 2 acima.

<sup>408</sup> Ver seção 2.4 acima.

<sup>409</sup> GRAMMONT, Guiomar de. *Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard*. Petrópolis: Catedral das Letras, 2003, p. 139.

<sup>410</sup> Ver seção 1.4 acima.

outra vez, ao universo deste autor, dentro do qual explorarei quatro temas que se entrelaçam formando um todo: o estado de graça vivido por Lóri é o de uma pessoa comum, sendo, portanto, acessível a todos; a graça é dada por Deus no *instante*, é uma condição a que não se tem acesso por si mesmo; a aceitação da graça é um movimento da liberdade; o que se obtém após a graça é o mundo, mas agora um mundo amado.

A idéia de que a graça é algo acessível a todos e se dá na vida comum, sem a necessidade de práticas mediadoras, é explícita na vivência de Lóri, tal como foi relatada acima. A partir do que era um fato trivial do dia-a-dia – a mordida na maçã –, inicia-se sua experiência. A maçã se torna aqui um símbolo duplo, ou antes um símbolo capaz de revelar um duplo movimento, como uma porta, que permite a passagem para dentro ou para fora. Se a maçã do Gênesis é o que leva à queda, a maçã de Lóri a leva ao paraíso. E mais, a maçã se encontra naturalmente colocada na fruteira; é simples objeto do mundo. É no mundo, portanto, que se dá a graça de Lóri.

Tal idéia é também, de algum modo, tratada por Kierkegaard em *Temor e tremor* e em *Migalhas filosóficas*. Em *Temor e tremor*, temos, na descrição feita por Johannes de Silentio do “cavaleiro da fé”, um exemplo do que tento aqui demarcar: o “cavaleiro da fé” é uma pessoa comum, que não revela sua condição de portador da fé nem por sua aparência, nem por seus hábitos; pode ser o merceeiro da esquina que depois do trabalho dá um passeio a pé e volta para casa, feliz por simplesmente jantar com sua mulher<sup>411</sup>. A fé, que seria reveladora de seu modo de se relacionar com Deus e com o mundo, é algo que se passa secretamente em sua interioridade. Por outro lado, em *Migalhas filosóficas*, através do pseudônimo Johannes Climacus, há uma reflexão sobre a relação dos discípulos para com aquele que veio à terra se

---

<sup>411</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Fear and trembling*. Trad. Howard Hong e Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, pp. 38-40.

dizendo ser o deus, o mestre. Climacus considera que não há diferença entre o discípulo de primeira mão, ou seja, aquele que esteve diante do mestre e aquele que viveu – ou vive – muito tempo depois<sup>412</sup>. O relato do discípulo de primeira mão sobre a vinda do mestre é a experiência que o discípulo póstero tem à sua disposição. Mas, tanto diante da experiência de estar diante do mestre quanto daquela de receber o relato do contemporâneo, o discípulo só será realmente o discípulo se receber diretamente do mestre a *condição*, a possibilidade de vislumbrar a verdade<sup>413</sup>. Tal condição é, em uma de suas faces, a graça<sup>414</sup>. Qualquer indivíduo, então, pode entrar em relação direta com o mestre e a realização desta possibilidade independe de sua posição no mundo; basta ser humano e ter estado diante do mestre, ou ter ouvido falar dele. É preciso, também, estar no mundo, pois é no tempo que se dá essa experiência<sup>415</sup>. É importante ressaltar que a relação aqui enfatizada por Climacus entre a condição e a verdade é também vivenciada por Lóri quando diz que a graça é um estado em que, “sem esforço, sabe-se” (132), um estado em que o conhecimento é alcançado sem o intercurso direto da razão.

Passo agora à questão da graça como dom, que já foi tocada no parágrafo acima. Lóri vive a graça como um dom do Deus e sabe que não pode chegar a ela por seus próprios meios. Assim também, em *Migalhas filosóficas*, a condição para a verdade só pode ser dada diretamente pelo mestre, que é o deus que se fez homem. Johannes Climacus está interessado

---

<sup>412</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichman e Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 143. Climacus fala, ironicamente, sobre alguém que viveu, por exemplo, 1843 anos depois da vinda do deus; podemos agora dizer 2008 anos depois, ou, para Lóri, 1969 anos depois.

<sup>413</sup> Idem, pp. 97-100.

<sup>414</sup> Ver ROOS, Jonas. “Sobre a relação entre juízo e graça em *Migalhas filosóficas*”, in: Revista *Filosofia – Unisinos*, v. 6, n° 3 – Especial sobre Kierkegaard, set-dez/2005, pp. 330-336.

<sup>415</sup> Vejamos comentário de Jonas Roos: “Climacus mantém a tensão, o histórico tem de ser acentuado, não é jamais superado, suprimido na eternidade. O ser humano continua a viver na dimensão da historicidade, da qual não tem porquê [sic] fugir, uma vez que o eterno está agora no tempo, e *só no tempo é que pode ser encontrado*” (grifo meu). ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard – o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006, p. 50.

em apresentar, ainda que por hipótese, uma forma de acesso à verdade que seja uma alternativa àquela oferecida por Sócrates<sup>416</sup>. No modelo socrático, o aprendiz não faz mais do que trazer à luz – partejar –, com a ajuda do mestre, a verdade que já existia em si mesmo, ainda que esquecida. Climacus considera que este é o ponto mais alto a que pode chegar um relacionamento humano que vise o aprendizado e a busca da verdade<sup>417</sup>. Entretanto, não desiste de seu esboço do modelo alternativo – se no contexto dos limites humanos não é possível ultrapassar o socrático, é então preciso pensar numa intervenção do divino. Assim, para que a verdade do mestre não seja socrática, é necessário que seja revelada apenas pela condição dada diretamente pelo mestre ao discípulo. E, em consequência, a condição, que até aqui identifiquei com a graça, mas que também é a fé – pois é a fé e não a razão que terá acesso à verdade –, “não é um ato da vontade”<sup>418</sup>.

Contudo, esta é apenas uma das faces da condição, tal como trabalhada por Johannes Climacus. Para a surpresa do leitor de *Migalhas filosóficas*, algumas páginas depois de ter dito que a fé, entendida como a condição, não é produto da vontade, afirma que “a fé é um ato da liberdade, uma expressão da vontade”<sup>419</sup>. Tal contradição, a princípio, parece insolúvel, mas pode revelar-se compreensível se entendermos a graça como marca da condição a que só temos pleno acesso se a ela acedermos em liberdade. Graça e liberdade seriam então duas faces do mesmo símbolo que em seu todo seria a condição da verdade, assim como da

---

<sup>416</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichman e Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 27-32.

<sup>417</sup> Na aprendizagem de Lóri, penso que o papel de Ulisses é o do partejador; seguindo Climacus, Ulisses realizaria com Lóri, então, a mais alta relação possível no universo humano – a relação socrática –, mas não é possível a ele conduzi-la na aprendizagem: ele, de fato, nem conhece o caminho percorrido por ela.

<sup>418</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichman e Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 92.

<sup>419</sup> Idem, p. 121.

felicidade. O deus oferece a condição, mas é preciso, no *instante*, aceder a ela através da decisão<sup>420</sup>.

Na descrição que Lóri faz de sua experiência é possível pensar que o próprio ato de denominar o que foi vivido como *estado de graça* é já um sinal da liberdade. Lóri viveu algo que denominou *graça*; o que viveu não tinha nome, era uma pura experiência de prazer corporal e felicidade de estar no mundo. Mas ela o denomina *graça* e o faz em liberdade.

O que está em jogo aqui é o difícil problema da liberdade em face da fé. Se há Deus, o que resta de liberdade ao homem? A resposta que Alceu Amoroso Lima dá a Clarice, em entrevista a ela concedida, a respeito desta questão, pode nos ajudar: “A grandeza do homem está precisamente em ser o único animal que tem o dom de negar a Deus. E, portanto, o mérito de o reconhecer livremente. E o adorar”<sup>421</sup>. Desta forma, mesmo colocado diante da graça, cabe ao homem um movimento dentro da liberdade para que a graça de fato se realize. Não é possível provocar o estado de graça, mas também não é possível fruí-lo sem consentir em seu movimento.

Tratemos agora do último dos quatro temas que delineamos acima: o que se ganha, através da experiência da fé e da graça, é o mundo, e não, como se tornou lugar-comum nas críticas ao cristianismo, um outro mundo ao qual só teríamos acesso em um além da morte. O que Lóri vivenciou no estado de graça “era como se o anjo da vida viesse anunciar-lhe o mundo” (132). O mundo que Lóri ganhava – outra vez – era agora um mundo aberto ao amor. Sente que não poderia viver permanentemente na graça porque assim se desligaria do mundo e da compaixão pelo sofrimento humano (133).

---

<sup>420</sup> Ver seção 2.2 acima.

<sup>421</sup> LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 260; a entrevista foi publicada por Clarice em três crônicas no Jornal do Brasil, nos dias 8, 15 e 22 de fevereiro de 1969.

Se a experiência de Lóri pode ser compreendida como um transitório rompimento dos limites humanos, na medida em que é “uma pequena abertura para o mundo que era uma espécie de paraíso” (134), é um rompimento que, ao ter fim, devolve aquele que o viveu ao mundo ordinário, porém com mais possibilidades de amar, esperar e ter compaixão, pois “exatamente porque depois da graça a condição humana se revelava na sua pobreza implorante, aprendia-se a amar mais, a esperar mais” (134). É uma vivência de rompimento de limites que faz aumentar a consciência desses limites.

Do mesmo modo, Abraão, na interpretação de Johannes de Silentio em *Temor e tremor*, através do movimento da fé, obtém Isaac de volta. Ao aceitar a ordem divina de renunciar ao que mais ama no mundo, obtém de volta este amor<sup>422</sup>. Este é um tema central no pensamento de Kierkegaard que será explorado no conceito de *repetição*, ao qual o autor dedica o livro de mesmo nome<sup>423</sup>. Nesta pequena obra, o pseudônimo Constantin Constantius se pergunta sobre a repetição: há repetição? Se há, o que a define? A partir da correspondência com um jovem envolvido em dificuldades amorosas, Constantin chega à compreensão da repetição como algo que se refere à esfera do religioso. O caso de Jó é citado como exemplo: Jó perde tudo o que tem, mas recebe tudo em dobro, e isso é a repetição<sup>424</sup>. Desta forma, *repetição* e *instante*, em Kierkegaard, são conceitos que devem ser entendidos de forma entrelaçada, como propõe Marcio Gimenes<sup>425</sup>. O *instante* é o momento em que a eternidade toca o temporal; a *repetição* é o que advém após o irromper do *instante*: “a

---

<sup>422</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Fear and trembling*. Trad. Howard Hong e Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, pp.35-36.

<sup>423</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Repetition*. Trad. Edna e Howard Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.

<sup>424</sup> Idem, p. 212.

<sup>425</sup> PAULA, Marcio Gimenes de. “A repetição e o instante em Kierkegaard: um entrelaçamento de conceitos”, in *Artefilosofia*, nº 4, Ouro Preto, janeiro/2008, pp. 63-74. O autor também se refere à repetição em *Temor e Tremor*, como fiz acima: “Na obra *Temor e Tremor*, também é possível notar a presença do conceito de repetição. O personagem Abraão, ao oferecer seu filho em holocausto, perde e recupera com novo sentido tudo o que tivera” (p. 66).

repetição consiste numa espécie de aprofundamento do sentido cristão de instante, apontando para um porvir ou futuro”<sup>426</sup>. Podemos pensar que, pela *repetição*, o que foi ganho através do *instante* pode perdurar.

Pela fé, portanto, ganha-se o mundo outra vez. A fé, sendo o movimento absurdo que se revela pela aceitação de um sentido que está fora do alcance humano, permite que o que está dentro dos limites humanos seja vivido de forma plena. Se a fé é a paixão que se relaciona com o paradoxo, é também paradoxal<sup>427</sup>. Traz em seu movimento, ao mesmo tempo, uma renúncia e um desejo – aceita-se perder o mundo ainda desejado e, ao aceitar-se a perda, pode-se tê-lo de volta, do mesmo modo como, conforme a seção anterior, ganha-se a si mesmo ao se arriscar a se perder, pois a fé é a entrega de si à vontade de Deus com a confiança em seu amor<sup>428</sup>. Sobre isso nos fala Johannes de Silentio: “... pois o movimento da fé deve ser continuamente efetuado em virtude do absurdo, mas, por favor perceba, de modo a que não se perca o finito, mas que este seja ganho inteiro e intacto”<sup>429</sup>. Podemos então perceber que, para Kierkegaard, como bem aponta Jonas Roos<sup>430</sup>, a fé efetua um movimento circular que retorna ao ponto de onde partiu: aceita-se perder o mundo finito, mas ao final do movimento é este mesmo mundo que é obtido de volta. O mundo obtido de volta, entretanto, é possuído de modo novo, através da instauração de uma nova relação entre o homem e o

---

<sup>426</sup> Idem, p. 66.

<sup>427</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichman e Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 91.

<sup>428</sup> Ver ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard – o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006, p. 87.

<sup>429</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Fear and trembling*. Trad. Howard Hong e Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 37: “... for the movement of faith must continually be made by virtue of the absurd, but yet in such a way, please note, that the one does not lose the finite but gains it whole and intact”. Ver também ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard – o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006, pp. 78-83.

<sup>430</sup> ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard – o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006, p. 83.

mundo, “porque aquele que possui o mundo inteiro como se não o possuísse tem o mundo todo – de outra forma é possuído pelo mundo”<sup>431</sup>.

Voltemos a Lóri. Ainda que a palavra *fé* não apareça nenhuma vez no relato do estado de graça vivido por ela, penso que não é descabido considerar que esteve, ao longo da experiência da graça, movendo-se na fé<sup>432</sup>, pois acreditou que o que vivia era a graça e que esta era um dom do Deus. Após a experiência, estava pronta. Estava aberta ao amor, que era amor a Ulisses, a si mesma, ao Deus, ao mundo. Arriscando-se a perder o que mais desejava – Ulisses –, à medida que, respeitando a necessidade interna que se impunha a ela, aceitava permanecer sozinha em sua aprendizagem, terminará por ganhá-lo. Em pleno estado de graça, vive o risco de perder o mundo, pois permanecer na graça seria perder a “linguagem em comum” (133) que a unia à humanidade; todavia, mesmo desejando permanecer na graça, aceita voltar. Caída então outra vez na condição humana, pode vivê-la de outro modo: está renascida. Renascida, está pronta para o encontro com Ulisses.

### **3.4. O corpo sacralizado**

A idéia de sacralização do corpo e do encontro amoroso aparece pela primeira vez à página 27, quando Lóri pensa que o fato de ser uma mulher e Ulisses ser um homem é um milagre extraordinário. Reaparece à página 68, quando, sentada à beira da piscina com Ulisses, Lóri o deseja como antes “desejara colar o peito e os membros no Deus”<sup>433</sup>. O desejo de unir-se ao homem e o desejo de unir-se ao Deus são faces de um mesmo movimento: Lóri

---

<sup>431</sup> KIERKEGAARD, *Três discursos edificantes de 1843*, citado por ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard – o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006, p. 82.

<sup>432</sup> Entendendo aqui a fé no sentido kierkegaardiano acima explicitado.

<sup>433</sup> Ver seção 2.5 acima.

quer unir-se, quer sentir-se em comunhão, quer escapar ao medo de se entregar que leva à dor da solidão e que a paralisa fechada em si.

É, no entanto, apenas nas páginas finais do romance que se dá o encontro amoroso de Lóri e Ulisses, realizando a promessa expressa por ele: “Comigo você falará sua alma toda, mesmo em silêncio. Eu falarei um dia minha alma toda, e nós não nos esgotaremos porque a alma é infinita. E além disso temos dois corpos que nos será um prazer alegre, mudo, profundo” (90). Ulisses havia dito estas palavras na mesma tarde em que prometera a Lóri que, a partir daquele dia, não teria “mais nenhuma mulher na cama” (96), colocando-se inteiramente à espera dela, ou do momento em que os dois estariam prontos para a realização plena do amor.

Pois bem, logo após as páginas que relatam a experiência do estado de graça considerado acima<sup>434</sup>, Lóri e Ulisses se encontram e ele, após escutá-la discorrer sobre seus últimos dias, repletos de episódios de abertura ao mundo, considera que ela está pronta e deseja que se entreguem um ao outro na cama, em sua casa, onde esperará por ela com rosas no quarto; ela deverá ir até lá quando quiser, sem precisar avisar (136).

Depois de alguns dias em que usufrui da liberdade de talvez não procurá-lo (136-138), chega então a noite em que Lóri decidirá ir até Ulisses. Acorda de repente na madrugada e vai beber um copo de água no terraço (139). O ar estava denso, ia chover e Lóri permanece de pé sentindo o perfume intenso de jasmim. Então, “através da embriaguez do jasmim, por um instante uma revelação lhe veio, sob a forma de um sentimento – e no instante seguinte ela esquecera o que soube através da revelação. Era como se o pacto com o Deus fosse este: ver e esquecer, para não ser fulminada pelo intolerável saber” (139-140). Lóri, envolta pela presença poderosa das coisas simples do mundo, sente a presença do Deus em pequenos

---

<sup>434</sup> Seção 3.3.

instantes de revelação. Instante eterno que a toca de maneira inefável. Logo depois, há a repetição da experiência vivida em outra madrugada no terraço, quando, depois, escreve para Ulisses as reflexões sobre o silêncio<sup>435</sup>, com a diferença de dizer “*nossos* sentimentos e pensamentos” (140), onde antes tinha se referido aos “seus pensamentos” (34)<sup>436</sup>. Lóri agora se sente uma entre os outros:

Ali em pé na semi-escuridão do terraço, de repente mais suave, veio-lhe outra revelação que durou pois era o resultado intuitivo de coisas que ela pensara antes racionalmente. O que lhe veio foi a levemente assustadora certeza de que os nossos sentimentos e pensamentos são tão sobrenaturais como uma história passada depois da morte. E ela não compreendeu o que queria dizer com isso. Ela o deixou ficar, ao pensamento, porque sabia que ele encobria outro, mais profundo e mais compreensível. Simplesmente, com o copo de água na mão, descobria que pensar não lhe era natural. Depois refletiu um pouco, com a cabeça inclinada para um lado, que não tinha um dia-a-dia. Era uma vida-a-vida. E que a vida era sobrenatural (140).

Persiste então na experiência, sentindo a vida de forma intensa, como que “comendo delicadamente viva o que era muito seu” (140). Em seguida, Lóri sente o desejo da presença do eterno em sua vida comum: “A fome de viver, meu Deus. Até que ponto ela ia na miséria da necessidade: trocaria uma eternidade de depois da morte pela eternidade enquanto estava viva” (140).

---

<sup>435</sup> Ver seção 2.4 acima.

<sup>436</sup> Vejamos o trecho inteiro: “Na madrugada fresca foi ao terraço e refletindo um pouco chegou à assustadora certeza de que seus pensamentos eram tão sobrenaturais como uma história passada depois da morte. Ela simplesmente sentira, de súbito, que pensar não lhe era natural. Depois chegara à conclusão de que ela não tinha um dia-a-dia mas sim uma vida-a-vida. E aquela vida que era sua nas madrugadas era sobrenatural com suas inúmeras luas banhando-a de um prateado líquido tão terrível” (34-35).

Permanece descobrindo (141) e sente algo que é como “uma luz dentro dela, (...) [uma] alegria, alegria mansa” (141). Sente então a grande dor do mundo, mas agora misturada à alegria, e isto era novo (141). E então finalmente chove, e “ela e a chuva estavam ocupadas em fluir com violência” (141):

Que simplicidade.

Nunca imaginara que uma vez o mundo e ela chegassem a esse ponto de trigo maduro. A chuva e Lóri estavam tão juntas como a água da chuva estava ligada à chuva. E ela, Lóri, não estava agradecendo nada. (...) Assim como a chuva não era grata por não ser dura como uma pedra: ela era a chuva<sup>437</sup>. Talvez fosse isso, porém exatamente isso: viva. E apesar de apenas viva era de uma alegria mansa, de cavalo que come na mão da gente. Lóri estava mansamente feliz.

E de súbito, mas sem sobressalto, sentiu a vontade extrema de dar essa noite tão secreta a alguém. E esse alguém é Ulisses (142).

É, portanto, no contexto de uma experiência que toca o sagrado, que Lóri se decide a ver Ulisses. Em contraposição à outra madrugada em que, após experiência semelhante, reflete sobre o silêncio<sup>438</sup>, sendo marcada pela dor da incomunicabilidade da experiência, e, desejando dar a Ulisses o que vivera, escreve sobre o silêncio, desta vez, diante do mesmo desejo, decide dar-se a ele como forma de lhe dar a noite secreta que vivera. É, portanto, seu próprio corpo o caminho da transmissão do intransmissível. Desta forma, podemos entender o encontro que fecha o romance como sacro, ou, antes, os corpos que farão o encontro como sacralizados. Vejamos como se dará este encontro.

---

<sup>437</sup> Ver reflexão sobre a imagem da água na seção 3.1 acima.

<sup>438</sup> Ver seção 2.4 acima.

Diante de Lóri Ulisses se ajoelha, em uma “atitude de inesperada devoção e também pedindo clemência para não se ferirem nesse primeiro encontro” (144). Lóri se sente bem diante do gesto de Ulisses e segura sua cabeça com as duas mãos; Ulisses está diante da mulher como diante da mãe (144). “Nunca um ser humano tinha estado mais perto de outro ser humano” (144), e nesta proximidade Lóri se abre sem medo; abre as mãos e o coração e não havia perigo (144). Alguns instantes depois, estava também ajoelhada diante de Ulisses e então finalmente se beijaram e se amaram mais de uma vez (146-147). Depois, serenados, de mãos dadas na cama, Lóri mais uma vez se volta para a interioridade:

Nunca me sei como agora, sentia Lóri. Era um saber sem piedade nem alegria nem acusação, era uma constatação intraduzível em sentimentos separados uns dos outros e por isso mesmo sem nomes. Era um saber tão vasto e tranqüilo que ‘eu não sou eu’, sentia ela. E era também o mínimo, pois tratava-se, ao mesmo tempo, de um macrocosmo e de um microcosmo. Eu me sei assim como a larva se transmuta em crisálida: esta é minha vida entre vegetal e animal. Ela era tão completa como o Deus: só que este tinha uma ignorância sábia e perfeita que O guiava e ao Universo. Saber-se a si mesma era sobrenatural. Mas o Deus era natural (147).

A passagem acima, se por um lado pode levar a uma imagem de Deus como colada à natureza, pode também conter a idéia de que o Deus é natural por estar inteiro em sua natureza; o Deus é absoluto em sua completude, nada pode lhe ser exterior ou transcendente. O humano, ao contrário, portador de condição limitada, pode exceder-se a si mesmo, quando se lança na direção da exterioridade sagrada. Assim, saber-se a si mesma era sobrenatural para Lóri porque a colocava do tamanho do Deus, completa como o Deus.

Mais à frente, uma frase de Ulisses corrobora a noção aqui apresentada de sacralidade do corpo: “no fundo andei toda a minha vida em busca da embriaguez da santidade. Nunca havia pensado que o que eu iria atingir era a santidade do corpo” (148). Ao que se segue um silêncio em que Lóri devaneia para depois dizer a ele: “Você tinha me dito que quando me perguntassem meu nome eu não dissesse Lóri, mas ‘Eu’. Pois só agora eu me chamo ‘Eu’. E digo: eu está apaixonada pelo teu eu. Então nós é. Ulisses, nós é original” (148). Lóri, desta forma, realiza o que, no início do romance, havia sido prometido como a realização da aprendizagem<sup>439</sup>: chega a poder dizer *eu* a partir da interioridade mais profunda, que contém tudo o que ela é, e entrega ao outro esta realização. Mais à frente ela dirá a Ulisses: “Não encontro ainda uma resposta quando me pergunto: quem sou eu? Mas acho que agora sei: profundamente sou aquela que tem a própria vida e também a tua vida. Eu bebi a nossa vida” (154).

Algum tempo depois, com Ulisses dormindo ao seu lado, Lóri “pensou por um instante se a morte interferiria no pesado prazer de estar viva. E a resposta foi que nem a idéia de morte conseguia perturbar o indelimitado campo escuro onde tudo palpitava grosso, pesado, feliz. A morte perdera a glória” (148-149). Lóri, pelo prazer alcançado, não se deixava mais sucumbir nem atrair pela força da morte. Continua pensando em sua vida passada e se vê em liberdade, agora que já não procura uma forma ou modo para si mesma (149). Nem mesmo a morte da perfeição do que vivia naquela noite a assustava; sabia que o que vivia era precário e frágil, mas dali em diante pelo menos teria a memória do que vivera e a certeza de que amaria sempre (149). O amor tinha sido assegurado de forma indelével, tinha a presença do eterno.

---

<sup>439</sup> Ver seção 2.1 acima.

Quase adormecendo, dirige-se ao Deus: “‘Deus’, pensou ela, ‘então era isso o que parecias me prometer’” (150). O amor que vivia com Ulisses era, deste modo, dádiva divina. Em estado de “sonho-vislumbre” (150), Lóri sonha com a “fruta do mundo” (150); fruta que come e que, ao ser comida, permanece íntegra, como ela e Ulisses permaneceram íntegros depois de terem se dado um ao outro: “A fruta estava inteira, sim, embora dentro da boca sentisse como coisa viva a comida da terra. Era terra santa porque era a única em que um ser humano podia ao amar dizer: eu sou tua e tu és meu, e nós é um” (150). A experiência de Lóri, que é, a um só tempo, amorosa e sagrada, é uma experiência de incorporação do mundo<sup>440</sup>.

Chegamos então às últimas linhas do romance, onde duas visões da divindade surgem claramente: de um lado, Ulisses traz em si a marca do professor de filosofia de repente tomado pelo silêncio diante do mistério. Tenta definir o amor: “Amar será dar de presente um ao outro a própria solidão?” (155) e se vê outra vez tomado pela “dor de existir” (155). Lóri o questiona sobre o que pensa a respeito do Deus e o romance termina abruptamente com seu silêncio:

– Eu penso, interrompeu o homem e sua voz estava lenta e abafada porque ele estava sofrendo de vida e de amor, eu penso o seguinte: (155).

Após os dois pontos, o espaço em branco. Clarice finaliza na impossibilidade da palavra. Todavia, quero aqui finalizar a descrição do romance com Lóri, que foi quem viveu a

---

<sup>440</sup> Neste ponto, podemos pensar em G. H. – que come a massa bruta da barata semimorta – e em todo o significado da comunhão cristã.

aprendizagem dos prazeres. Percebendo que Ulisses sofria, dirige-se a ele para tentar sanar a dor e logo depois faz a pergunta que gera a frase final do romance:

– Meu amor, você não acredita no Deus porque nós erramos ao divinizá-lo. Nós O humanizamos porque não O entendemos, então não deu certo. Tenho certeza de que Ele não é humano. Mas embora não sendo humano, no entanto, Ele às vezes nos diviniza. Você pensa que – (155).

Lóri, portanto, ousa dizer algo sobre o Deus, diz aquilo que é capaz de dizer, a tradução da imagem que a preenche e que se formou ao longo do todo o percurso de descoberta de si e do outro. Lóri, entregue a Ulisses, possui uma imagem de Deus presente e forte e que a protege da dor; é esta imagem que ela tenta oferecer a Ulisses como alívio para seu próprio sofrimento.

Neste ponto, a retomada do diálogo com Kierkegaard pode ter início pela repetição de alguns temas já tratados. Darei ênfase a três aspectos: o fato de Lóri partir de seu eu mais profundo para o encontro com Ulisses; a imagem do Deus para Lóri; a idéia de que o amor é uma dádiva do Deus.

Quando Lóri diz: “Pois só agora eu me chamo ‘eu’” (148), está realizando o que foi prometido/desejado desde o início do romance: o encontro de seu nome secreto que seria capaz de descansar “na palma transparente da mão de Deus” (14). É a partir desse nome que ela se dirige a Ulisses e diz: “eu está apaixonada pelo teu eu” (148); é, portanto, a partir de seu nome secreto que a entrega amorosa a Ulisses se faz possível. Na seção 2.2, explorei esta temática no contexto de uma discussão sobre a liberdade. Com a ajuda de Kierkegaard, a busca de si foi entendida como um caminho que leva ao encontro de Deus. Na interioridade

mais profunda o eu se vê diante do absolutamente outro que guarda em si o mistério. Pois bem, Lóri agora é capaz de dizer que seu nome é *eu*; atingiu seu nome secreto e este talvez seja o verdadeiro fruto da aprendizagem, que gera todos os outros – o prazer, o encontro amoroso, o amor simples lançado ao mundo. E isso porque, se o *eu* foi atingido, o Deus também o foi. Esta idéia se evidencia pela lógica interna que pretendo ter encontrado entre os fios temáticos que costuram o romance, mas também pelo próprio contexto da madrugada em que Lóri decide ir ao encontro de Ulisses, como foi dito acima. Vejamos um trecho de Johannes Climacus em seu P.S. às *Migalhas filosóficas*:

Apenas momentaneamente pode um indivíduo particular, existindo, ser uma unidade de infinito e finito que transcende a existência. Este instante é o momento da paixão. (...) Na paixão, o sujeito existente é infinitizado na eternidade da imaginação e, deste modo, é também mais definitivamente ele mesmo<sup>441</sup>.

Nesta passagem encontramos a reiteração da idéia de que, para o indivíduo humano, a abertura ao eterno no *instante* é o que lhe possibilita ser si mesmo. E o *instante* é o momento da paixão. A paixão aqui deve ser entendida no sentido já oferecido por Climacus em *Migalhas filosóficas*: a paixão orienta o indivíduo para o ponto de extrema tensão em que deve abrir-se para aquilo que não é, ou seja, para a alteridade – nesse sentido, o paradoxo é a paixão do pensamento, o ponto máximo a que o pensamento pode chegar com seus próprios

---

<sup>441</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments*. Trad. Howard Hong e Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 197: “Only momentarily can a particular individual, existing, be in a unity of the infinite and the finite that transcends existing. This instant is the moment of passion. (...) In passion, the existing subject is infinitized in the eternity of imagination and yet is also most definitely himself.”

recursos para então abrir-se ao que não é<sup>442</sup>; nesse tensionamento há o salto para a fé que se apresenta então como a paixão feliz<sup>443</sup>. No *instante*, síntese de finito e infinito, eterno e temporal, o indivíduo é levado, em paixão, a sua máxima verdade paradoxal: é quando se descobre mais ele mesmo e, ao mesmo tempo, está aberto à alteridade absoluta do eterno; deste modo, Lóri pode dizer *eu* a partir de sua interioridade (148) ao mesmo tempo em que sente que “eu não sou eu” (147).

Neste ponto, encontramos também uma ponte para o segundo tema que gostaria de explorar aqui: a imagem do Deus para Lóri, que é, precisamente, a de um Deus não humano capaz de divinizar o humano. Nos momentos de contato instantâneo com o eterno, o humano toca o divino, formando com ele uma unidade – nas palavras de Lóri, é divinizado; nas de Climacus, é infinitizado; para ambos, isso se dá na fugacidade do *instante*. Sobre isso Climacus diz que, se um homem pudesse sair de si mesmo, possuiria a verdade de forma definitiva<sup>444</sup>, do mesmo modo como Lóri tinha dito que o Deus fazia bem em não propiciar o estado de graça com frequência, pois deste modo sair-se-ia da condição humana<sup>445</sup>.

Na imagem de Lóri há também a menção ao erro de tentar compreender o Deus, já trabalhada na seção 2.3 acima. Ao Deus pode-se chegar através do não-entendimento, ou, nas palavras de Climacus, através da fé que é uma forma de não-entendimento.

Quanto ao último tema a ser aqui considerado, sobre a realidade do amor como dádiva, devo recorrer a *As obras do amor*<sup>446</sup>, obra que propiciará elementos que farão com que as idéias aqui desenvolvidas a partir do romance de Clarice Lispector encontrem uma

---

<sup>442</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichman e Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 61-62.

<sup>443</sup> Idem, p. 91.

<sup>444</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments*. Trad. Howard Hong e Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 197.

<sup>445</sup> Ver seção 3.3 acima.

<sup>446</sup> KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor – Algumas considerações cristãs em forma de discurso*. Trad. Alvaro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Petrópolis: Vozes, 2005.

forma de acabamento. Neste livro, Kierkegaard busca o entendimento do mandamento do amor em pequenos textos que se reúnem formando um todo; assim, o “tu debes amar o próximo como a ti mesmo” é entendido em cada discurso com a ênfase colocada em um de seus termos. Considerarei aqui três deles: “A vida oculta do amor e sua cognoscibilidade pelos frutos”<sup>447</sup>, “Tu debes amar o ‘próximo’”<sup>448</sup> e “‘Tu’ debes amar o próximo”<sup>449</sup>. Os dois últimos enfatizam, respectivamente, que é o *próximo* aquele que devemos amar e que devemos, como seres humanos, nos colocar na posição de ser o *tu* a quem o mandamento se dirige. Quatro aspectos serão aqui considerados: que Deus é a fonte do amor – ou, como quer Lóri, que o amor é dádiva do Deus; que o amor a Deus leva ao amor ao próximo; que, ao amar o próximo, não abandonamos o amor natural, ou amor de predileção, mas o transformamos; que o próximo deve ser descoberto no barulho da temporalidade.

Relembremos aqui o que nos diz Lóri quase adormecendo ao lado de Ulisses, depois de terem se entregado um ao outro: “‘Deus’, pensou ela, ‘então era isso o que parecias me prometer’” (150). O amor em sua realização concreta – que envolve o corpo e o sexo – é sentido por Lóri como realização da promessa do Deus. Vejamos, de acordo com os aspectos levantados acima, como isso pode ser entendido em uma comparação com a obra kierkegaardiana. No discurso “Tu debes amar o ‘próximo’”, Kierkegaard distingue o amor natural, ou amor de predileção, do amor ao próximo; o amor natural é entendido como aquele que contém em si o egoístico, pois, ao amar o outro, ama-se, na verdade, a si mesmo, na medida em que o objeto eleito é tido como parte de si mesmo<sup>450</sup>. O amor ao próximo, ao contrário, só se realiza a partir do amor de Deus, pois o próximo é qualquer pessoa, isto é,

---

<sup>447</sup> Idem, pp. 19-31.

<sup>448</sup> Idem, pp. 63-81.

<sup>449</sup> Idem, pp. 82-113.

<sup>450</sup> Idem, pp. 72-73.

todas as pessoas são o próximo e, para realizar esse amor, é preciso ter compreendido a igualdade que une todos os homens – e essa igualdade só faz sentido quando nos colocamos em relação a Deus<sup>451</sup>. Vejamos:

... o mandamento do amor cristão manda amar a Deus mais do que todas as coisas, e então amar ao próximo. No amor erótico e na amizade, a determinação intermediária é a predileção; no amor ao próximo, Deus é a determinação intermediária, ama a Deus acima de todas as coisas, e então tu amas também ao teu próximo, e no próximo ama todos os homens; só ao amar a Deus acima de todas as coisas pode-se, no outro, amar ao próximo. O outro homem, eis o próximo, ele é o outro homem no sentido de que o outro homem é qualquer outro homem<sup>452</sup>.

O amor ao próximo, portanto, tem sua fonte no amor a Deus: é só amando a Deus que o amor ao próximo se torna possível. Mais do que isso, porém, nos diz Kierkegaard, em “A vida oculta do amor e sua cognoscibilidade pelos frutos”. Deus é, ele mesmo, fonte do todo amor, ou seja, só podemos chegar a amar a Deus – e amar a Deus é o primeiro movimento do amor em nós – se entramos em contato com a fonte oculta do amor<sup>453</sup>. O lago insondável é a fonte da água que enche o pequeno lago do amor humano. Deus, mais uma vez, aparece como o mistério absoluto ao qual não temos acesso direto; o amor de Deus só pode revelar-se no amor humano, que, entretanto, tem sua fonte no amor divino; e o amor humano só pode revelar-se por seus frutos, as obras do amor<sup>454</sup>. O problema que se apresenta agora é o de saber como conciliar o amor de Lóri a Ulisses, um amor de predileção, com as idéias de

---

<sup>451</sup> Idem, pp. 78-79.

<sup>452</sup> Idem, p. 78.

<sup>453</sup> Idem, p. 24; ver seção 3.1 acima.

<sup>454</sup> Idem, pp. 24-25.

Kierkegaard a respeito do amor ao próximo. Ao longo da exposição e reflexão a partir das idéias e experiências de Lóri, podemos perceber que o amor a Ulisses está presente desde as primeiras linhas do romance; deste modo, amar Ulisses não faz parte dos objetivos da aprendizagem. O que Lóri aprenderá diz respeito a conseguir viver esse amor com prazer e liberdade; o que ela de fato realiza é um movimento muito maior em que se abre ao mundo em amor, sendo que nesse movimento se insere a conquista do amor ao Deus, amor que ultrapassa a raiva e o silêncio. Depois de tudo isso, está pronta para viver o amor a Ulisses. Ora, esse amor está lá desde o início; o que faz com que, ao final, ele possa ser realizado? Penso que podemos supor que o amor a Ulisses transforma-se, aproximando-se do que Kierkegaard chama de amor ao próximo. Como vimos antes, o movimento da fé leva à (re)conquista do mundo finito, ou seja, não é preciso abandonar a temporalidade para tocar o eterno. Ou, não é preciso abandonar o amor natural para realizar o amor ao próximo, necessariamente portador da marca de Deus. Logo ao início de “‘Tu’ debes amar o próximo”, Kierkegaard nos diz:

Vai então e faz assim, manda embora a diferença e a sua igualdade, para que possas amar o próximo. Manda embora a diferença da predileção, para que possas amar o próximo. Tu não debes por isso deixar de amar teu amado, longe disso. Pois então também a palavra “o próximo” seria o maior dos enganos que jamais se inventou, caso tu, para amar ao próximo, devesses iniciar por deixar de amar aqueles a quem tu tens uma predileção<sup>455</sup>.

O amor ao próximo, deste modo, não implica no abandono do amor de predileção. O que se dá é que, ao se amar o amado, ama-se ao próximo e não mais a uma parte de si mesmo.

---

<sup>455</sup> Idem, p. 82.

E, amando-se o próximo em uma pessoa, amam-se todos os homens<sup>456</sup>. O amor de Lóri a Ulisses, portanto, realizado após a longa aprendizagem, é fruto de um movimento que contém em si a possibilidade do amor ao próximo, correlativo do amor a Deus, ao mundo e à vida<sup>457</sup>. Ulisses, o objeto escolhido, não é apenas isso, é também o *próximo*.

Por fim, devo enfatizar o fato de, para Kierkegaard, o próximo ser encontrado na concretude da vida. Mais à frente, em “‘Tu’ debes amar o próximo”, ele afirma que compreender o dever de amar recolhido em algum canto tranqüilo, à distância, é tarefa fácil; o desafio é compreender o que é o “bem supremo” – o amor – em meio ao movimento da vida<sup>458</sup>: “... à distância, o próximo é conhecido de todos: só Deus sabe quantos então o conhecem na realidade, isto é, de perto”<sup>459</sup>. Todavia, na segurança da distância, “o próximo é uma ilusão”<sup>460</sup> – o próximo deve ser encontrado na concretude da vida. E, se o amor ao próximo é a realização plena daquilo que Deus espera de nós, é só em meio à vida que poderemos atingir essa realização. E, quando amamos alguém como próximo, realizamos algo de sagrado. É por isso que entendo o encontro final de Lóri e Ulisses como um ritual em que o corpo é sacralizado. E como a realização plena da aprendizagem pretendida por Lóri, não simplesmente por ter conseguido ser a mulher de Ulisses, mas por ter realizado a abertura ao amor radical, aquele que contém em si o toque do eterno.

Lóri vive, ao longo de todo o romance, uma aprendizagem que é, sobretudo, a abertura ao amor. Neste capítulo tentei mostrar os caminhos dessa aprendizagem, especialmente no que diz respeito à relação travada com o Deus. Suspendo agora a exploração direta do

---

<sup>456</sup> Idem, p. 78.

<sup>457</sup> Podemos ler à página 73 do *Livro dos prazeres*: “Então isso era a felicidade. (...) O amor pela vida mortal a assassinava docemente, aos poucos”.

<sup>458</sup> KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor – Algumas considerações cristãs em forma de discurso*. Trad. Alvaro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 100-101.

<sup>459</sup> Idem, p. 101.

<sup>460</sup> Idem.

romance para dar lugar a uma reflexão mais conceitual no próximo capítulo, que, entretanto, se encerrará com a tentativa de elaboração de uma interpretação do todo do romance, levando em conta o percurso desta dissertação.

## CONCLUSÃO

Tenho agora a tarefa de trazer à luz, em poucas páginas, o que foi realizado em todo o percurso desta dissertação. Início com o olhar distanciado para aos poucos me aproximar do objeto específico da pesquisa realizada. No círculo mais largo entre os vários que se formaram em torno do foco do trabalho, devo explicitar o modo pelo qual este se realizou. Como já disse na Introdução, este texto foi escrito em uma tensão permanente entre os limites do modelo acadêmico e minha tendência natural de extrapolar estes limites. A fronteira entre a literatura e a filosofia, de fato, não foi tocada apenas pela escolha da obra a ser pesquisada, mas por meu próprio modo de olhar para o problema. A escrita, para mim, é um exercício profundo que tem muita dificuldade em se adequar a qualquer modelo imposto. Por isso me foi necessário imenso esforço de contenção e disciplina para manter este trabalho no formato acadêmico necessário. Todavia, estive o tempo todo convencida de que realizava um trabalho filosófico, pois lançava à obra de Clarice Lispector uma pergunta alicerçada no campo da filosofia: como se dá o encontro entre um ser humano e Deus? Não me interessava o valor literário da obra, mas tão-só sua capacidade de me oferecer uma resposta a esta pergunta.

No círculo mais interno e diretamente relacionado ao mais largo – que diz respeito a meu próprio modo de conduzir o problema –, vejo como esse jeito próprio se situa no contexto amplo fornecido pela reflexão acerca do pensamento brasileiro, como propõe Paulo Margutti, ou do pensamento em língua portuguesa, como propõe Maria Helena Varela. Este

pensamento, com características próprias, seria aberto à alteridade em relação ao modelo clássico de razão oferecido pela tradição ocidental. O que Varela chama de *heterologos* seria a expressão deste pensamento – *logos* aberto a formas *outras* de expressão por ter-se visto forçado a encontrar alternativas em face dos limites da razão clássica diante de problemas como aqueles relacionados ao *absoluto* e ao *mistério*. O pensamento em língua portuguesa, sem querer abdicar das perguntas por ele tidas como fundamentais – exatamente aquelas que a razão tradicional não consegue responder –, se abre a formas *outras* de pensar e, deste modo, se aproxima do campo aberto da literatura. O que se explicita aqui, então, é que minha própria inquietude diante do modelo acadêmico pode estar alicerçada em um solo de dimensões muito maiores que apenas as das minhas idiossincrasias. Quando propus o projeto para esta pesquisa, expressei a expectativa de que, lançando-me ao estudo de autores nacionais, pudesse conhecer melhor meu próprio modo de pensar; depois de percorrido o caminho, penso que, de algum modo, isto de fato se deu. Reconheço agora meu pensamento conectado a um modo de pensar que me ultrapassa e ao mesmo tempo me esclarece.

A partir deste foco amplo sobre o pensamento em língua portuguesa, meu trabalho se insere no conjunto de reflexões que vêm sendo empreendidas pelo Grupo Fibra, coordenado por Paulo Margutti, orientador desta pesquisa. Os trabalhos do grupo visam a construção de um espaço em que a reflexão e a pesquisa no campo da filosofia produzida no Brasil floresçam e tenham a oportunidade de revelar sua importância para o campo da filosofia como um todo. Trabalhos sobre o pensamento brasileiro se misturam a trabalhos que tratam de explicitar produções deste pensamento. A pesquisa que empreendi se insere na última perspectiva – trazer à luz filosófica uma faceta do pensamento de Clarice Lispector sobre a relação humano/divino é uma maneira de revolver o terreno das idéias produzidas no Brasil. Desta forma, esta dissertação serve ao propósito de trazer à cena filosófica idéias que aqui

nasceram e que têm força suficiente para figurarem entre aquelas que normalmente são consideradas relevantes, o que é facilmente percebido quando as colocamos em diálogo com a tradição, que foi o que pretendi ao trazer a obra de Kierkegaard para dialogar com a de Clarice.

Posso agora penetrar no tema que aqui persegui. Esta pesquisa nasceu de uma indagação que me perseguia há muito tempo. Indagação esta que não é, de nenhum modo, pergunta nascida do contato com algum filósofo ou com alguma corrente filosófica; é nascida genuinamente de meu encontro com o mundo. Entretanto, à medida em que filósofos e filosofias passaram a também fazer parte do meu mundo, a indagação foi tomando uma forma mais definida e, de uma vaga e ampla inquietação a respeito da divindade, tornou-se uma pergunta antropológica sobre a relação entre o humano e o divino e as repercussões desta relação na vida de quem a experimenta. Defino o campo como o da antropologia filosófica porque não me detive, por considerar impossível, na indagação acerca da realidade objetiva de Deus; interessa aqui como Deus entra na vivência humana – se Deus finalmente se revelar como projeção, ilusão, delírio ou qualquer outra forma de irrealidade, mesmo assim a experiência de quem esteve em contato com Ele se manterá intacta. A experiência humana da divindade é a única a que podemos ter algum acesso, ainda que precário. Foi, então, sobre esta experiência que me debrucei. Mais especificamente, sobre o modo como esta experiência se dá no romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, de Clarice Lispector; busquei nesta obra elementos para uma visão filosófica do problema e coloquei estas idéias em diálogo com alguns conceitos de Søren Kierkegaard.

Lóri, a personagem central do romance, aquela que vive a aprendizagem – que vive, portanto, um processo de transformação –, foi considerada por mim como a detentora das idéias que se expressam no romance, na impossibilidade de afirmar que são expressão do

pensamento de Clarice Lispector. Este procedimento foi tomado em respeito ao caráter ficcional da obra e está em harmonia com a variedade autoral de Kierkegaard, o filósofo aqui chamado ao diálogo, que pediu explicitamente que suas obras fossem citadas segundo seus pseudônimos.

Pois bem, Lóri, que tem a tarefa de aprender alguma coisa para que possa viver de forma plena a relação amorosa com Ulisses, empreende uma travessia que acaba por se revelar como uma abertura à divindade, chamada por ela de *o Deus*; esta abertura se desdobra em uma abertura a si mesma, ao mundo, ao outro humano e, enfim, a Ulisses. Entretanto, antes de vivenciar a presença do sagrado, Lóri vive um longo processo que pode ser apreendido como dividido em dois grandes movimentos. No primeiro deles, reflete sobre o Deus e, quando se vê diante dele, está paralisada pelo silêncio e pela raiva. Em suas reflexões, abarca os temas da liberdade e da condição humana. Pensa na liberdade humana como aquela que é fruto de nossa impossibilidade de ter consciência das leis que regem o mundo – o que ela chama de *ordem secreta*. A liberdade, neste primeiro sentido, é então a liberdade do ser limitado que, por não ter sua ação determinada, é livre, é um ser que deve escolher. Por outro lado, Lóri considera que há uma liberdade mais plena, que é a liberdade do animal que não se pergunta sobre si mesmo; é livre porque está colado à *ordem secreta*. A liberdade, para Lóri, se apresenta, assim, de dois modos paradoxalmente contraditórios: é livre quem está longe da ordem que rege o mundo, mas é mais livre quem está colado a esta ordem. Em outras palavras: somos livres porque estamos longe do Deus, mas o animal é mais livre porque está no Deus. Lóri então vislumbra a possibilidade de acesso a esta liberdade plena através do encontro com Deus. Neste ponto introduzi pela primeira vez o conceito kierkegaardiano de *instante*, assim como suas idéias sobre a liberdade. O *instante*, síntese de eternidade e temporalidade, seria o meio pelo qual o homem e Deus poderiam se encontrar; encontro que

não perdura na temporalidade, mas que, por ter a marca do eterno, tem o poder de transformar quem o vivencia. Paralelamente a esta reflexão sobre a liberdade, Lóri pensa sobre o que chama de *a pequena condição humana* diante da *vastidão de tudo o que existe*. A pequenez humana diante da vastidão do universo é aterradora. Entretanto, Lóri entrevê a possibilidade de acesso do humano à vastidão infinita e, mais uma vez, é um acesso marcado pelo sagrado. Neste ponto, introduz a idéia de que um ser humano tem a tarefa de *tornar-se um ser humano*, e que esta tarefa poderia se cumprir pelo ato de lançar-se para além de si mesmo; além de si está o Deus. Mais uma vez o conceito de *instante* foi considerado, agora com a ênfase na idéia de que, pelo *instante* e no movimento da *fé*, em Kierkegaard, o indivíduo humano tem a chance de *tornar-se subjetivo*, em um movimento que exige o conhecimento de si e a descoberta do absoluto *outro* que habita a interioridade. Todavia, neste primeiro movimento, Lóri apenas reflete sobre o Deus e, ao se ver diante Dele, descobre-se paralisada pelo seu silêncio absoluto. O Deus se revela como potência silenciosa à qual ela não tem acesso algum; o Deus é o próprio silêncio; neste ponto, as idéias de Wittgenstein foram chamadas ao diálogo. Lóri, porém, diante do silêncio de um Deus a quem não pode recorrer, sente-se tomada pela raiva. Percebe que através do amor do Deus poderá encontrar um modo de realizar em si o amor, mas não vislumbra ainda nenhum caminho possível para abrir-se a este amor.

A abertura só será possível no segundo movimento, que tem seu primeiro momento com a possibilidade descoberta de dirigir-se ao Deus em oração. Lóri expressa ao Deus sua dor, que é a *dor de existir*, inerente à condição humana de distanciamento em relação ao divino. Dor que se revela como desespero; aqui as idéias de Kierkegaard sobre o desespero foram trazidas à cena: o desespero, que em sua forma mais radical é o desespero da ausência de Deus, só pode ser sentido no *instante*, pois desesperar pelo Deus é já uma forma de abrir-se

a Ele. Momentos epifânicos passam então a ter lugar na vivência de Lóri. Diante do mar ela se descobre como o mais ininteligível dos seres vivos, o ser que se fez uma pergunta sobre si mesmo. E ao mar se entrega em ato sagrado. As águas são imagens do amor; em Kierkegaard vimos como o lago pode ser comparado ao amor humano, que tem sua fonte oculta em um manancial secreto, o amor de Deus. E então Lóri tem a vivência do *estado de graça*, quando se descobre em intenso prazer por simplesmente existir e ser um corpo; entende a experiência da graça como um dom do Deus; neste ponto, mais uma vez o *instante* kierkegaardiano nos ajudou a refletir sobre o que Lóri vive. E, por fim, acontece o encontro amoroso-sexual de Lóri e Ulisses ao fim do romance. Encontro entendido aqui como sacralizado, por ter a marca do sagrado e do eterno, o que permitiu um diálogo com as idéias de Kierkegaard sobre o amor: o amor que traz a marca do Deus é o amor ao próximo, capaz de transformar quem o experimenta.

Ao final do percurso, refleti sobre quais teriam sido as noções filosóficas mais importantes na condução desta pesquisa. Trouxe à reflexão as idéias de *tornar-se um ser humano*, para Lóri, e de *tornar-se cristão*, para Kierkegaard; explicito o que caracteriza o *instante*, em Clarice Lispector e em Kierkegaard; retomei o tema do *paradoxo*; ao final, defendi a idéia de que o romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* pode ser entendido como um ensaio sobre a realização de si. É com este último ponto que gostaria de encerrar este trabalho. Clarice Lispector, através de sua personagem Lóri, esboça uma trajetória humana que culmina em um *final feliz* atípico em sua obra, o que levou a crítica, de modo geral, a considerar este romance como fracassado ou como marcado pela ironia. Entretanto, penso que o olhar filosófico que tentei lançar sobre a obra nos permite um outro modo de compreendê-la. Se o ser humano, no contexto maior da obra de Clarice Lispector, parece marcado por um sentimento trágico em relação ao mundo, que muitas vezes culmina

no silêncio ou na morte, no *Livro dos prazeres* encontra uma abertura para a realização de si. O humano em Clarice parece estar à procura de si mesmo e, nesta procura, descobre em si a alteridade desdobrada em figuras de animais, densos bosques, fenômenos naturais e até de coisas; o humano procura alcançar o não-humano para assim encontrar-se. No *Livro dos prazeres* esta figura de alteridade se radicaliza na figura do divino e minha hipótese é a de que é precisamente esta radicalidade que permite a realização final. Lóri, ao abrir-se ao *outro absoluto*, encontra a possibilidade de verdadeiramente encontrar seu nome secreto; diz *eu* a partir de si mesma, embora, simultaneamente, perceba também que *eu não sou eu*, pois em si reside o *outro* radical. O repouso na mão do Deus se revela então como marcado pela paradoxal experiência de ser *si mesmo* e simultaneamente ser o *não-eu*; a abertura da interioridade ao divino proporciona a realização, mas uma realização falha, pois não pode ser creditada à força de um *eu* que se impõe, mas antes à fragilidade de um *eu* que aceita submeter-se.

Encerro aqui este trabalho com o olhar voltado para as inquietações que me despertou e que poderão gerar novos projetos.

## **Bibliografia**

### **Obras de Clarice Lispector**

LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. (1969) Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. (1973) Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G. H.* (1964) 12ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

LISPECTOR, Clarice. *Para não esquecer*. São Paulo: Siciliano, 1992.

LISPECTOR, Clarice. *Felicidade clandestina*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LISPECTOR, Clarice. *Onde estivestes de noite*. (1974) Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

LISPECTOR, Clarice. *De corpo inteiro*. São Paulo: Siciliano, 1992.

LISPECTOR, Clarice. *Outros escritos*. Organização de Tereza Montero e Lícia Manzo. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

LISPECTOR, Clarice. Entrevista para *O pasquim*. Ano VI, n° 257, Rio de Janeiro, 3 a 9/junho de 1974, pp. 10-13.

### **Sobre Clarice Lispector**

ARÊAS, Vilma. *Clarice Lispector com a ponta dos dedos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BARBOSA, Maria José Somerlate. *Clarice Lispector – Mutações faiscantes/Saprkning mutations*. Belo Horizonte: Editora Gam, 1998.

BORELI, Olga. *Esboço para um possível retrato*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA – Clarice Lispector. Instituto Moreira Salles. Edição Especial, n°s 17 e 18. Dez/2004.

CÂNDIDO, Antônio. “No raiar de Clarice Lispector”. In *Vários escritos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970, pp. 123-132.

- DINIS, Nilson Fernandes. “Na busca da percepção perdida: Caminhos Merleau-Pontyanos em Clarice Lispector”. In: *Revista Letras*, nº 59, Curitiba, Ed. UFPR, jan-jun/2003, pp. 47-59.
- GOTLIB, Nádía Battella. *Clarice – Uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995.
- HELENA, Lucia. “A vocação para o abismo”. In: *Literatura e Sociedade*, nº 4, São Paulo, 1999, p. 60-7.
- HELENA, Lucia. “Aprendizado de Clarice Lispector”. In: *Littera*, ano 5, nº 13, Rio de Janeiro, jan-jun/1975, pp. 99-104.
- HELENA, Lucia. *Nem musa, nem medusa. Itinerários da escrita em Clarice Lispector*. Niterói: EDUFF, 1997.
- MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. “A dialética da linguagem e do silêncio em Ludwig Wittgenstein e Clarice Lispector”, in: MAC DOWEL, J., SJ & YAMAMOTO, M. (orgs.). *Linguagem & Linguagens*. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 49-94.
- NOLASCO, Edgar Cezar. *Nas entrelinhas da escritura – uma leitura (des)construtora dos processos de criação das escrituras de Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres e Água viva*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Letras, UFMG, 1997.
- NOLASCO, Edgar César. “Quando a moeda literária vale 1,99 no mercado clandestino de Clarice Lispector”. In: *Revista brasileira de literatura comparada*, nº 6, Belo Horizonte, 2002, pp. 99-107.
- NUNES, Benedito. *Leitura de Clarice Lispector*. Coleção Escritores Hoje, São Paulo, Quíron, 1973.
- NUNES, Benedito. *O dorso do tigre. Ensaios*. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- PESSANHA, José Américo da Motta. “Clarice Lispector: O itinerário da paixão”. In: *Cadernos Brasileiros*, nº 29, Rio de Janeiro, 1965, pp. 63-76.
- SÁ, Olga de. *Clarice Lispector – A travessia do oposto*. São Paulo: Annablume, 1999.

SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979.

SÁ, Olga de. “Uma metafísica da matéria ou uma poética do corpo”. In *CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA – Clarice Lispector*. Instituto Moreira Salles. Edição Especial, n°s 17 e 18. Dez/2004, pp. 280-291.

SANT’ANNA, Afonso Romano de. “A leitura de Clarice”. In: *Littera*, ano II, n° 8, Rio de Janeiro, 1973. pp. 25-44.

*TEMPO BRASILEIRO* (Revista), V. 104 – Especial “Clarice Lispector”, Rio de Janeiro, jan-mar/1991.

VARIN, Claire. *Línguas de fogo – ensaio sobre Clarice Lispector*. Trad. Lúcia Peixoto Cheren. São Paulo: Limiar, 2002.

WALDMAN, Berta. “A retórica do silêncio em Clarice Lispector”. In: *Tempo Brasileiro*, n° 28, Rio de Janeiro, 1997, pp. 8-9.

## **Geral**

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2000, Col. “Os Pensadores”.

ANDRADE, Ciro E. Schmid. “S. Kierkegaard: la pasión por existir o existir en la fe”. In: *Cuadernos de filosofía do departamento de filosofía da Universidad de Concepción*, n° 19, Concepción, 2001, pp. 47-76.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos. Ensaio sobre a imaginação da matéria*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BINETTI, Maria José. “La decisión absoluta en el pensamiento kierkegaardiano”. In: *Areté – Revista de filosofía*, v. XVI, n° 1, Lima, 2004, pp. 5-18.
- BINETTI, Maria José. “La existencia como libertad en acto. La concepción kierkegaardiana y la exégesis de Cornelio Fabro”. In *Analogía filosófica*. Año 15, n° 2, México, D. F., julio-diciembre/2001, pp. 77-99.
- BORGES, Bento Itamar. *Ensaio filosóficos e peripécias do gênero*. Caxias do Sul: Educs, 2006.
- CLAIR, André. “Wittgenstein en débat avec Kierkegaard: la possibilité d’un discours éthique”. In *Les cahiers de philosophie*, n° 8-9, 1989, pp. 211-226.
- FILOSOFIA – UNISINOS* (Revista), v. 6, n° 3 – Especial sobre Kierkegaard, set-dez/2005.
- GOUVEIA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo paradoxo*. São Paulo: Novo Século, 2000.
- GRAMMONT, Guiomar de. *Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard*. Petrópolis: Catedral das Letras, 2003.
- HANNAY, Alastair. “Solitary souls and infinite help: Kierkegaard and Wittgenstein”. In: *History of European Ideas*, v. 12, n° 1, Great Britain: Pergamon Press, 1990, pp. 41-52.
- KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichman e Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995.
- KIERKEGAARD, Søren. *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments*. Trad. Howard Hong e Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- KIERKEGAARD, Søren. *Johannes Climacus ou é preciso duvidar de tudo – uma narrativa*. Trad. Sílvia Sampaio e Alvaro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor – Algumas considerações cristãs em forma de discurso*. Trad. Alvaro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Petrópolis: Vozes, 2005.
- KIERKEGAARD, Søren. *Ponto de vista explicativo da minha obra como autor*. Trad. João Gama, Lisboa: Edições 70, 1986.
- KIERKEGAARD, Søren. *Fear and trembling*. Trad. Howard Hong e Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- KIERKEGAARD, Søren. *Repetition*. Trad. Edna e Howard Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death – A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Trad. Edna e Howard Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- LIPPITT, John e HUTTO, Daniel. *Making sense of nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein*. Publicação do encontro da “Aristotelian Society”, na University of London, 1988.
- MANSILLA, H. C. F. “La religión en cuanto fuente de sentido en el mundo contemporáneo”. In: *Analogía filosófica*, año 15, n° 2, México D. F., jul-dec/2001, pp. 61-76.
- MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. “Aspectos da Visão Filosófica de Mundo no Brasil do Período Barroco (1601-1768)”, in: WRIGLEY, M. B. e SMITH, P. J. (orgs). *O Filósofo e sua história. Uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: UNICAMP, 2003. Coleções CLE, vol. 36, pp. 337-95.
- MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. *Iniciação ao silêncio – Análise do Tractatus de Wittgenstein*. Coleção Filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

- MARQUES, Marcelo Pimenta, VIEGAS, Sônia, BARRETO, Marco Heleno, VIEGAS, Anna Maria. *Mito*. Caderno de textos nº 2, publicação do Núcleo de Filosofia Sônia Viegas, setembro/ 1994.
- NASCIMENTO, Daniel Arruda. “Entre o espelho e o fundo do lago”. In REDYSON, Deyve; ALMEIDA, Jorge Miranda de; PAULA, Marcio Gimenes de. (Organizadores). *Søren Kierkegaard no Brasil – Festschrift em homenagem a Álvaro Valls*. João Pessoa: Idéia, 2007, pp. 303-317.
- NUNES, Benedito. “Filosofia e literatura”, in *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993, pp. 191-199.
- PAULA, Marcio Gimenes de. “A repetição e o instante em Kierkegaard: um entrelaçamento de conceitos”. In *Artefilosofia*, nº 4, Ouro Preto, janeiro/2008, pp. 63-74.
- REDYSON, Deyve; ALMEIDA, Jorge Miranda de; PAULA, Marcio Gimenes de. (Organizadores). *Søren Kierkegaard no Brasil – Festschrift em homenagem a Álvaro Valls*. João Pessoa: Idéia, 2007.
- RIGAL, Elisabeth. “Wittgenstein, lecteur de Kierkegaard”. In *Kairos*, nº 10, 1997, pp. 193-214.
- ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard – o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006.
- SAN JUAN DE LA CRUZ. *Poesia mística*. Trad. Dora Ferreira da Silva. São Paulo: Cultrix, 1984.
- SIQUEIRA, Eduardo Gomes de. “Sobre a afirmação de Wittgenstein: ‘Kierkegaard é o pensador mais profundo do século XIX’”. Artigo inédito apresentado no dia 14 de novembro de 2007 durante a VIII Jornada Internacional de Estudos de Kierkegaard promovida pela SOBRESKI (Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard).

- VALLS, Alvaro Luiz Montenegro. “Amar o belo – amar o feio – amar o pobre”. In: *Revista de estudos teológicos da Faculdade Evangélica de São Leopoldo*, v. 2, n° 34, 1994, pp. 105-18.
- VALLS, Alvaro Luiz Montenegro. “Entre Cristo e Sócrates”. In: *Em foco*, n° 2, Petrópolis: Vozes, out/95-mar/96, pp. 4-7.
- VALLS, Alvaro Luiz Montenegro. “O amor ao próximo, especificamente cristão. Sua exposição nas *Obras do amor* e sua crítica por Adorno”. In: *Síntese Nova Fase*, v. 20, n° 63(1993): 595-604.
- VALLS, Alvaro Luiz Montenegro. “O amor socrático. A análise kierkegaardiana de sua teoria e de sua prática”. In: *Síntese Nova Fase*, v. 20, n° 63(1993): 605-16.
- VARELA, Maria Helena. *O heterologos em língua portuguesa. Elementos para uma antropologia filosófica situada*. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, 1996.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I e II. São Paulo: Loyola, 1991.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. “A cultura e seus fins”. In *Síntese Nova Fase*, v. 19, n. 57 (1992); 149-159.
- VIEGAS, Sônia. *A vereda trágica do Grande sertão veredas*. Coleção Filosofia, n° 2. São Paulo: Edições Loyola, 1985.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 2ª edição. São Paulo: Edusp, 1991.