



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE ARAGUAÍNA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS:
ENSINO DE LÍNGUA E LITERATURA**

HALEKS MARQUES SILVA

**UMA ANÁLISE COMPARATIVISTA DA OBRA
“A PAIXÃO SEGUNDO G.H.” DE CLARICE LISPECTOR
COM “O CONCEITO DE ANGÚSTIA” DE SØREN KIERKEGAARD**

**ARAGUAÍNA – TO
2019**

HALEKS MARQUES SILVA

**UMA ANÁLISE COMPARATIVISTA DA OBRA
“A PAIXÃO SEGUNDO G.H.” DE CLARICE LISPECTOR
COM “O CONCEITO DE ANGÚSTIA” DE SØREN KIERKEGAARD**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Mestrado em Ensino de Língua e Literatura, da Universidade Federal do Tocantins.

Orientador: Prof. Dr. Wallace Rodrigues

ARAGUAÍNA – TO

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

S586a Silva, Haleks Marques.

Uma análise comparativista da obra *A paixão segundo G.H.* de Clarice Lispector com *O conceito de angústia* de Søren Kierkegaard. / Haleks Marques Silva. – Araguaína, TO, 2019.

111 f.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus Universitário de Araguaína - Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Letras Ensino de Língua e Literatura, 2019.

Orientador: Wallace Rodrigues

1. Literatura comparada. 2. Clarice Lispector. 3. Søren Kierkegaard. 4. Angústia existencial. I. Título

CDD 469

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

HALEKS MARQUES SILVA

**UMA ANÁLISE COMPARAVISTA DA OBRA “A PAIXÃO SEGUNDO G.H.”
DE CLARICE LISPECTOR COM “O CONCEITO DE ANGÚSTIA” DE SØREN
KIERKEGAARD**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Ensino de Língua e Literatura, Mestrado em Ensino de Língua e Literatura, da Universidade Federal do Tocantins, Campus Universitário de Araguaína, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre sob orientação do Prof. Dr. Wallace Rodrigues.

Aprovada em: 28 / 06 / 2019

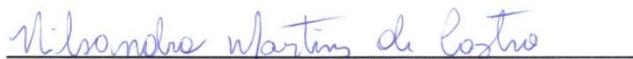
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Wallace Rodrigues (Orientador)



Prof. Dr. Marcelo de Souza Cleto (GESPOL/UFT)



Profa. Dra. Nilsandra Martins de Castro (FACDO)



Prof. Dr. José Manoel Sanches da Cruz (UFT)



Profa. Dra. Valéria da Silva Medeiros (UFT)

Dedico este trabalho a todos que na *dor*,

E na *alegria*,

Unindo *angústia* e *paixão*,

Sentiram o invisível do *Ser ou não!*

AGRADECIMENTOS

Agradeço de coração sincero ao meu querido “orienta-a-dor”, Wallace Rodrigues, pela sua infinita paciência e presença constante em guiar-me pela mão em meio aos escarpados labirintos da produção desta dissertação.

Sou inteiramente grato a todos que trabalham no Programa de Mestrado em Ensino de Língua e Literatura - PPGL, da Universidade Federal do Tocantins - UFT, que deram o total apoio para a realização deste sonho.

Minha eterna gratidão aos docentes amigos que realizaram em mim deiscências jamais imaginadas ao longo de meu percurso acadêmico: Helena Contaldo, João Lino, Pedro Castilho, Cleide Scarlatelli, José Plascência e Joseph Ratzinger.

À minha esposa, Maria Marques, e à minha avó, Geralda Fernandes, pela companhia constante e incentivo.

À Congregação da Pequena Obra da Divina Providência (Orionitas), pelo total apoio e incentivo financeiro e espiritual ao longo dos meus primeiros anos de formação acadêmica, minha eterna gratidão.

“No Ocidente, você tem o direito e o dever de descobrir qual é o seu destino”. *Joseph Campbell*

“O sentido de um destino de vida é, antes, uma totalidade própria que se forma não a partir do final, mas de um centro formador de sentido. O significado do nexa não se forma em torno da última vivência, mas em torno da vivência decisiva. Um instante pode ser decisivo para toda uma vida.” *Hans-Georg Gadamer*

RESUMO

A presente dissertação é fruto da angústia e da paixão, mas sobretudo, do desejo de elucidar a necessidade de se ter uma visão holística e um ensino transdisciplinar entre os saberes, de forma especial entre a literatura e a filosofia, ciências imprescindíveis à formação do ser humano. Neste sentido, este trabalho tem por objetivo analisar, pelo viés comparativista, a produção literária de Clarice Lispector com a filosófica de Søren Kierkegaard, realizando uma análise ôntica e ontológica de alguns pontos, tais como a angústia, a verdade e a liberdade, no romance “A paixão segundo G.H.” à luz da filosofia existencial, a partir das concepções abordadas por Søren Kierkegaard em “O conceito de angústia” e evidenciar a indispensável aproximação entre o ensino de literatura e de filosofia. A abordagem utilizada para o estudo das obras foi documental sob viés comparativista. Os principais autores utilizados neste trabalho foram Valls (2007), Candido (1999), Cosson (2006), Cereja (2006), Farago (2006), Gotlib (1995), Malantschuk (1979), Nunes (1976, 2009), Moser (2017), Morin (2010), Heidegger (2015), Todorov (2010). Os resultados desse trabalho mostram-nos que a inter-relação das obras escolhidas para análise pode produzir novos sentidos interpretativos para elas, ativando processos de subjetivação a partir de saberes compartilhados entre as mesmas.

Palavras-chave: Clarice Lispector, Literatura comparada, Søren Kierkegaard, Angústia existencial, Ensino.

SOMMARIO

Questa dissertazione è il risultato della passione e dell'angoscia, ma soprattutto del desiderio di chiarire la necessità di avere una visione olistica e l'insegnamento transdisciplinare tra diversi sistemi del sapere, in particolare tra letteratura e filosofia, scienze essenziali alla formazione e lo sviluppo dell'essere umano. In questa prospettiva, questo lavoro mira ad analizzare, per mezzo della comparazione, la produzione letteraria di Clarice Lispector a quella filosofica di Søren Kierkegaard, realizzando un'analisi ontica e ontologica di alcuni punti, come l'angoscia, la verità e la libertà, del romanzo "A paixão segundo G.H." alla luce della filosofia esistenziale, dalle concezioni affrontate di Kierkegaard in "O conceito de angústia" e per evidenziare l'indispensabile approssimazione tra l'insegnamento della letteratura e della filosofia. L'approccio scelto per studiare i lavori è stato quello utilizzato dalla letteratura comparativista. I principali autori utilizzati in questo studio erano Valls (2007), Candido (1999), Cosson (2006), Cereja (2006), Farago (2006), Gotlib (1995), Malantschuk (1979), Nunes (1976, 2009), Moser (2017), Morin (2010), Heidegger (2015), Todorov (2010). I risultati di questo lavoro ci mostrano che l'interrelazione delle opere scelte può produrre per loro nuovi significati interpretativi, attivando processi di soggettivazione dalla conoscenza condivisa tra loro.

Parole Chiave: Clarice Lispector, Letteratura comparata, Søren Kierkegaard, Angoscia esistenziale, Insegnamento.

SUMÁRIO

RESUMO	7
SUMÁRIO.....	9
INTRODUÇÃO.....	10
Primeiro Capítulo	18
SOBRE SØREN KIERKEGAARD E CLARICE LISPECTOR: AUTORES E OBRAS	18
1.1 Søren Kierkegaard e sua obra filosófica.....	18
1.1.1 Nas sendas da angústia	20
1.1.2 Os frutos da angústia	25
1.2 “O Conceito de Angústia”	27
1.2.1 Elementos principais de “O Conceito de Angústia”.....	28
1.2.2 A angústia à luz da reflexão sobre o tempo.....	36
1.2.3 As formas da angústia e sua ligação com o eterno.....	40
1.3 Clarice Lispector e sua obra literária.....	46
1.3.1 Clarice: <i>mysterium</i> escarpado.....	46
1.3.2 Ato criador de Clarice	53
1.4 “A Paixão Segundo G.H.”	56
1.4.1 Elementos principais de “A Paixão Segundo G.H.”.....	57
1.4.2 “A Paixão Segundo G.H.” à luz de uma linguagem mística	61
Segundo Capítulo	67
LISPECTOR POR KIERKEGAARD E VICE VERSA	67
2.1 O vir-a-ser do “ente” entre os confins da angústia e da paixão.....	67
2.2 O Humano à beira do abismo em busca de sentido entre a Filosofia e a Literatura.....	77
Terceiro Capítulo.....	87
DO ENSINO DE LITERATURA E FILOSOFIA	87
3.1 Ensino de Literatura.....	87
3.2 Ensino de Filosofia	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	102

INTRODUÇÃO

“A personalidade de um homem só está madura quando ele encontra sua própria verdade”. Søren Kierkegaard

“Como é que se explica que meu maior medo seja exatamente em relação a: ser? E, no entanto, não há outro caminho?”. Clarice Lispector

Quantos caminhos levam à compreensão do ser humano? Tanto quanto são os seres humanos! Nesta dissertação refletimos sobre dois caminhos na certeza de que tanto Clarice Lispector, em “A paixão segundo G.H”, quanto Søren Kierkegaard, em “O conceito de angústia”, utilizaram-se de suas existências como base às suas produções literárias e filosóficas, respectivamente. Cada qual buscando dar sentido às suas próprias verdades, que são subjetivas, e orientando-as à autenticidade, não obstante aos absurdos, angústias e paixões que advém da liberdade como possibilidade possível e inerente aos seus seres históricos.

Acreditamos que, por meio de um estudo interdisciplinar, comparativista, a relação entre o ensino de literatura e de filosofia pode enriquecer tanto uma quanto a outra. Pois as obras associadas à literatura e ao pensamento filosófico, proporcionam uma revolução interior no leitor, em seu modo de perceber a própria existência, o mundo e os outros. Favorecendo, assim, a uma formação do ser humano que lhe dê instrumentos (de resistência) ônticos e ontológicos, suficientes para vir-a-ser-quem-se-é-no-mundo.

Além disso, de acordo com Tânia Carvalhal (2006), a literatura comparada, enquanto recurso analítico e interpretativo, possibilita a esse tipo de estudo uma exploração de significações para além do alcance analítico e singular de cada obra, revelando elementos ainda não explorados. Com outras palavras, a literatura comparada, sendo uma atividade crítica, ambiciona um alcance ainda maior, que é o de contribuir para a elucidação de questões literárias que exijam perspectivas amplas e, não poucas vezes, complexas. Pois um dos seus objetos de estudo é justamente a análise das diversas literaturas (mesmo com outras formas de linguagens) a partir de suas relações recíprocas.

O que é proposto nesta dissertação é uma análise comparativista das obras de Søren Kierkegaard e Clarice Lispector em uma perspectiva existencialista. Sabemos que isso não é

algo inédito. Todavia, o pináculo de nosso trabalho consiste justamente em comparar e analisar a complexidade das obras específicas escolhidas: “A paixão segundo G.H” e “O conceito de angústia”. Trazendo à luz a relevância da razão prática da literatura e da filosofia como fenômenos próprios da humanidade. Nesta perspectiva dirá Marc Fumaroli¹:

Nada é mais propício à compreensão da complexidade das realidades humanas do que a comparação feita com os universos das línguas, das formas e das sabedorias distanciados no tempo e que, entretanto, conservam o frescor para o despertar da humanidade”. (FUMAROLI 2010, p. 275)

Sendo assim, esta pesquisa é um passo a mais na busca pela formação humana de leitores apaixonados e sedentos pela literatura existencialista, sob viés comparativista, e por sua fonte de conhecimento. Como enfatizou Tzvetan Todorov²:

Não lemos para nos tornar especialistas em teoria literária, mas para **aprender mais sobre a existência humana**. Quando lemos, nos tornamos antes de qualquer coisa especialistas em vida. Adquirimos uma riqueza que não está apenas no acesso às ideias, mas também no conhecimento do ser humano em toda a sua diversidade. (TODOROV, 2010, s/p, grifo nosso)

Nesse sentido, também dirá Antonio Candido (1972, p. 807) que o “processo de humanizar requer o exercício da reflexão, a aquisição do saber, a capacidade de penetrar nos problemas da vida, o senso de beleza, a percepção da complexidade do mundo”. Sendo assim, as obras literárias e filosóficas têm o poder de humanizar, pois pressupõem a superação do caos por meio das artes e não o inverso. A título de exemplo dessa inusitada inversão, podemos citar a decisão do atual governo da extrema direita neoliberal brasileira³. Esta, ao invés de reforçar e valorizar as ciências humanas, tenta, a todo custo, desmantelá-las, para oferecerem uma visão

¹ **Marc Fumaroli** (Marselha, 10 de junho de 1932) é um historiador e ensaísta francês. Fumaroli foi eleito para a Academia Francesa em 2 de março de 1995 e tornou-se seu diretor.

² **Tzvetan Todorov** (Sófia, 1 de março de 1939 - Paris, 7 de fevereiro de 2017) filósofo e linguista, um dos mais importantes pensadores do século 20. Traduzida para mais de 25 idiomas, sua obra inspira críticos literários, historiadores e estudiosos do fenômeno cultural do mundo todo.

³ No dia 30 de abril de 2019, o MEC (Ministério da Educação) anunciou o corte de 30% dos repasses de recursos federais para todas as universidades federais. O orçamento do Ministério da Educação (MEC) para 2019 é de R\$ 149,7 bilhões. O total contingenciado é de R\$ 5,8 bilhões — ou 3,9% do total. Disponível em: < <http://portal.mec.gov.br/component/tags/tag/51761>>. Acesso em: 13 jun. 2019.

de educação cada vez mais delirante e desumana, fruto não da sabedoria, mas da falta de uma sã atividade noética. Tal atitude é constatada pelo escritor e filósofo Paulo Ghiraldelli⁴:

A filosofia é importante porque é "a mãe das ciências". A sociologia é essencial porque nos dá modelos de "como funciona nossa sociedade". Esses jargões fáceis contêm verdades simples que todo ministro da Educação deveria saber, até mesmo aqueles nomeados por presidentes com pouca aptidão cognitiva. No Brasil atual, no entanto, parece que não temos mais como dizer essas coisas evidentes para os que estão no poder. Não escutam. Não sabem o básico e não querem aprender. Então, podemos tentar contar o correto para os outros, os que não são autoridades, mas que não lidam com filosofia e sociologia, e que caíram no velho engodo de que tais disciplinas são improdutivas. (GHIRALDELLI JUNIOR, 2019, s/p)

Sendo assim, humanizar-se requer o exercício da reflexão, a aquisição do saber, a capacidade de penetrar nos problemas da vida, como disse Candido (1972). Deste modo, a atuação dos educadores, principalmente dentro de uma democracia, toma uma dimensão deveras importante para a realização e transformação da sociedade como um todo, e os saberes literários e as reflexões filosóficas tornam-se imprescindíveis para a libertação de uma nação contra algozes desumanos e obtusos. Neste sentido, bem pontuou o ex-ministro da educação, Fernando Haddad⁵:

A democracia exige oposição. [...] Armar a população, desqualificar a universidade pública, defender a submissão das mulheres e dos afrodescendentes, estimular a humilhação da comunidade LGBT, ameaçar as artes e a ciência, lançar suspeitas sobre professoras, entregar patrimônio público ao setor privado, enaltecer ditadores, cultivar a intolerância internacional e desrespeitar o meio ambiente: das decisões mais simples às mais drásticas, acredito que assistimos a mudanças que alteram substancialmente o feixe de relações a que me referi. Não estamos, portanto, diante de um mero ajuste fiscal, nem da adoção de um projeto liberal contra o tal "marxismo cultural", mas do **ataque a algumas das premissas do próprio humanismo**. Em verdade, a atual agenda econômica e cultural parece mais sintonizada com um processo de embrutecimento nas áreas do meio ambiente, relações exteriores, direitos humanos e educação. O debate sobre ela é vital. (HADDAD, 2019, s/p, grifo nosso)

⁴ **Paulo Ghiraldelli Junior** (São Paulo, 23 de agosto de 1957) é um filósofo, escritor, jornalista, tradutor e palestrante brasileiro. Doutor pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Pós-doutorado em medicina social pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ).

⁵ **Fernando Haddad** (São Paulo, 25 de janeiro de 1963) é um acadêmico, advogado e político brasileiro. Foi ministro da Educação de 2005 a 2012, nos governos Lula e Dilma Rousseff e prefeito da cidade de São Paulo de 2013 a 2016. É professor de ciência política da Universidade de São Paulo (USP), instituição pela qual se graduou bacharel em direito, mestre em economia e doutor em filosofia.

Mas o que tem a ver o atual cenário político brasileiro com o nosso tema? A princípio, para algumas mentes, pode não haver conexão alguma, mas a verdade é que um povo sem consciência crítica, sem acesso as ciências humanas, está fadado à escravidão, e o que é pior, acreditando serem livres. Neste sentido, a humanização se dá, neste trabalho, pelo fato das ciências humanas, de maneira particular a literatura e a filosofia, cada qual a seu modo, instigam o leitor a um posicionamento intelectual crítico da realidade histórica na qual está inserido. Assim, compreender o meio em que se vive pela via do saber é um dos objetivos primeiros da educação. “Se a educação sozinha não transforma a sociedade, sem ela tampouco a sociedade muda”, já nos dizia Paulo Freire (2000, p. 67).

Assim, mesmo distante da sua rotina, a literatura e a filosofia levam o leitor a refletir sobre seu cotidiano e a incorporar novas experiências, realidades, sentidos, possibilidades e redensões. E é justamente durante os processos de leitura que o leitor entra em contato com diferentes culturas e pensamentos, instigando, assim, a compreensão de seu papel como agente histórico, além de perceber também o seu ser-no-mundo e ajudando a enfrentar as questões existenciais, a falta de sentido de algumas situações.

Em seu livro “O que é literatura?”, Jean-Paul Sartre⁶ nos diz que:

Cada um tem suas razões: para este, a arte é uma fuga; para aquele, uma maneira de conquistar. Mas pode-se fugir para um claustro, para a loucura, para a morte; pode-se conquistar pelas armas. Por que justamente escrever, empreender por escrito suas evasões e suas conquistas? É que existe, por trás dos diversos desígnios dos autores, uma **escolha mais profunda** e mais imediata que é comum a todos. (SARTRE, 2014, p. 33, grifo nosso)

Seguindo essa linha de raciocínio, acreditamos na força das obras escolhidas para análise: “A paixão segundo G.H.” de Clarice Lispector e “O conceito de angústia” de Søren Kierkegaard. Elas elucidam essa “escolha mais profunda”, a qual se referiu Sartre. A inter-relação dessas obras escolhidas pode produzir novos sentidos interpretativos para elas, ativando processos de subjetivação a partir de saberes compartilhados entre elas.

Ainda, a pesquisa proposta nesta dissertação, “Uma análise comparativista da obra ‘A paixão segundo G.H.’ de Clarice Lispector com ‘O conceito de angústia’ de Søren

⁶ Jean-Paul Charles Aymard Sartre (Paris, 21 de junho de 1905 - Paris, 15 de abril de 1980) foi um filósofo, escritor e crítico francês, conhecido como representante do existencialismo.

Kierkegaard”, auspícia a bons resultados para a linha de pesquisa escolhida, pois vai diretamente ao encontro dos estudos das manifestações literárias em uma perspectiva interdisciplinar, compreendendo, assim, a relação identidade/alteridade e suas representações no discurso literário em contextos da formação humana, agregando, também para isso, a prática filosófica, “que pode submeter a exame qualquer objeto” (FOLSCHEID; WUNENBURGER, 2006, p. 15).

Com relação ao método utilizado para o nosso trabalho, trata-se de uma análise comparativista, por meio de pesquisa teórica de cunho bibliográfica, executada através de análises de artigos, revistas e em livros e sites especializados no assunto. A abordagem utilizada para o estudo das obras foi a hermenêutica fenomenológica, exercitando a escuta do sentido das obras a partir delas mesmas em uma dialética-existencial-reflexiva, sob viés comparativista. Com relação à complexidade e amplitude desse método, bem dirá Tânia Carvalhal:

Os estudos interdisciplinares em literatura comparada instigam a uma ampliação dos campos de pesquisa e à aquisição de competências. Essa ampliação se reflete nas conceituações mais atuais de literatura comparada [...] considerando-a o estudo da literatura além das fronteiras de um país em particular e o estudo das relações entre literatura de um lado e outras áreas do conhecimento e crença, como as artes (pintura, escultura, arquitetura, música), a filosofia, a história as ciências sociais (política, economia, sociologia), as ciências, as religiões, etc, de outro. Em suma é a comparação de uma literatura com outra ou outras, e a comparação da literatura com outras esferas da expressão humana. Assim compreendida, **a literatura comparada é uma forma específica de interrogar os textos literários na sua interação com outros textos, literários ou não, e outras formas de expressão cultural e artística.** (CARVALHAL, 2006, p. 74, grifo nosso)

Também, François Jost toma o campo da literatura comparada enquanto uma filosofia das letras, amarrando a filosofia à literatura pela via daquilo que ele chama de um “novo humanismo”. Ele nos diz que:

A literatura comparada representa uma filosofia das letras, um novo humanismo. [...] é uma visão globalizante da literatura, do mundo das letras, uma ecologia humanística, uma Westanschauung [visão de mundo] literária, uma visão globalizante, englobante e abrangente. (JOST, 1994, p. 344)

Neste sentido, ao estudarmos as obras sob viés comparativista, acreditamos que tanto Clarice Lispector quanto Søren Kierkegaard buscam compreender o sentido da vida e de serem na vida, seja pela experiência da angústia, quanto da paixão, uma vez que ultrapassam o nível

da cotidianidade, o ôntico, em direção à dimensão metafísica do ser, o ontológico. Com isso, poderíamos dizer enquanto resultado de nossa análise que as obras aqui estudadas nos levam a uma reflexão incomum diante de um mundo que, constantemente, nos afasta de nossas raízes ontológicas, obrigando-nos ao hipercapitalismo e à reprodução de ideologias, dogmas e estereótipos que fazem da realidade um verdadeiro simulacro. De tal modo, a busca pela compreensão da essência humana distancia-se cada vez mais das realidades individuais e mundiais e até mesmo acadêmicas.

Dito isso, vejamos como está organizado o nosso trabalho. No primeiro capítulo, **“Sobre Søren Kierkegaard e Clarice Lispector: autores e obras”**, analisamos a vida de Søren Kierkegaard e de Clarice Lispector, pontuando os meandros da gênese de suas produções e algumas das peripécias de suas existências que marcam profundamente os seus modos de dar sentido às próprias vidas e, que por sua vez, refletem-se nas suas relações com a linguagem e os frutos dela.

Søren Kierkegaard, por exemplo, em uma linguagem polissêmica, transita entre a literatura, a filosofia, a psicologia e a teologia em busca de elucidar uma experiência que o leva à consciência dos estágios da angústia como sintoma da liberdade. Filósofo existencialista, cuja reflexão filosófica centra-se sobre a existência humana concreta em seu aspecto particular, individual e concreto. Todavia, de acordo com João da Penha, o existencialismo de Kierkegaard:

[...] seria menos uma doutrina, no sentido próprio do termo, do que um filosofar, uma maneira de o homem se expor a si mesmo, reconhecendo-se autenticamente nesse ato. Basicamente, portanto, o existencialismo seria a expressão de uma experiência singular, individual, um pensamento motivado por uma situação muito particular. [...] A existência humana na versão de Kierkegaard, não pode ser explicada através de conceitos, de esquemas abstratos. Um sistema, insiste, promete tudo, mas não pode oferecer absolutamente nada, pois é incapaz de dar conta da realidade, sobretudo a realidade humana. (PENHA, 2004, p. 13-15)

Clarice Lispector, por sua vez, a partir da sua facticidade e com o seu modo de escrever “difícil”, às vezes utilizando-se mais do silêncio como característica de uma busca de compreensão mística do inexprimível, dá a entender sobre a limitação da própria linguagem, ou seja, uma linguagem que se esforça para dar conta de uma experiência que lhe escapa, a princípio, do sentido. Por esta razão, analisamos de maneira particular a sua obra por meio de

uma abordagem hermenêutica fenomenológica, como citado. Todavia, o que aqui entendemos por fenomenologia? Nos dirá Maurice Merleau-Ponty⁷ que:

O que é a fenomenologia? [...] A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua "facticidade". É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre "ali", antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. É a ambição de uma filosofia que seja uma "ciência exata", mas é também um relato do espaço, do tempo, do mundo "vividos". É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais que o cientista, o historiador ou o sociólogo dela possam fornecer. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 1-2)

No segundo capítulo, **“Lispector por Kierkegaard e vice-versa”**, analisamos e comparamos a produção literária de Lispector com a filosófica de Kierkegaard. Buscamos realizar uma análise ôntica e ontológica de alguns pontos, tais como a angústia, a verdade e a liberdade, do romance *“A paixão segundo G.H.”*, de Clarice Lispector, à luz da filosofia existencial, especialmente a partir das concepções abordadas por Søren Kierkegaard em *“O conceito de angústia”*. Aí constatamos que nossos autores podem ser definidos, cada qual com seu abismo, como escritores da existência que, ao longo dos seus percursos criativos, buscaram incansavelmente compreender-se, formar-se e explicar-se na existência humana.

Por fim, no terceiro capítulo, **“Do ensino de Literatura e Filosofia”**, analisamos o ensino tanto de literatura quanto de filosofia em uma perspectiva de aproximação. Entendendo que ambas estão em um mesmo nível de possibilidades possíveis para a formação humana e que o incessante diálogo entre essas duas disciplinas pode ser extremamente frutífero. O que não significa, na prática, de utilizarmos livros de literatura para falar de filosofia ou vice-versa, mas sim, de sermos cômicos de que ambas podem caminhar juntas, em consonância, e se complementarem. Acreditamos que ambas favorecem uma maior compreensão do que vivenciamos culturalmente, na pós-modernidade, como a mudança de paradigmas

⁷ **Maurice Merleau-Ponty** (Rochefort-sur-Mer, 14 de março de 1908 - Paris, 3 de maio de 1961) foi um filósofo fenomenólogo francês.

educacionais, voltados à uma nova maneira de compreender a complexidade do mundo com suas novas diferenças e diversidades. Neste sentido dizem Rodrigues e Silva:

O caráter da mudança de identidade na pós-modernidade não é apenas um rompimento, uma descontinuidade ou um deslocamento, mas um processo sem fim de rupturas e fragmentações internas em seu próprio interior. Com outras palavras, a sociedade atual não possui um único referencial de verdade, um centro no qual se espelhar ou um único princípio para se nortear. E quais são as consequências imediatas dessas metamorfoses? Uma das principais consequências é que as sociedades modernas são caracterizadas pela “diferença” e pela “diversidade”. Por esta razão se faz necessária uma verdadeira educação que realmente eduque para as peculiaridades e riquezas da tolerância e da diversidade cultural. (RODRIGUES; SILVA, 2018, p. 505)

Enfim, essa “verdadeira educação que realmente eduque” só se tornará possível se mantivermos firmes e lutarmos pelos direitos de que todos os povos e nações tenham e garantam uma educação que não seja um mero instrumento de alienação e opressão, mas sim de libertação, autonomia, esperança e formação de consciência crítica. Isso a exemplo de conspícuos pensadores hodiernos, tais como: Edgar Morin⁸, João Batista Libâneo⁹, Paulo Freire¹⁰ e Philippe Perrenoud¹¹ e tantos outros que com suas tóxicas balburdrias, tentam transformar o mundo com mais amor e ciências humanas e menos indiferenças e armas. E é nesse caminho de transformação que acreditamos que a Literatura e a Filosofia juntas podem oferecer possibilidades de uma mais completa compreensão do mundo que nos cerca, sempre levantando questões importantes para nosso tempo e contribuindo no entendimento de tais questões.

⁸ **Edgar Morin**, pseudônimo de Edgar Nahoum (Paris, 8 de julho de 1921), é um antropólogo, sociólogo e filósofo francês judeu de origem sefardita. Em seu livro, “A cabeça bem-feita”, ele nos traz uma séria proposta de reformar o ensino e o pensamento. Uma das palavras-chave é a transdisciplinariedade.

⁹ **João Batista Libanio, SJ** (Belo Horizonte, 19 de fevereiro de 1932 - Curitiba, 30 de janeiro de 2014) foi um padre jesuíta, escritor e teólogo brasileiro. Em seu livro, “A Arte de Formar-se”, Libâneo caracteriza a própria formação como uma arte. O autor oferece cinco pilares: Aprender a conhecer e a pensar; Aprender a fazer; Aprender a viver juntos, a viver com os outros; Aprender a ser e Aprender a discernir a vontade de Deus.

¹⁰ **Paulo Reglus Neves Freire** (Recife, 19 de setembro de 1921 - São Paulo, 2 de maio de 1997) foi um educador, pedagogo e filósofo brasileiro. É considerado um dos pensadores mais notáveis na história da pedagogia mundial, tendo influenciado o movimento chamado pedagogia crítica. É também o Patrono da Educação Brasileira. Na sua obra, “Pedagogia do Oprimido”, aprendemos que cada um deve ser sujeito de sua própria formação, tornando-se consciente dos verdadeiros valores que são necessários para se ter uma vida digna sem exclusão.

¹¹ **Philippe Perrenoud** (Suíça, 1944) é doutor em sociologia e antropologia. Em sua obra, “10 Novas Competências para Ensinar”, o autor mobilizar um conjunto de recursos cognitivos para solucionar uma série de situações que aparecerão durante o processo de ensino-aprendizagem.

Primeiro Capítulo

SOBRE SØREN KIERKEGAARD E CLARICE LISPECTOR: AUTORES E OBRAS

“Indivíduos que amam a solidão e o silêncio são classificados juntos aos criminosos”. Søren Kierkegaard

“O que sinto não é traduzível. Eu me expresso melhor com o silêncio”. Clarice Lispector

1.1 Søren Kierkegaard e sua obra filosófica

Ao ler Kierkegaard, Ferguson (2018, p. 8) teve uma grande certeza: “Pela primeira vez na vida eu entendia quem eram os grandes filósofos e por que eram importantes: eram pessoas que procuravam conferir sentido a suas vidas e, nesse processo, tentavam ajudar-nos a conferir sentido à nossa”. Ainda mais tratando-se de um dos principais representantes da filosofia sobre a existência do indivíduo, como dirá Gordon Marino:

O filósofo lírico dinamarquês é amplamente considerado o pai do existencialismo, um movimento filosófico e literário que enfatiza a categoria do individual e medita sobre questões diáfanos tais como: há um sentido na vida? (MARINO, 2013, s/p)

Søren Kierkegaard nasceu em 5 de maio de 1813, em Copenhague, onde faleceu em 11 de novembro de 1855, com apenas 42 anos. A brevidade de sua vida contrasta com a qualidade e a amplitude de sua produção, ainda não classificada nos círculos acadêmicos. Destarte, se não é filósofo, nem teólogo, nem psicólogo, nem literato, nem místico, nem pedagogo, como é que sua influência está tão presente em Jaspers¹², Heidegger¹³, Sartre, Ricoeur¹⁴, Benjamin¹⁵,

¹² **Karl Theodor Jaspers** (Oldemburgo, 23 de fevereiro de 1883 — Basileia, 26 de fevereiro de 1969) foi um filósofo e psiquiatra alemão. O pensamento de Jaspers foi influenciado pelo seu conhecimento em psicopatologia e, em parte, pelo pensamento de Kierkegaard, Nietzsche e Max Weber.

¹³ **Martin Heidegger** (Meßkirch, 26 de setembro de 1889 – Friburgo em Brisgóvia, 26 de maio de 1976) foi um filósofo, escritor, professor universitário e reitor alemão.

¹⁴ **Paul Ricoeur** (Valence, 27 de fevereiro de 1913 - Châtenay-Malabry, perto de Paris, 20 de maio de 2005) foi um dos grandes filósofos e pensadores franceses do período que se seguiu à Segunda Guerra Mundial.

¹⁵ **Walter Benedix Schönflies Benjamin** (Berlim, 15 de julho de 1892 — Portbou, 27 de setembro de 1940) foi um ensaísta, crítico literário, tradutor, filósofo e sociólogo judeu alemão.

Kafka¹⁶, Buber¹⁷, Chestov¹⁸, Lévinas¹⁹, Derrida²⁰, Rosenzweig²¹, Jankélévitch²², Merleau-Ponty, Arendt²³, Deleuze²⁴, Canetti²⁵, Barth²⁶, Lacan²⁷, Bataille²⁸, Tillich²⁹, Adorno³⁰? A resposta é um tanto simples como assevera a filósofa francesa Helène Politis:

¹⁶ **Franz Kafka** (Praga, Império Austro-Húngaro, atual República Tcheca, 3 de julho de 1883 - Klosterneuburg, República Austríaca, atual Áustria, 3 de junho de 1924) foi um escritor de língua alemã, autor de romances e contos, considerado pelos críticos como um dos escritores mais influentes do século XX.

¹⁷ **Martin Mordechai Buber** (Viena, 8 de fevereiro de 1878 – Jerusalém, 13 de junho de 1965) foi um filósofo, escritor e pedagogo, austríaco e naturalizado israelita. Em suas publicações filosóficas, deu ênfase à sua ideia de que não há existência sem comunicação e diálogo, e que os objetos não existem sem que haja uma interação com eles. As palavras-princípio, Eu-Tu (relação), Eu-Isso (experiência), demonstram as duas dimensões da filosofia do diálogo que, segundo Buber, dizem respeito à própria existência

¹⁸ **Lev Isaakovich Shestov** (Russo, Yehuda Leyb Schwarzmann Kiev, 31 de janeiro - 19 de novembro de 1938), foi um filósofo existencialista russo. O filósofo defendia que os existencialistas reconhecem inicialmente que esta vida é absurda e sem sentido, mas, em seguida, dão um "salto existencial" ou um "salto de fé" e atribuem um significado fabricado à sua existência, muitas vezes divinizando o absurdo.

¹⁹ **Emmanuel Levinas** (Kaunas, 30 de dezembro de 1905 - Paris, 25 de dezembro de 1995) foi um filósofo nascido em uma família judaica na Lituânia. O pensamento de Levinas parte da ideia de que a Ética, e não a Ontologia, é a Filosofia primeira. É no face-a-face humano que se irrompe todo sentido. Diante do rosto do Outro, o sujeito se descobre responsável e lhe vem à ideia o Infinito.

²⁰ **Jacques Derrida** (El Biar, Argélia, 15 de julho de 1930 - Paris, 9 de outubro de 2004) foi um filósofo franco-magrebino, que iniciou durante os anos 1960 a Desconstrução em filosofia.

²¹ **Franz Rosenzweig** (1886–1929) é considerado um dos mais importantes filósofos-teólogos judeus do século XX. A obra-prima de Rosenzweig é "A Estrela da Redenção". Nela Rosenzweig analisa como a unicidade de cada ser humano, a realidade do mundo e a transcendência de Deus põem em xeque a ideia de totalidade, mostrando como estas três singularidades encontram sentido uma em relação à outra. A criação religa o mundo a Deus, a revelação permite que o ser humano seja orientado pela Palavra divina e a Redenção lhe dá como tarefa de salvar o mundo, essencialmente pelo amor.

²² **Vladimir Jankélévitch** (Bourges, 31 de agosto de 1903 - Paris, 6 de junho de 1985) foi um filósofo e musicólogo francês.

²³ **Hannah Arendt** (Linden, 14 de outubro de 1906 – Nova Iorque, Estados Unidos, 4 de dezembro de 1975) foi uma filósofa política alemã de origem judaica, uma das mais influentes do século XX.

²⁴ **Gilles Deleuze** (Paris, 18 de janeiro de 1925 - Paris, 4 de novembro de 1995) foi um filósofo francês.

²⁵ **Elias Canetti** (Ruse, 25 de julho de 1905 - Zurique, 14 de agosto de 1994) foi um romancista e ensaísta de nacionalidade búlgara e britânica que escrevia em língua alemã. Foi galhardado com o Prêmio Nobel de Literatura em 1981.

²⁶ **Karl Barth** (Alemanha, 10 de maio de 1886 - 10 de dezembro de 1968) foi um teólogo reformado suíço que é muitas vezes considerado o maior teólogo protestante do século 20. Barth enfatizou a soberania de Deus, particularmente através da reinterpretação da doutrina calvinista das eleições, do pecado da humanidade e da "distinção qualitativa infinita entre Deus e a humanidade".

²⁷ **Jacques-Marie Émile Lacan** (Paris, 13 de abril de 1901 - Paris, 9 de setembro de 1981) foi um psicanalista francês.

²⁸ **Georges Bataille** (Puy-de-Dôme, 10 de setembro de 1897 - 8 de Julho de 1962) foi um escritor francês, cuja obra se enquadra tanto no domínio da Literatura como no campo da Antropologia, Filosofia, Sociologia e História da Arte. O erotismo, a transgressão e o sagrado são temas abordados em seus escritos.

Certamente que possamos ler Kierkegaard na teologia, ou que um leitor que tenha gostos mais literários, possa se interessar pelo seu estilo e pelas suas invenções romanescas. Alguns comentadores se ocupam predominantemente de suas análises psicológicas, outros acham em Kierkegaard uma reflexão a considerar sobre a educação ou ainda uma teoria da comunicação. E existem ainda outras leituras possíveis. Creio que a coisa mais importante de se lembrar seja o fato de que Kierkegaard não escrevia endereçado aos acadêmicos, universitários ou professores. Sua obra é endereçada a todos os leitores possíveis que estejam disponíveis a acolhê-la sem preconceitos. (POLITIS, 2013, p. 9)

Sempre contrário à Igreja oficial da Dinamarca, luterana pietista, na maioria dos países a recepção das obras de Kierkegaard esteve ligada à igreja em função da característica dos seus escritos. Para Kierkegaard, de acordo com Cicco (2013, s/p, tradução nossa), "o cristianismo não era uma doutrina, mas a comunicação de uma vida". Na Alemanha, por exemplo, foi traduzido por teólogos. Na França, a recepção se deu mais na área da estética. No Brasil, a recepção se dá, ao mesmo tempo, junto a teólogos, literatos e filósofos. De acordo com um dos fundadores da Sociedade Kierkegaard do Brasil (Sobreski), Álvaro Valls (2009, p. 24), "existem inúmeros trabalhos de pós-graduação sobre Kierkegaard no Brasil". Só a partir dos anos de 1990 Kierkegaard começa a ser lido e discutido, a ser compreendido e relacionado dentro da história do pensamento filosófico.

1.1.1 Nas sendas da angústia

Perceber a vida de Kierkegaard é ver a força criativa de seu pensar e de seu viver. Sendo assim, para melhor compreendermos sua obra, vamos perscrutar a sua história. A vida de Søren Aabye Kierkegaard teve início no dia 5 de maio de 1813. Este é o dia em que ele nasceu, o primeiro nascimento quanto ao qual toda a sua obra sublinha a necessidade de ser transcendido por um segundo nascimento na eternidade. Ana Kierkegaard, a mãe, mulher muito simples, tinha quarenta e quatro anos, o pai cinquenta e seis.

²⁹ **Paul Johannes Oskar Tillich** (Starzeddel, 20 de agosto de 1886 - Chicago 22 de outubro de 1965) foi um teólogo alemão-estadunidense e filósofo da religião. Tillich foi contemporâneo de Karl Barth, também um dos mais influentes teólogos protestantes do século XX.

³⁰ **Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno** (Frankfurt Main, 11 de setembro de 1903 - Visp, 6 de agosto de 1969) foi um filósofo, sociólogo, musicólogo e compositor alemão. A Filosofia de Theodor Adorno, considerada uma das mais complexas do século XX, fundamenta-se na perspectiva da dialética e também da psicanálise.

Eu era o filho da velhice - dirá mais tarde Kierkegaard. É batizado no dia 3 de junho na igreja do Espírito Santo, humildes gestos tradicionais que se inscrevem em um mundo em plena efervescência, em plena mutação. [...] o pai de Søren, Michael Kierkegaard era de origem pobre, mas como homem prudente e habilidoso, havia feito fortuna com o comércio de tecidos. (FARAGO, 2006, p. 25)

Depois de um primeiro casamento, ao qual logo sucedeu uma viuvez, seu pai tinha se casado com Ana, à empregada que seduzira ou violara mesmo antes de terminar o tempo de luto. A família Kierkegaard, com sete filhos ao todo, havia nascido dessa transgressão, desse “pecado original”, tema caro a Kierkegaard.

O pai afogava algumas vezes a melancolia no álcool e assim, um dia em que estava embriagado, contou o segredo das origens da família, acontecimento ao qual Kierkegaard se refere como um 'grande terremoto'. Descobriu, então, que sob a grande figura paterna, tão imponente e tutelar, se ocultava uma pessoa frágil, um pecador. Compreendeu que a penitência se havia obsessivamente apoderado da alma do pai, e que o remorso coloria com essa luz trágica uma fé que, no entanto, prometia o júbilo. (FARAGO, 2006, p. 26)

Quando Søren Kierkegaard atingiu a maioridade, aos 25 anos, seu pai lhe confiou sem rodeios o segredo de sua vida. Os tormentos do pai, que ele nunca deixou de amar e as repercussões que dentro do filho ressoaram, acabaram lhe ensinando que o cristianismo, irredutível à sua dogmática, é uma relação existencial, coisa que seus professores, durante seus estudos de teologia, eram incapazes de fazer. Mas a relação para com sua mãe era diversa, dirá Farago:

O amor, no entanto, não lhe faltara. Criança, havia crescido mimado pela mãe e por suas três irmãs que levavam o caçula a passear no seu carro pelas muralhas da cidade, sob os pórticos dos filósofos e sob as arcadas, e, assim que aprendeu a andar, elas o levavam pela mão a passear pelas ruas de Copenhague. Sem dúvida, esta mãe, que ele amava e pela qual também era amado, está singularmente ausente na obra e no Diário de Kierkegaard, enquanto o pai aparece como uma onipresença ao mesmo tempo tutelar, austera e benévola. Essa ausência da mãe, que alguns acham estranha, se deve simplesmente ao fato de que o horizonte de Ana Kierkegaard, boa dona-de-casa e mãe coruja para seus filhos, cujo desenvolvimento era incapaz de acompanhar. Mas é precisamente a este tipo de caracteres simples e tranquilos que Kierkegaard se apegava: tinha amigos entre os comerciantes de Amager, gostava de conversar com eles e dar-lhes ouvidos. Sua mãe, todavia, estava limitada aos assuntos domésticos aos quais se entregava com amor, mas sem que isto significasse a menor atração para o jovem cujo despertar precoce o orientava para seu pai, entusiasta de filosofia e teologia. (FARAGO, 2006, p. 27)

Depois que passaram seus desatinos da juventude, tendo o incidente sido reparado pelo casamento e a respeitabilidade familiar, o pai frequentava os Irmãos Morávios de Stormgade, que o tinham em alta estima. Entre eles havia encontrado amigos cujos filhos se tinham tornado os companheiros dos seus. Mas, burguês rico e respeitado, amigo dos notáveis da capital, Michael Kierkegaard, longe de ser feliz, era roído pelos remorsos, persuadido de que a Providência cedo ou tarde o faria pagar pelo seu pecado. Cesare Catà dirá que:

Cinco dos seus irmãos morrem quando Søren ainda não tem vinte anos; e ele cresce na rígida educação de piedade de seu pai, que está convencido de que ele foi amaldiçoado: antes de se tornar um mercador bastante rico, ele conhecera a fome e, um jovem pastor no vale da Jutlândia, blasfemou contra Deus durante uma tempestade. Michael acreditava, desde então, ser condenado aos olhos do Senhor. É por isso que seus filhos morrem. Mas não ele. Ele, Søren, sobrevive a si mesmo. (CATÀ, 2016, s/p, tradução nossa)

Sendo assim, Kierkegaard ainda tinha seis anos quando a morte entra pela primeira vez na residência da família, atingindo um de seus irmãos, o quinto filho. O pai, cheio de temor por seu último filho enfermo e frágil, dá-lhe uma educação cuidadosa, mas coberta pelas sombras da angústia e do sentimento de culpa que procurava exorcizar pela referência religiosa e persuadido de que as sucessivas calamidades que sobre ele caíam eram expressões do castigo divino, por causa dos seus pecados.

Três anos depois, sua filha mais velha, Maren Kristine, morre aos 25 anos, em 1822. Dez anos mais tarde, é a vez da caçula, Nicoline, na idade de 33 anos. A partir desse momento, vão-se sucedendo os lutos, levando um depois do outro os filhos e as filhas. Em 1833, exatamente um ano depois é a vez de Niels Andréas, destinado ao comércio, e que havia partido para a América. Tinha 24 anos. No dia 30 de julho de 1834, Søren perde a mãe, e depois, no dia 29 de dezembro do mesmo ano, falecia sua irmã predileta, Pétria. Sobreviveram apenas Søren e seu irmão mais velho, Peter Christian. (FARAGO, 2006, p. 28-29)

Não obstante todas as desgraças, dirá Farago (2006, p. 30) que Kierkegaard compreendeu mais tarde o mal-entendido pelo qual seu próprio pai, que ele sempre amou mais que a qualquer outro, havia sofrido. O cristianismo que o pai lhe havia transmitido não era como ele havia acreditado, feito de confiança e de esperança, mas consistia, acima de tudo, em se aferrar com angústia e desespero a uma fé incapaz de socorrê-lo. Esse cristianismo, com a obsessão do pecado, lhe pareceu a mais desumana das crueldades, e toda a coragem que ele tinha para enfrentar a vida se levantou para se rebelar contra esta religião de sofrimento e de castigo. Neste

sentido fica evidente de que a culpa e a angústia, herdada do pai, tornaram-se dominantes na vida do Kierkegaard. Sendo assim, segundo Medard Boss:

A angústia e culpa são fatores dominantes na vida dos seres humanos. Muitos afirmam que os mesmos são ainda mais poderosos e abismais que fome e amor. Não estes, mas a angústia e culpa, são considerados como aquilo que apreende o mundo no íntimo. (BOSS, 1982, p. 15)

Ao término dos estudos secundários surge o problema do futuro de Kierkegaard. Seu primeiro ano de estudos foi consagrado às humanidades e coroado por um bacharelado em filosofia e filologia, em 1830. Durante dez anos vai frequentar a Faculdade de Teologia, na maioria dos casos como diletante, sem ter certeza de sua verdadeira vocação. Em 1834, Kierkegaard faz sua estreia como escritor, publicando um artigo intitulado: “Nova apologia da natureza superior da mulher”. A ambivalência deste período de sua vida vai desaguar em uma crise que ele relata nestes termos em uma passagem do seu Diário, com data de agosto de 1835:

O que me falta é ter clareza comigo mesmo sobre o que devo fazer e não sobre o que devo conhecer, a não ser na medida em que ideias claras devem preceder toda ação. Trata-se, para mim, de compreender qual é a minha vocação, ver o que a Providência quer propriamente que eu faça. Trata-se de encontrar uma verdade que seja verdade **para mim**, encontrar **a ideia pela qual eu possa viver e morrer**. (KIERKEGAARD, 1941, *apud* FARAGO, 2006, p. 31, grifo do autor)

Levando em consideração o que foi dito, Kierkegaard vai efetuar então uma nova escolha de seu interesse do político para o religioso. De acordo com Farago (2006, p. 34) “somente a ordem religiosa, escreve ele em Ponto de vista explicativo de minha obra, pelo socorro da eternidade, pode realizar na íntegra a igualdade humana, que é divina, essencial, não mundana”. Eis por que o religioso representa o humano verdadeiro, atitude à qual corresponde a noção de amor ao próximo, tema exaustivamente percorrido em seu livro “As obras do amor”.

Vê que a morte abole todas as diferenças, mas a predileção se refere sempre à diferença; contudo o caminho para a vida e para o eterno passa pela morte e pela abolição das diferenças: é por isso que só o amor ao próximo leva verdadeiramente à vida. (KIERKEGAARD, 2007, p. 83)

Enquanto isso, Kierkegaard sonha tornar-se poeta e, entre os temas que povoam sua mente, os apontamentos de 1835 mencionam Don Juan, Fausto e o Judeu Errante, com o qual

se identifica de maneira privilegiada. Sua insolência diante da ordem estabelecida, que ele respeita e ao mesmo tempo ataca, manifesta-se em um tema literário que nessa época lhe prendeu a atenção: "o mestre ladrão" que rouba os ricos para socorrer os pobres, personagem que ficou apenas nesse estado de esboço, pois nessa época explode o conflito com seu pai, pecador e inquisidor da adolescência prolongada de sua progênie, com a preocupação de lhe poupar a mesma sorte.

O pai, desconfiado do tipo de vida que o filho estava levando, só faz precipitar a declaração de independência deste. Começa a esta altura uma vida de "devassidão". Søren se diverte espantando o burguês, zomba da vida vegetativa dos "filisteus", isto é, daqueles que levam uma vida tibia e monótona. Torna-se uma espécie de *dandy*, artista da ironia, inclassificável, sustentado de fato por seu pai. (FARAGO, 2006, p. 31)

Adiante, Søren Kierkegaard decide seguir mais assiduamente os cursos da faculdade de teologia, por gosto pessoal e para satisfazer o mais profundo desejo do pai, que nunca deixou de amar. Segundo Farago (2006, p. 36) "embora o ano de 1834 seja para ele particularmente doloroso, perde a mãe e uma das irmãs, marca o início de uma atividade intelectual particularmente intensa". Sendo assim, Kierkegaard buscará, acima de tudo, descobrir uma verdade que o faça viver verdadeiramente.

Em 1837, Kierkegaard se encontrou com Regina Olsen, filha de um conselheiro de Estado. Ela tinha catorze anos. Ele, com vinte e cinco. Logo reparou em Regina entre as moças presentes e se apaixonou por ela. De novo a encontra, três anos mais tarde, e depois vai visitá-la em casa a pretexto de lhe emprestar um livro. Em seguida, como um verdadeiro sedutor, pedirá Regina em casamento. Todavia, apenas um ano depois, Kierkegaard recua e rompe o noivado com Regina.

Kierkegaard conheceu o amor humano, o amor que fulmina. Amarrou-se como um tolo. Naquela época, o noivado precedia o casamento. Portanto, noivou. Mas foi uma aventura efêmera. Não foi capaz de articular o tempo desse compromisso com a eternidade que dele se havia apoderado. Kierkegaard fala desse episódio e comentou-o em seus escritos até os últimos anos de vida. A obra foi mediação desse luto que ele infligiu a si mesmo, desta ruptura consumada com extrema dor, como se o sofrimento suportado fosse o preço a pagar para nascer para a si mesmo, realizar aquilo a que se sentia chamado, fora dos trilhos comuns. (FARAGO, 2006, p. 50)

Sendo assim, o rompimento do noivado causou um escândalo no mundo burguês da capital. Para compreendê-lo, é necessário compreender a maneira como Kierkegaard apreendeu a existência: ele havia levado a procura da verdade ao grau supremo e a ela subordinou, sem calcular, a própria vida colocando na balança a imediatidade de um amor sacrificado. Com outras palavras, Kierkegaard pagou por um preço muito alto pela intrepidez com a qual viveu o paradoxo da existência, o sacrifício que infligiu a si mesmo e à mulher que amava e que o amava. Quando ele pensou em um reatamento, Regina já não estava mais disponível.

E ele pensava nela o tempo todo. Às vezes ele gostaria de falar com ela, voltar para ela. Então ele se lembra de sua maldição e recua. E ele escreve. Ele escreve livros brilhantes que mudam a filosofia europeia para sempre; mas ele não os assina com o nome dele, aquele nome de um homem que não queria existir. Os autores são tantos, máscaras de uma personalidade que estava escondida para si mesma: Victor Eremita, Johannes de Silentio, Costantine Costantius. Ele, Søren Kierkegaard, está escondido atrás deles. O que ele não disse a ela - por que a abandonou - tornou-se o tema fundamental da moderna filosofia ocidental. Então, um dia, na primavera de 1855, chega a notícia: Regina sai de Copenhague. Ele seguiu o marido para as Ilhas Virgens, que agora são do domínio dinamarquês. Søren procura por ela em vão no centro da cidade para se despedir. Mas ele não a encontra. Então ela surge de repente de uma rua. "Eu só queria te dizer que eu te perdoei, e que eu nunca parei de te amar, Deus te abençoe, espero tudo de bom para você". Ele nem sequer consegue responder a ela. Ele continua petrificado, cumprimenta-a com um aceno no chapéu. E a vê desaparecer. Quatro meses se passam. Enquanto passeia por Copenhague, Kierkegaard desmaia no meio da rua. (CATÀ, 2016, tradução nossa)

Enfim, de acordo com Tales (2015, p. 11), “no dia 2 de outubro de 1855 é encontrado deitado na rua, é levado para o hospital, onde passa um bom tempo e os médicos não descobrem o motivo da sua fragilidade”. E em 11 de novembro, Kierkegaard morre aos 42 anos lutando pela verdade e pelo cristianismo paradoxal. Segundo Jonas Roos (2013, s/p), o termo cristianismo paradoxal para Kierkegaard designa “que a verdade eterna irrompe na história e na finitude. Neste entendimento a verdade não é um conceito, mas uma pessoa, uma vida; a verdade cria corpo, é encarnação. Este é o sentido de Jesus Cristo, a rigor o único paradoxo do Cristianismo”.

1.1.2 Os frutos da angústia

De acordo com Teles (2015, p. 11) a filosofia de Kierkegaard foi influenciada pela filosofia de Hegel, mesmo não arcando em totalidade com sua filosofia. Depois que ele se

aprofunda na filosofia do alemão, entra em oposição às suas ideias, principalmente ao axioma: “o que é racional é real, todo real é racional”, ou seja, tudo é pensando na ordem de um sistema. Neste sentido fica evidente que para “Kierkegaard, o autoconhecimento só poderia ser alcançado no nível do subjetivo e não através da razão, o subjetivo deveria ser o mais importante para os indivíduos” (BARBOSA NETO, 2014, p. 103). Com isso, interessava-lhe o indivíduo enquanto singular, sempre a se indagar: o que devo fazer? Como devo agir? Enfim, segundo Farago (2006, p. 12), Kierkegaard resistiu ao projeto da Modernidade, sob o qual houve a invasão do processo de objetivação das ciências e do pensamento sistematizador: “[...] mostrando que era necessário resgatar o valor da interioridade e da subjetividade viva”.

Já com relação as obras de Kierkegaard, elas se dividem em duas partes. Suas obras com seus principais pseudônimos e obras primas de conteúdo filosófico/teológico: “Migalhas filosóficas” (1844) e “Pós-escrito conclusivo não científico as Migalhas filosóficas” (1846) de Johannes Climacus, “Temor e tremor” (1843) de Johannes de Silentio, “A repetição” (1843) e “Estádios no caminho da vida” (1845), de Constantin Constantius; “A alternativa” (1843) de Johannes, “O sedutor”; “Doença para a morte” (1849) e “A prática do cristianismo” (1850) de Anti-Climacus e “O conceito de angústia” (1844) de Virgilius Haufniensis. E as obras edificantes, que ele assinava no seu próprio nome: “As obras do amor” (1847), “O instante” (1854-1855) e “Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor” - escrito em 1848 e publicado em 1859, ou seja, quatro anos após a morte de Kierkegaard.

Com relação aos pseudônimos, vale ressaltarmos de que para o filósofo alemão Richard Purkarthofer (2013, p. 48), o empreendimento de Kierkegaard em seus escritos pode ser considerado como “uma reinvenção dos diálogos socráticos em sua própria autoria polifônica como diálogos e conversações de seus pseudônimos”. Portanto, Kierkegaard estava mais preocupado em explorar a existência humana sob as condições da modernidade e para isso valeu-se de uma nova forma literária, ou seja, por meio de diálogos polifônicos.

No que tange nosso escopo nesta dissertação, nos atentaremos apenas à uma análise do livro “O Conceito de Angústia”. A angústia, segundo Kierkegaard, caracteriza a existência humana e serve para revelar ao existente o seu ser, pois o que é dado, não é o eu, mas somente a possibilidade do eu. Não é um sentimento, talvez uma vertigem diante do que não é, mas poderá ser pelo uso de uma liberdade que não se experimentou e que não se conhece. A angústia é, em sua essência, se podemos assim dizer, “sempre medo da morte, medo *pelo* estar-aí e medo

da destruição deste” (BOSS, 1981, p. 28). A angústia é a força que impulsiona o paradoxo do qual é engendrada, ou seja, ela é desejo do que se teme; temor do que se deseja de veras. Enfim, “Kierkegaard é um pensador que não cessa de nos confrontar com o incontornável, expresso em seus paradoxos e na radicalidade do instante extraordinário que presentifica a alteridade última, Deus” (FLEIG, 2009, p. 22). Sendo assim, a angústia Kierkegaardiana é aquela que amplia o sentido da vida.

1.2 “O Conceito de Angústia”

Mestre da ironia e apaixonado pelo paradoxo, o dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard teve uma vida breve. Todavia, a sua curta existência foi suficiente para mostrar a força de sua alma e a abrangência de seu pensamento sobre a existência do indivíduo.

As ideias de Kierkegaard foram rejeitadas por seus contemporâneos, mas se mostraram muito influentes nas gerações posteriores. Sua insistência na importância da liberdade de escolha e em nossa contínua busca por significado e propósito forneceria a estrutura para o existencialismo. Essa filosofia desenvolvida por Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger foi, mais tarde, completamente definida por Jean Paul Sartre. (BUCKINGHAM, 2011, p. 195)

Assim, Kierkegaard foi uma das figuras mais importantes na história das ideias e um pensador chave no desenvolvimento do pensamento teológico e filosófico do século XX. Segundo Scarlatelli (2001, p. 19), “Kierkegaard, entre outras muitas abordagens que podemos fazer de seu pensamento, é igualmente filósofo e teólogo. Como filósofo, Kierkegaard trabalha com argumentos filosóficos e reflete temas clássicos da filosofia ocidental.” Além disso, no que diz respeito à produção kierkegaardiana, ela foi extremamente profícua, desafiadora, complexa e profunda.

A obra de Kierkegaard é uma coleção de peças literárias que continuamente surpreende o leitor por sua força. São livros que não permitem uma leitura ‘quieta’, para mero prazer e entretenimento. São livros que convencem, exigem, compelem, movem, e transformam o leitor. (GOUVÊA, 2006, p. 19)

Importante pontuarmos que Kierkegaard foi o primeiro a tratar da angústia no âmbito filosófico. “Kierkegaard expõe sua teoria de *Angust* (sic). A *Angust* corrói as coisas do mundo

finito e deixa exposta todas as ilusões” (GOUVÊA, 2006, p. 282). A angústia é um elemento primal no homem, ou seja, a angústia é uma característica que é própria do ser humano. Além disso, o autor mostra as diversas faces da angústia, ressaltando a necessidade de aprender a angustiar-se. Kierkegaard esquadrinha os aspectos mais sutis da angústia, analisando três momentos psicológicos essenciais de onde ela se manifesta.

Desta forma, segundo Clair (1976, p. 171), “o objetivo da obra é empreender a análise psicológica da angústia, mas com uma pressuposição dogmática: o pecado original.” Todavia, apesar de falar de pecado e tendo como pano de fundo a narração bíblica do Gênesis, a obra não deve ser compreendida como uma exegese bíblica, mas, pelo contrário, trata-se de um livro especificamente filosófico. Contudo, é igualmente importante ressaltar que “embora O Conceito de Angústia seja uma obra filosófica, a preocupação com a problemática teológica é clara da primeira à última página do texto” (ROOS, 2007, p. 27).

Sendo assim, esta obra insere-se no campo filosófico. Valls (2009, p. 25) dirá que “o conceito de angústia é um livro muito rico, profundo e difícil, além de fascinante”. Nesta parte da dissertação, nosso intento é direcionar o olhar para os estudos de Kierkegaard na descoberta das origens da angústia no homem e a análise de sua função na existência e, sobretudo, em uma possível superação desta angústia por meio de um movimento positivo. Lembrando que, segundo Pedro Castilho (2007, p. 330), a “angústia não é pensada em si, não é recortada como um objeto de investigação, é pensada como uma passagem de uma dimensão a outra”.

1.2.1 Elementos principais de “O Conceito de Angústia”

Kierkegaard foi o primeiro pensador ocidental a tratar o termo angústia em seu significado filosófico. Este, por sua vez, é parte integrante da situação existencial do homem como possibilidade no mundo, ou seja, Kierkegaard discorre sobre a angústia existencial.

Para Malantschuk (1979, p. 165), Kierkegaard era o mais qualificado para discorrer sobre os fundamentos filosóficos e antropológicos da angústia. Isso porque tanto sua história pessoal, sua imaginação, suas faculdades intelectuais, como a situação espiritual de sua época forneceram as condições ideais para a reflexão sobre a angústia, mas não apenas sobre ela, como também o desespero. Além disso, outros fatores propiciaram a Kierkegaard a tratar de tais temas, vejamos:

Kierkegaard conheceu o pensamento de Hegel e de Schopenhauer, descobrindo a relação da consciência com a angústia e o desespero; as explicações dadas por outros pensadores a respeito, não lhe pareceram definitivas, porque desenvolveu com profundidade estes temas para buscar o lugar que os correspondiam dentro de sua filosofia. (MARTINEZ, 1993, p. 69)

Logo, Søren Kierkegaard direcionou seus estudos na descoberta das origens da angústia no homem e à análise de sua função na existência e, sobretudo, em uma possível superação desta angústia por meio de um movimento positivo. Para isso, Kierkegaard dedicou toda uma obra para discorrer sobre o tema da angústia. Trata-se do livro “O Conceito de Angústia”, publicado a 17 de maio de 1844, e que foi assinado pelo seu pseudônimo Vigilius Haufniensis, que pode ser traduzido como vigia de Copenhague ou Vigia do Porto.

Segundo Gouvêa (2006, p. 309), Kierkegaard utilizou mais de vinte pseudônimos na produção de suas obras, criando assim, “personagens-autores com personalidades complementares desenvolvidas e estilos diferentes do de Kierkegaard e de cada um dos outros.” Além disso, também dirá Martinez:

A complexidade das obras pseudônimas não consiste, simplesmente, em tratar de ocultar o nome autêntico do autor, mas em apresentar uma postura que o pseudônimo defende ainda que o autor – Kierkegaard – não esteja de acordo. Porém, ao mesmo tempo mantém certo diálogo entre eles mesmos e Kierkegaard. (MARTINEZ, 1993, p. 72)

Desta maneira, o heterônimo assumido por Kierkegaard para a obra “O Conceito de Angústia”, Vigilius Haufniensis é – como dirá Gouvêa:

Um dos menos definidos dos personagens-autores de Kierkegaard, [...]. Seu estilo é muito peculiar, de um professor de dogmática. Ele é o primeiro representante do estágio religioso, mas não completamente genuíno, pois parece faltar-lhe interioridade, olhando para as doutrinas do cristianismo ainda um tanto objetivamente, como conhecimento a ser alcançado, mais do que vivida. (GOUVÊA, 2006, p. 312)

Destarte, Haufniensis dirá que sua obra consiste em “tratar o conceito angústia de um ponto de vista psicológico de modo a ter *in* mente e diante dos olhos o dogma do pecado hereditário” (KIERKEGAARD, 2010, p. 11). Ele faz um esclarecimento a respeito da angústia que, a seu ver, antecede o problema do pecado original. Além disso, o autor de “O Conceito de

Angústia” fala de um sentimento positivo da angústia, que aponta para uma existência mais elevada, que vai em direção à fé. Esta, por sua vez, é paradoxo e angústia diante de Deus, surgindo como uma possibilidade infinita. Sendo assim, a angústia desvela para o indivíduo a possibilidade de liberdade e age, deste modo, como formadora da fé (OLIVIÉRI, 2008, p. 54).

Para Gouvêa (2006, p. 282-83), que faz uma leitura mais teológica da obra kierkegaardiana, o dinamarquês expõe sua teoria da angústia ligando-a ao tema da fé. A angústia, por seu turno, “corrói todas as coisas do mundo finito e deixa expostas todas as ilusões”. Além disso, Kierkegaard “quer discutir também neste livro o conceito de liberdade, isto é, como a liberdade, o maior dom humano, se origina”. Semelhantemente, Martinez (1993, p. 49) dirá que, Søren Kierkegaard, “baseando-se nos conceitos de possibilidade e liberdade faz uma análise da angústia como estado precedente e consequente do pecado original”. Assim sendo, ele chegará à conclusão de que a angústia unida à fé é meio de salvação.

Todavia, segundo Álvaro Valls, que faz uma leitura filosófica do autor nórdico, dirá que “O Conceito de Angústia” é uma obra primeiramente filosófica e não teológica. Mesmo que fale de Adão e Eva, a obra não deve ser compreendida como uma exegese bíblica, pelo contrário:

[...] o conceito de angústia é um livro especificamente filosófico, que, embora fale profusamente de Adão e (da possibilidade) do pecado, ele explicita que não pretende ser um tratado da Dogmática, e se inscreve na Psicologia, tal como se entendia esta ciência nos tempos de Hegel e de Rosenkranz, ou seja, como parte da doutrina dialética do espírito subjetivo. O conceito de angústia é livro de filosofia, que usa o método dialético-existencial. (VALLS, 2008, p. 2)

Assim sendo, semelhantemente, Roos seguirá na mesma interpretação de Valls, mas ressaltando a importância dos elementos teológicos na obra de Kierkegaard. Vejamos:

Embora O Conceito de Angústia seja uma obra filosófica, a preocupação com a problemática teológica é clara da primeira à última página do texto. As observações psicológicas de Haufniensis têm um telos teológico onde a questão do pecado deve ser encarada em uma atmosfera de seriedade. O desenvolvimento do conceito dependerá de uma atmosfera adequada para o tratamento da questão. (ROOS, 2007, p. 27-28)

Uma vez pontuado as possíveis motivações pessoais e filosóficas que proporcionaram Kierkegaard a discorrer sobre o tema angústia, de explicar seu papel pseudonímico na obra e,

também de trazer algumas interpretações, vejamos adiante a relação que o autor faz do pecado com a angústia.

O autor nórdico, para analisar as origens da angústia, estuda e aproxima a relação entre a psicologia e o pecado. Assim, em relação à questão do pecado dentro da obra “O Conceito de Angústia”, Kierkegaard (2010, p. 17) dirá que “O conceito de pecado não tem, portanto, a rigor, sua morada em nenhuma ciência”. Assim, o autor não trata diretamente com a existência do pecado, mas usa da psicologia para analisar o possível surgimento dele. Desta forma, ele inscreve seu trabalho na “psicologia”, ou seja, na antropologia filosófica, como bem expressa o subtítulo de seu escrito: “uma simples ponderação psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário”. Isso porque,

O que pode ocupar a Psicologia, e aquilo com que ela pode ocupar-se é: como o pecado pode surgir, e não: que ele surge. Ela pode em seu interesse psicológico levar a coisa tão longe que é como se o pecado já existisse; mas o ponto seguinte, quer dizer, que ele esteja aí, é qualitativamente diferente disso. (KIERKEGAARD, 2010, p. 24)

Dito de outro modo, não cabe à psicologia dizer se o pecado existe ou não, mas apenas analisar sua possibilidade e condições na estrutura humana. Desta forma, “o objetivo da obra é empreender a análise psicológica da angústia, mas com uma pressuposição dogmática: o pecado original” (CLAIR, 1976, p. 171).

Enfim, o autor quer investigar a estrutura do homem para, assim, compreender como é possível aquilo que em dogmática chama-se de pecado e como deve ser a liberdade humana para que se possa pecar.

Inicialmente, para desenvolver a análise psicológica da angústia em torno do pecado, Kierkegaard utilizará como arquétipo a história bíblica do Gênesis, tanto para elaborar as questões relativas ao pecado original, quanto para respondê-las. Portanto,

Para discutir propriamente o assunto é fundamental que não se explique o pecado em Adão de qualquer modo que o coloque em uma situação especial, diferente da do resto da humanidade, sob pena de tornar-se impossível estabelecer uma conexão entre o pecado de Adão e aquele dos indivíduos, por assim dizer, posteriores a Adão. (ROOS, 2007, p. 31)

De acordo com Almeida e Valls (2007, p. 18), a obra em questão “é um tratado sobre a liberdade”, tendo como linha de reflexão a questão dogmática do pecado, fazendo uma análise psicológica da angústia. Kierkegaard (2010, p. 23) analisa a situação de Adão, sendo esse último o responsável por introduzir o pecado hereditário no mundo, pois “explicar o pecado de Adão é, portanto, explicar o pecado hereditário, já que o essencial da existência humana, que o homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo é ele mesmo e todo o gênero humano”. Assim sendo, para Kierkegaard aquilo que explica Adão também pode explicar o gênero humano, e vice e versa: “Adão é o primeiro homem, ele é ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano” (KIERKEGAARD, 2010, p. 24).

Por isso, o autor de “O Conceito de Angústia” irá contra os conceitos tradicionais que diferem o primeiro pecado de Adão do primeiro pecado de qualquer homem posterior. A saber, o primeiro condiciona a pecaminosidade como consequência; o segundo, pressupõe a pecaminosidade como condição. Desta maneira, de acordo com os argumentos de Kierkegaard, pode-se afirmar que:

[A] angústia será o termo usado para esclarecer essa articulação entre o indivíduo e o gênero humano. Angústia é um fenômeno psicológico presente em todo o gênero humano e em cada indivíduo particular. O entendimento de gênero humano não pode ser reduzido nem a uma multiplicação automática de membros de uma espécie e nem a uma série de indivíduos isolados. (ROOS, 2007, p. 37)

Assim, Kierkegaard distingue três momentos psicológicos em torno da consciência que se manifestam como estados de angústia. “O primeiro momento corresponde ao estado de inocência, o segundo corresponde ao despertar da consciência – o momento da liberdade anterior ao pecado – e por último, está o estado posterior ao pecado” (MARTINEZ, 1993, p. 145). Para Kierkegaard, no primeiro momento que era de inocência, o homem se encontrava num estado de união imediata com a natureza, onde o eterno ainda não havia se manifestado, ou seja, “na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente em unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem” (KIERKEGAARD, 2010, p. 44-45). Ademais, dirá Malantschuk (1979, p. 163) que “a origem da angústia se situa, segundo Kierkegaard, na condição do homem como síntese do tempo e eternidade; é o momento eterno que se manifesta através da angústia.” Em outras palavras, no princípio, este momento onde o eterno não está ainda manifesto, o estado de inocência é dado

na forma de uma simples possibilidade diante das normas da natureza. Isso porque seu espírito está apenas sonhando, já que o homem reage a tudo de modo espontâneo, sem o intermédio da reflexão. Desta maneira, a angústia é uma qualidade do espírito que sonha. Apesar de que no estado de inocência haja uma grande tranquilidade e repouso, pois não havia ainda com o que combater. Contudo, aí se localiza seu grande paradoxo: é igualmente angústia. Por isso dirá Kierkegaard:

Neste estado há paz e repouso, mas, ao mesmo tempo, há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela. (KIERKEGAARD, 2010, p. 45)

Também, segundo Martinez (1993, p. 146), “a angústia é assim entendida em seu sentido mais radical e sua expressão ‘angustiar-se de nada’ é, ao mesmo tempo, um espírito que se angustia de si mesmo”. Todavia, o homem no estado de inocência ainda não possui consciência de si, mas também não é um mero animal, pois sua estrutura é determinada como espírito. Com outras palavras, Kierkegaard (2010, p. 45) dirá que “a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade. Por isso não se encontrará angústia no animal”. Assim, um animal nunca sentirá angústia, mas apenas medo. Pois a angústia não está na sua “naturalidade” determinada como espírito. Este, por sua vez, está presente no ser humano, mas como espírito imediato, como sonhando. Assim, a inocência é ignorância, “mas não uma brutalidade animal, e sim uma ignorância que é qualificada pelo espírito, mas que justamente é angústia, porque sua ignorância se refere a nada.”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 39)

Ademais, pelo fato do estado de inocência estar ligado à ética, Kierkegaard (2010, p. 30) dirá que “a ética não permite esquecer que a inocência não pode ser anulada senão pela culpa.”. Por conseguinte, a perda da inocência implicará duas coisas, como dirá Roos:

A perda da inocência implica culpa e responsabilidade pessoal de cada indivíduo e não pode, para Haufniensis, ser perdida de outro modo. O conceito de culpa, aqui, desempenha papel importante enquanto elemento transcendente em relação à perda da inocência, em relação ao movimento da queda. (ROOS, 2007, p. 51)

Enfim, na inocência, como dito anteriormente, o homem é uma síntese de corpo e alma onde um terceiro elemento – o espírito – que está presente de forma imediata, se relaciona como angústia. Todavia, o homem perde este estado com a queda, ou seja, com a passagem da inocência ao pecado, que só pode ser descrita por um “salto”. Dito de outro modo, o pecado é a entrada de uma nova qualidade. Além disso, segundo Roos (2007, p. 46), “a característica fundamental do salto é que ele ao mesmo tempo instaura e pressupõe uma nova qualidade.”. Desta forma, em um novo estado, surgirá uma nova relação do espírito com a angústia no homem. É o que veremos a seguir.

Kierkegaard, seguindo sua reflexão em “O Conceito de Angústia”, dirá que, quando Deus fez a proibição a Adão, para que esse não comesse do fruto do conhecimento do bem e do mal, Adão, na verdade, não podia compreender tal enunciado. Todavia, dirá o autor, que a proibição despertou em Adão o desejo e, conseqüentemente:

Obtém-se ao invés da ignorância um saber, pois neste caso Adão deve ter tido um saber acerca da liberdade, uma vez que o prazer consistia em usá-la. Esta explicação é, portanto, a posteriori. A proibição o angustia porque a proibição desperta nele a possibilidade da liberdade. O que tinha passado despercebido pela inocência como o nada da angústia, agora se introduziu nele mesmo, e aqui de novo é um nada: a angustiante possibilidade de **ser-capaz-de**. (KIERKEGAARD, 2010, p. 39, grifo do autor)

Com outras palavras, ao despertar da consciência como possibilidade dada ao infinito, o homem começa a refletir e a fazer escolhas. Paulatinamente, o homem vai perdendo sua submissão às leis da natureza, saindo daquele acima mencionado “estado imediato com sua naturalidade” e, com ela, também perderá seu primeiro sentimento de seguridade instintiva. Porém, concomitantemente, surgirá aqui o primeiro germe de liberdade, que o possibilitará sair da submissão das leis da necessidade. Por conseqüência, “a inocência foi levada ao extremo. Ela está na angústia em relação com o proibido e com o castigo. Ela não é culpada e, não obstante, há uma angústia, como se ela já tivesse perdida” (KIERKEGAARD, 2010, p. 40).

Logo, “a infinita possibilidade de ser-capaz-de, que a proibição despertou, aproxima-se agora ainda mais porque esta possibilidade manifesta uma outra possibilidade como sua conseqüência” (KIERKEGAARD, 2010, p. 40). Agora o espírito encontra-se diante de uma angustiante e avassaladora possibilidade de ser-capaz-de, de se realizar no mundo.

Segundo Farago (2006, p. 79-81), com a ruptura com o estado de inocência, “Adão é posto como espírito”. Este, por seu turno, só lhe advém pela cisão que é permitida somente pelo conhecimento, ou seja, pela consciência reflexiva de si mesmo, ainda que num estágio inicial. Isso é claramente visto quando Adão e Eva percebem que estão nus, logo que comem o fruto da árvore do conhecimento. Este novo momento que irrompe a alma e o corpo de Adão, colocando, pelo salto, o espírito. Com isso, surge o nascimento da vida interior. Assim, Kierkegaard, vê na angústia a ação do espírito como fator concomitantemente de separação e síntese que se deve operar entre alma e corpo, cindidos pela consciência reflexiva. Desta maneira, o homem percebe-se como interioridade capaz de se determinar. Consequentemente, a angústia está agora ligada à flexibilidade, pois, se num primeiro momento Adão, na inocência, “apenas” existia, agora ele tem que realizar-se na sua existência, pois ele torna-se ser-capaz-de, ou seja, capaz de se realizar no mundo. Farago sintetiza sua reflexão dizendo:

A angústia é, portanto, o lugar onde o si mesmo começa a advir, experiência cuja tonalidade efetiva é absolutamente única, dado que, diferentemente do receio ou do medo, a angústia não tem objeto, não é forma alguma intencional, privada que é de toda referência. Ela é o *pathos* em cujo seio o indivíduo começa a chegar à consciência de si mesmo. Na origem o indivíduo, confrontando com seu nada, com o abismo profundo do possível, do virtual, tomando de repente consciência de sua situação, se põe. (FARAGO, 2006, p. 80)

Em suma, Kierkegaard faz uma análise psicológica da angústia com uma pressuposição dogmática que é o pecado. Para tal ele se utiliza da narração bíblica do Gênesis. O autor de “O Conceito de Angústia” parte do pressuposto central de que o pecado entrou no mundo por um pecado. Por isso ele analisa o pecado de Adão, ou seja, o primeiro pecado.

Para Kierkegaard, explicar o pecado de Adão é explicar o pecado hereditário. Pois, Adão é ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano. Segundo André Clair (1976, p. 169-176), o pecado é colocado por uma ruptura e o que é rompido é o estado de inocência, como já foi explicitado. Assim, o pecado é um salto onde o indivíduo é a única causa de seu ato. Todavia, a psicologia não é capaz de explicar a ruptura, que é o salto, mas é de sua alçada perceber a atitude humana diante dele. Desta forma, na travessia do estado de inocência ao pecado, esta atitude, é aquela da angústia. Com efeito, a angústia só se torna inteligível graças à necessidade do espírito de realizar a síntese.

Além disso, é salutar ressaltar novamente que o pecado não é possível de ser explicado pela psicologia, pois aquele é a realização de um salto qualitativo dentro da existência do indivíduo. Assim sendo, a psicologia apenas pode estudar as suas consequências. Estas, por seu turno, são duas: ao transgredir a proibição, ele peca e ao mesmo tempo descobre-se como um ser sexuado. Essa dupla consequência se dá pelo fato de que o homem se constitui como espírito. De fato, como o espírito se relaciona com a alma que é o homem, ele torna-se culpado e, como o espírito se relaciona com o corpo, que é sexuado. Portanto, é a partir deste momento que Adão e cada indivíduo posterior começam a tomar consciência de si mesmos e se abrem, vamos dizer assim, para a vida, para o mundo, já numa atitude reflexiva.

Enfim, no estado da inocência a liberdade era apenas uma possibilidade. Todavia, com a queda, o homem, tornando-se consciente de si, a liberdade transforma-se em tarefa a se realizar.

1.2.2 A angústia à luz da reflexão sobre o tempo

Uma vez esclarecida anteriormente as possíveis causas filosóficas e pessoais que levaram Kierkegaard a discorrer sobre o tema angústia, de explicar seu papel pseudonímico na obra, de trazer algumas interpretações de leitores Kierkegaardianos de “O Conceito de Angústia”, também analisamos as origens da angústia – estudando a aproximação feita por Kierkegaard entre a psicologia e o pecado.

Agora buscaremos mostrar a angústia ligada ao tempo, quer dizer, para melhor compreender o conceito de angústia é necessária uma reflexão sobre o tempo. Uma vez que a angústia posterior à queda está ligada à liberdade. E esta, por seu turno, se dá na temporalidade.

É importante, em um primeiro momento, ressaltar que para Kierkegaard (2010, p. 78) o homem “é uma síntese de alma e corpo, mas também de uma síntese do temporal e do eterno”. Assim sendo, de acordo com Malantschuk (1979, p. 163-65), para Kierkegaard a angústia tem sua origem na condição do homem, que é uma síntese de tempo e de eternidade. Onde o momento eterno se manifesta através da angústia. No início, no estado da inocência, onde o eterno não está ainda manifesto, a angústia é dada na forma de uma simples possibilidade diante das normas da natureza, o homem reage a tudo de modo espontâneo, sem o intermédio da reflexão.

Todavia, o momento eterno tenta se manifestar no homem e, quando o faz, por consequência da queda, esse é o sinal que o distingue qualitativamente do animal. Este momento eterno surge, segundo Kierkegaard, graças à imaginação, ou seja, por meio da reflexão dada ao infinito. Esta reflexão permite ao homem, não apenas uma visualização de seu passado, mas faz com que ele represente as diversas possibilidades que sua própria existência lhe oferece. E é justamente **na reflexão sobre as possibilidades incertas do futuro que surge o sentimento de angústia.**

Dito de outro modo, **a angústia é um momento essencial da existência humana e só o ser humano é capaz de senti-la.** Pois apenas ele pode refletir sobre a sua própria existência e projetar o seu futuro. E quando surge a incerteza deste futuro, a angústia se manifesta de forma mais intensa e evidente. De acordo com Farago, “o homem é o único existente, distinto dos outros entes que só tem uma existência de fato e não sabem quem são. Muito mais para o homem, sua existência é uma tarefa, uma exigência: a de ter que devir, edificar-se” (FARAGO, 2006, p. 75).

Retomemos a ideia de Kierkegaard de que o homem, além de ser uma síntese de alma e corpo, também é uma síntese do temporal e do eterno. Com relação a este último e à angústia, dirá Malantschuk que a angústia faz com que o homem comece a sair de sua completa submissão à natureza, mas não só, vimos acima que é por meio da angústia que o eterno se manifesta. Assim sendo,

Para Kierkegaard o momento eterno desencadeia o desenvolvimento espiritual no homem o qual por esta tomada de consciência, chegará a conhecer o eterno, ao mesmo tempo parte integrante de si e elemento exterior a si enquanto princípio último da existência. Assim, em lugar do sentimento de segurança primitivo que ele possuía no começo ele alcança a certeza que dá somente a relação ao eterno. (MALANTSCHUK 1979, p. 164)

Ainda de acordo com Malantschuk, o homem diante das possibilidades a serem enfrentadas, na verdade, está diante do nada. Sendo assim, o objeto da angústia é o próprio nada.

[...] se refere sempre à angústia, desde que a ideia de nada, no sentido mais profundo, procede do conhecimento da imperfeição e do caráter corruptível próprios à vida temporal, portanto, dos momentos que, precisamente, provocam angústia. É esta

angústia do nada, do vazio da vida temporal que exerce uma influência determinante sobre a existência do indivíduo. É ela também que conduz o homem a procurar algo de mais elevado que a temporalidade. (MALANTSCHUK 1979, p. 165)

Dito de outro modo, para Kierkegaard, é o momento eterno que desencadeia o desenvolvimento espiritual no homem e o fará perceber dentro de si um elemento que o levará a buscar fora da temporalidade o princípio final de sua existência. Esta busca por algo que transcende o tempo se dá pelo fato do vazio que existe nele, isto é, o caráter finito, já que as coisas estão sujeitas ao tempo. Isso causa um certo sentimento de vazio, incompletude, no ser humano. Por isso que Kierkegaard afirma que o ser humano não é apenas uma síntese de corpo e alma, mas também do temporal e do eterno.

Todavia, segundo Martinez (1993, p. 110), o filósofo dinamarquês, ao precisar a temporalidade, fará uma análise do que comumente se entende pela divisão do tempo em presente, passado e futuro. Para Kierkegaard, estas categorias não servem como explicação para entender o homem como uma síntese entre o eterno e o temporal. Desta maneira, Kierkegaard, traz para sua reflexão o conceito de “instante”, pois este será o ponto de interseção entre o temporal e o eterno.

Assim, Kierkegaard estabelece uma relação entre o instante com a possibilidade (que é o futuro) e com a sensibilidade (que está na temporalidade), uma vez que é por meio destas últimas categorias lançadas no instante que será possível uma investigação racional do pecado e da liberdade, através da temporalidade e da angústia. Pois, como já foi dito, o espírito se relaciona enquanto angústia.

Além do que foi posto anteriormente, para melhor compreendermos o que Kierkegaard chama de “segunda síntese” (temporal e eterno), faz-se necessário retomarmos a “primeira síntese”. O filósofo insiste em afirmar que o homem é uma síntese do anímico e somático, ou seja, de alma e corpo, onde o terceiro elemento é o espírito. Todavia, Kierkegaard dirá que a segunda síntese possui apenas dois elementos, a saber, o temporal e o eterno. Assim sendo, como será possível o terceiro elemento? Kierkegaard esclarecerá este aparente descompasso justamente para precisar o termo instante. Desta maneira, para ele, a segunda síntese não é uma outra síntese que se difere da primeira, mas trata-se de uma expressão dela, pois a síntese de alma e corpo é sustentada pelo espírito. Consequentemente, uma vez que é posto o espírito,

surge o instante. Por isso, Kierkegaard afirma que o homem vive apenas no instante, ao contrário do resto da natureza. No que diz respeito a esta última afirmação, dirá Martinez:

A síntese do corpóreo e o psíquico estabelece uma distinção clara entre os homens e os animais, e os que não se encontram, em um sentido estrito, numa relação dialética com nenhum espírito. Já a síntese do temporal e do eterno estabelece a diferença que existe entre o homem e o resto na natureza. (MARTINEZ, 1993, p. 117)

Assim, para Kierkegaard, por mais que a natureza esteja assentada mais no tempo do que o instante do homem, para a natureza o tempo não tem nenhuma significação. Por outro lado, quando se é posto o instante, a história, por assim dizer, começa.

Desta maneira, continuará Martinez (1993, p. 117-18), todo este processo só será possível graças a outro procedimento, a saber, a consciência se desperta como possibilidade. Além disso, a consciência significa para o espírito liberdade e angústia. A liberdade, por sua vez, possibilita as escolhas, e com elas começa a história. Contudo, Martinez quer com isso deixar claro que, para Kierkegaard, a história só faz sentido se vinculada ao homem e não à natureza, pois para ela a história é um mero “passar”. Dito de outro modo, a história apenas inicia com o instante e este, por seu turno, só ocorre no homem, pois somente este possui o espírito.

Enfim, retomemos ao instante. Para Kierkegaard ele existe tanto para Adão como para o indivíduo posterior, pois cada indivíduo que veio após Adão inicia sua vida tal qual Adão, por causa da relação das gerações e do passar da história.

Sendo assim, retomando o processo das duas sínteses, dirá Kierkegaard (2010, p. 83) que “a síntese do anímico e do somático deve ser posta pelo espírito, mas o espírito é o eterno, e por isso a síntese só ocorre quando o espírito põe a primeira síntese junto com a segunda, a do temporal e a do eterno”. Desta forma, Kierkegaard faz a inserção do instante para dentro da categoria da temporalidade, como sendo aquela partícula eterna que toca o tempo, assim, o futuro será aquela categoria que melhor representará o sentido do tempo. Com isso, será por meio da relação entre instante e o futuro que o autor de “O Conceito de Angústia” ligará a concepção de angústia com a do pecado. Vejamos agora a relação entre a angústia, o nada e o eterno, e movimento positivo da angústia em direção ao eterno.

1.2.3 As formas da angústia e sua ligação com o eterno

Uma vez elucidada a ligação da angústia com o tempo, onde o eterno é o elemento desencadeador do desenvolvimento no homem que o levará a buscar fora da temporalidade o princípio final de sua existência. Também vimos que, Kierkegaard, para explicar o homem como sendo uma síntese do temporal e do eterno, traz para dentro da categoria temporal o conceito de instante. Este, por sua vez, é o liame entre o temporal e o eterno. Pois, uma vez posto o espírito (primeira síntese), o instante é também colocado. Consequentemente, ao se colocar o instante, começa a história. Vimos também que com a segunda síntese a consciência se desperta enquanto possibilidade e, desta forma, Kierkegaard afirma que a consciência significa para o espírito a liberdade e a angústia e, a partir daí, estabelecerá a relação entre o instante, o futuro e a angústia. Também vimos que – com o despertar da consciência – angustiar-se pelo futuro é angustiar-se pelo possível. Desta maneira, a angustia está agora ligada à liberdade e à possibilidade.

Além do que já foi posto, convém reiterarmos que Kierkegaard distingue três momentos psicológicos em torno da consciência que se manifestam como estados de angústia. O primeiro momento corresponde ao estado de inocência, o segundo corresponde ao despertar da consciência e, por último, está o estado posterior ao pecado.

Agora abordaremos a angústia no seu terceiro momento, ou seja, a angústia que sobrevém ao pecado, aquela ligada à liberdade e à possibilidade. Além disso, observaremos que o objeto da angústia, que era o nada, dará lugar a alguma coisa.

Segundo Gregor Malantschuk (1979, p. 164-67), Kierkegaard dirá que o homem é, na angústia, continuamente confrontado com suas possibilidades. Estas são para o homem algo que o atrai, mas que também o repele. É por esta razão que ele definirá esta última como uma “antipatia simpática e uma simpatia antipática” (KIERKEGAARD, 2010, p. 37). Pois, como o homem confinado no campo da angústia não distingue ainda com clareza entre o bem e o mal, ele permanece sempre indeciso diante das possibilidades que se oferecem a ele. Este estado é o da inocência. Desta maneira, é salutar recordarmos que neste estado o objeto da angústia é o nada, pois para Kierkegaard:

Ela [a inocência] é ignorância, mas não uma brutalidade animal, e sim uma ignorância que é qualificada pelo espírito, mas que justamente é angústia, porque sua ignorância

se refere a nada. Aqui não há nenhum saber sobre bem e mal etc., mas a realidade inteira do saber projeta-se na angústia como o enorme nada da ignorância. (KIERKEGAARD, 2010, p. 39)

Com outras palavras, isso quer dizer que as possibilidades enfrentadas pelo homem estão ligadas à efemeridade da vida temporal, e que são precisamente o nada. Pois este conceito se refere sempre à angústia na medida em que a ideia de nada advém da corruptibilidade temporal. Vejamos:

[...] a angústia procede do conhecimento da imperfeição e do caráter corruptível próprios à vida temporal, portanto, dos momentos que precisamente provocam a angústia. É esta angústia do nada, do vazio da vida temporal que exerce uma influência determinante sobre a existência do indivíduo. (MALANTSCHUK, 1979, p. 165)

Desta forma, chegamos a um ponto fundamental da relação entre a angústia e o eterno, pois se torna evidente que a angústia gerada pela efemeridade e corruptibilidade da vida temporal faz com que o homem procure, para além do mundo sensível, algo de mais elevado. Pois, para o autor de “O Conceito de Angústia”, o ser humano, por meio de sua busca, haveria de chegar para além do nada, ou seja, chegar a um momento positivo que apenas o eterno estabelece. Assim, “para ele [Kierkegaard], o pensador não é, não mais que os outros, obrigado a parar no nada, mas ele deve efetuar o salto para chegar até o eterno, único capaz de dar um sentido à vida” (MALANTSCHUK, 1979, p. 166).

Para Kierkegaard, segundo Malantschuk, o homem constitui uma síntese entre temporal e o eterno, onde estes são qualitativamente diferentes. Ademais, com relação ao eterno, só se pode atingi-lo por um salto, isto é:

[...] na obra de Kierkegaard a importância do salto é bastante acentuada. Entre o temporal e o eterno se estende, com efeito, o nada, já o vimos, tal qual um abismo que não se deixa ultrapassar a não ser pelo salto da fé. Mas, para Kierkegaard, é ao mesmo tempo essencial de mostrar que o temporal pode se encher de um conteúdo positivo, desde que o homem tenha entrado em relação com o eterno. (MALANTSCHUK, 1979, p. 167)

Desta maneira, Kierkegaard propõe uma maneira de libertar-se da angústia gerada pelo nada do mundo temporal, fazendo com que o indivíduo busque a instância positiva que há nela, ou seja, isso será possível quando o homem reconhecer, na temporalidade, o seu caráter relativo, casual, acidental e efêmero. E uma vez reconhecido isso, o homem será capaz de dar um passo

mais elevado à sua forma de existir. Ora, para o filósofo dinamarquês, tanto o eterno bem, como o positivo se manifestam no homem sob duas formas, a saber:

[...] as do verdadeiro e do bem, as da relação com um Deus pessoal ou da revelação divina em Cristo. Quando o homem atingiu a posição onde o eterno aparece como o Deus revelado em Jesus-Cristo, a angústia toma um outro aspecto. Não se trata mais da angústia do nada, a que se sente diante do vazio de um mundo destinado a perecer, mas de uma angústia diante de algo, na ocorrência do bem que Kierkegaard descreve longamente em O Conceito de angústia. (MALANTSCHUK, 1979, p. 167)

Consequentemente, uma vez que o indivíduo se confronta com o bem absoluto e se colocar na frente dele, apenas duas possibilidades lhe são possíveis: ou se escolhe a angústia diante do bem ou a angústia diante do mal. Desta forma, vejamos o que elas significam em “O Conceito de Angústia”.

Estamos analisando o terceiro momento psicológico da angústia, ou seja, a angústia posterior ao pecado. Esta angústia se dará de acordo com seu objeto diante o qual o homem é angustiado, ou seja, escolher entre a angústia diante do bem ou do mal.

Kierkegaard trata destas categorias no seu quarto capítulo de “O Conceito de Angústia”. E com relação à angústia diante do mal, ela se dá na medida em que o homem escolhe o bem, trilhando, assim, um caminho positivo rumo ao eterno. De acordo com André Clair (1976, p. 184-5), Kierkegaard pontua três formas desta angústia, a saber, angústia diante da situação de pecado; angústia diante da possibilidade de renovação do pecado e, por fim, a angústia do arrependimento. Com relação a esta última, Kierkegaard dará uma ênfase maior, pois:

Essa forma de angústia é própria das naturezas profundas, ao caráter forte e a vontade obstinada. Diferentemente, das duas formas precedentes, essa ocupa uma posição explicitamente existencial onde a existência do indivíduo se encontra singularizada se afirmando na inquietude espiritual face à insensibilidade espiritual das formas precedentes. Mas essa forma de angústia, enquanto inclui a inquietude espiritual que é abertura ao espírito, porta nela a virtualidade de uma existência ao mais alto grau. (CLAIR, 1976, p. 185)

Agora, por outro lado, quando o homem tenta fugir do bem, ele sucumbe na angústia diante do bem. Este estado é também chamado, por Kierkegaard, como demoníaco. Segundo Clair, no estado demoníaco o indivíduo está em relação com o bem, todavia essa relação se dá de forma exterior e antagônica. Com outras palavras, “o bem fica praticamente fora da vida do

homem. Isso implica nele uma posição negativa diante do bem, um estado onde a liberdade é negada em servidão” (SILVA, 2009, p. 33).

Adiante, dirá André Clair (1976, p. 185-186) que no demoníaco a liberdade é aqui negada, caracterizando o estado demoníaco como um conflito da liberdade com ela mesma. Kierkegaard pontua a diferença entre a liberdade no estado de inocência com a liberdade no estado demoníaco. No primeiro, a liberdade não estava colocada ainda como liberdade, e a sua possibilidade no indivíduo era angústia. Mas, a liberdade no estado da inocência é uma determinação em direção à liberdade. Já a liberdade no estado demoníaco, a relação está invertida. A liberdade está colocada como não-liberdade, pois a liberdade está perdida, ou seja, não leva à liberdade. Dirá Kierkegaard:

O demoníaco é a não-liberdade que quer encerrar-se em si mesma. Entretanto, isso é e sempre será impossível, ela sempre mantém uma relação e, mesmo se aparentemente desapareceu de todo, não deixa de estar aí, e a angústia mostra-se prontamente no instante do contato [com o bem]. (KIERKEGAARD 2009, p. 113)

Ainda no que tange à questão do demoníaco ou à angústia diante do bem, de acordo com André Clair (1976, p. 186-7), Kierkegaard analisa algumas características do demoníaco. São elas: o hermetismo, aqui o indivíduo fica fechado em seu próprio ego, impossibilitando, assim, toda comunicação; o súbito, neste há uma recusa de fundar uma síntese que venha de fora, desta maneira, o demoníaco vive apenas no instante. Todavia, é um instante vazio, diferentemente daquela da síntese entre o temporal e o eterno que vimos anteriormente; por fim, o vazio e o tédio, este elemento não traz nenhuma novidade, apenas explicita a representação dramática deste vazio, a saber, do espírito e do instante, que toma forma de tédio.

Adiante o autor de “O Conceito de Angústia” propõe no seu quinto capítulo, cujo título é a angústia, como que salva pela fé. Ela é colocada como princípio capaz de curar a angústia e explicita o caráter formador: “A angústia é a possibilidade da liberdade, só esta angústia é, pela fé, absolutamente formadora, na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões” (KIERKEGAARD, 2010, p. 143). Para Kierkegaard quem aprendeu a se angustiar, aprendeu o que há de mais elevado. Vejamos:

[...] quero afirmar que essa é uma aventura pela qual todos têm de passar: a de aprender a angustiar-se, para que não se venham a perder, nem por jamais terem estado

angustiados nem por afundarem na angústia; por isso, aquele que aprendeu a angustiar-se corretamente, aprendeu o que há de mais elevado. (KIERKEGAARD, 2010, p. 142)

Segundo André Clair (1976, p. 189-190), é em função da fé que a angústia recebe em definitivo sua significação. Isso porque a fé é definida como relação e a angústia é definida pela falha da síntese. Dito de outro modo, se a angústia é uma falha da síntese, a fé lhe é o remédio, pois ela é que opera, no indivíduo, a unidade do finito e do infinito. O filósofo dinamarquês estenderá esta cura desde a angústia perfeitamente inconsciente da insensibilidade espiritual até a angústia mais aguda do demoníaco. Assim, com relação à fé dirá Kierkegaard:

A única coisa que em verdade consegue desarmar os sofismas do arrependimento é a fé, a coragem de crer que o próprio estado é um novo pecado, a coragem de renunciar sem angústia à angústia, o que só a fé consegue, sem que, contudo, com isso elimine a angústia, mas, ela mesma sempre eternamente jovem, se desvencilha do instante mortal da angústia. Disto só a fé é capaz, pois só na fé a síntese é possível, eternamente e a cada momento. (KIERKEGAARD, 2010, p.108)

No que se refere ao caráter formador da angústia, convém pontuar que se o homem fosse um animal ou anjo, jamais poderia sentir angústia. Isso porque o homem é uma síntese, assim, dirá Kierkegaard que quanto maior e mais profunda for angústia produzida pelo indivíduo, maior será o ser humano. Além disso, segundo André Clair (1976, p. 189-190), o caráter pedagógico da angústia é justamente a pedagogia da liberdade. Pois a angústia pontua o caminho dos graus dialéticos. Desta maneira, cada salto que é uma passagem rumo ao desconhecido se efetua na angústia³¹.

Além do que foi dito, Kierkegaard dirá que aquele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade onde tudo é possível. Desta forma dirá Kierkegaard:

Mas para que um indivíduo venha a ser formado assim tão absoluta e infinitamente pela possibilidade, ele precisa ser honesto frente à possibilidade e ter a fé. [...] só o que atravessou a angústia da possibilidade, só este está plenamente formado para não se angustiar, não porque se esquive dos horrores da vida, mas porque esses sempre

³¹ Isso se refere aos três momentos psicológicos em torno da consciência que se manifestam como estados de angústia. O primeiro momento corresponde ao estado de inocência, o segundo corresponde ao despertar da consciência e, por último, está o estado posterior ao pecado. Nos três momentos o salto está presente.

ficam fracos em comparação com os da possibilidade. (KIERKEGAARD, 2010, p. 163)

Todavia, o filósofo dinamarquês afirma que nunca chegará à fé aquele que engana a possibilidade pela qual deve ser formado, ou seja, aquele que escolhe permanecer na finitude, isto é, vive na insensibilidade espiritual que, por seu turno, marca uma evolução negativa da angústia e, assim, se perde nas coisas finitas e a angústia se suprime como possibilidade e não é mais experimentada. Por isso Kierkegaard (2010, p. 146) dirá que “se [o homem] ao começar sua formação entende mal a angústia, de modo que esta não o leva à fé, mas antes o afasta dela, então ele está perdido.” Por outro lado, com a assistência da fé, a angústia ensina o homem a repousar na providência, um estado psicológico no qual o futuro repousa no positivo.

Contudo, retomando o título dado pelo Vigilius Haufniensis ao último capítulo de “O Conceito de Angústia”, a saber, “a angústia como que salva pela fé”, segundo Gouvêa (2006, p. 283), “a angústia tornou-se uma força positiva no homem, guiando-o à fé e de volta a Deus”. Para Kierkegaard é imprescindível saber angustiar-se, uma vez que ela faz parte da condição humana.

[...] quero afirmar que essa é uma aventura pela qual todos têm de passar: a de aprender a angustiar-se, para que não se venham a perder, nem por jamais terem estado angustiados nem por afundarem na angústia; por isso, aquele que aprendeu a angustiar-se corretamente, aprendeu o que há de mais elevado. (KIERKEGAARD, 2010, p. 161)

Sendo assim, quem aprendeu a sentir angústia da maneira certa, aprendeu o que de mais elevado existe para realizar a síntese do temporal e do eterno, por meio da angústia guiada pela fé, que é verdadeiramente formadora para a condição humana. Assim continuará Kierkegaard (2010, p. 161): “A angústia é a possibilidade da liberdade, só esta angústia é, pela fé, absolutamente formadora, na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões”. Desta forma, a escola da angústia nos ensina a tornarmo-nos quem devemos ser e nos guia aonde devemos alcançar.

1.3 Clarice Lispector e sua obra literária

Vista por muitos como uma bruxa, um mito, uma mística, um monstro, uma deusa, um enigma, uma escritora, uma amante, uma judia errante, uma mãe, uma filha, uma *princesa*, uma amiga, uma insuportável, uma solitária, uma hermética, uma clarividente, uma ucraniana-brasileira-nordestina-carioca e talvez a mais humana entre os humanos de seu tempo em seus escritos, um verdadeiro *mysterium* onde ela própria escreveu: “sou tão misteriosa que não me entendo” (MENGOZZI, 2004, s/p). Todavia, insistiu ela em outro lugar: “Meu mistério é não ter mistério” (CLARICE, 1992, p. 199). Clarice Lispector se deixa guiar pelo devir de seu ser em um fluxo contínuo e contraditório. Ela é o seu maior enigma.

1.3.1 Clarice: *mysterium* esculpado

Considerada “a mais fascinante e influente escritora brasileira do século XX” (TAVARES, 2013, p. 8, tradução nossa), a obra de Clarice Lispector, na historiografia literária brasileira, está inserida dentro da terceira geração do modernismo brasileiro (1945-1978), período em que o Brasil e o mundo viviam em um cenário de transformações. Esta geração foi marcada pelo chamado “Regionalismo”, um movimento estético e de pensamento com o qual os autores queriam analisar em profundidade a ligação entre o homem e a sociedade (CANTON, 2016, p. 206-207).

Com outras palavras, foi um movimento marcante na literatura brasileira, no qual Clarice Lispector se destacou por saber explorar bem duas características: a primeira, em vez de falar de fatos, pesquisa-se como a pessoa percebe os fatos, um exaustivo exercício de introspecção; a segunda peculiaridade é a pluralidade linguística. Neste sentido o sociólogo e crítico literário Antonio Candido dirá que Lispector portou algo de novo à literatura brasileira:

Clarice Lispector (1920-1977), cujo livro de estreia, *Perto do coração selvagem* (1944), trouxe algo novo à literatura brasileira, pela capacidade de elevar a descrição das coisas e dos estados de espírito a um nível radioso de expressividade, como se dos fatos mais simples brotasse a cada instante o indefinível. A força desta escritora parece estar na capacidade de manipular os detalhes, que vão se juntando para formar a narrativa e sugerir o mundo, sem que haja necessidade de uma estruturação rigorosa. Daí a fluidez imprecisa que dissolve muitas das suas histórias, ou, pelo contrário, o destaque luminoso que elas ganham na intimidade sugerida pela ampliação do pormenor. Talvez o conto, mais do que o romance, seja o instrumento ideal dessa

escritora que parece extrair o essencial das dobras do acessório. (CANDIDO, 1999, p. 91)

Além de Candido, também dirá a mais renomada estudiosa de Clarice no Brasil, Nádía Gotlib (2006, s/p), que “predomina em suas obras o tempo psicológico, visto que ela segue o fluxo do pensamento e o monólogo interior das personagens”. Isso fica evidente ao afirmar em uma entrevista com Leo Gilson Ribeiro: “eu acho que a literatura não é literatura, é vida vivendo” (MOSER, 2017, p. 282). Além de Nádía Gotlib, a famosa escritora e dramaturga Edla Van Steen, em uma entrevista asseverou que as escritoras brasileiras são excepcionais e de modo particular dirá ela sobre Lispector: “Eu acho que o maior escritor brasileiro é a Clarice Lispector. Tem quem ache o Machado de Assis, eu acho a Clarice” (STEEN, 2018, s/p). Também Candido (1999, p. 97) colocará Lispector como escritora eminente no Brasil: “Mas o certo é que entre eles não há figuras de alto relevo, podendo-se dizer que os últimos grandes da nossa literatura foram João Cabral, ainda vivo, Guimarães Rosa e, até certo ponto, Clarice Lispector.”

Clarice Lispector, no entanto, foi capaz de ir além do regionalismo. Um dos principais objetivos de suas obras foi o de pontuar, clarificar ou até mesmo enigmatizar o que ela vivia por dentro. As histórias de Clarice, na verdade, narram sobre personagens presos em becos sem saída que eles conseguem ultrapassar o efêmero da vida cotidiana, ou seja, conseguem ir além-de-si. Eles são seres representados em situações que parecem emergir não do mundo, mas da própria palavra. É por isso que Clarice se confirma como intérprete singular da modernidade.

Sendo assim, a afirmação de Nádía Gotlib (1995, p. 16) de tentar esclarecer o enigma de Clarice Lispector, que para a biógrafa é nada mais do que "senão uma intensa e dramática identidade entre pessoa e obra", torna-se um tanto apressada diante da complexa vida e produção literária de Clarice. Desta forma dirá Keller:

O enigma então pode ser pensado assim (e, de acordo com Nádía, decifrado): Clarice é enigmática porque sua vida e sua obra se mesclam de tal forma que não é possível fazermos uma separação entre uma e outra, isto é, Clarice é a obra, e a obra é Clarice. Mas a vida de uma pessoa não pode ser decifrada, porque contém elementos justapostos sem razão, todos eles únicos e tanto mais difíceis de serem apreendidos porque surgem de modo imprevisto, fora de propósito, aleatório. (KELLER, 1998, p. 98)

Assim sendo, uma apressada sincronia entre “obra vida e vida obra” de Clarice Lispector não dá conta da conexão significativa que existe entre o indivíduo e o mundo e, acima de tudo, pode contribuir para a mitificação de Clarice Lispector. Neste sentido, talvez Benjamin Moser, recente e reconhecido biógrafo de Lispector no Brasil e no exterior, tenha tido mais acuidade com relação à tentativa de se aproximar do seu enigma:

A alma exposta em sua obra é a alma de uma mulher só, mas dentro dela encontramos toda a gama de experiência humana. Eis por que Clarice Lispector já foi descrita como quase tudo: nativa e estrangeira, judia e cristã, bruxa e santa, homem e lésbica, criança e adulta, animal e pessoa, mulher e dona de casa. Por ter descrito tanto de sua experiência íntima, ela podia ser convincentemente todo o mundo, venerada por aqueles que encontravam em seu gênio expressivo um espelho da própria alma. Como ela disse, “eu sou vós mesmos”. (MOSER, 2017, p. 18)

No entanto, as controvérsias entre as duas produções biográficas mais relevantes de Clarice que temos no Brasil, a de Nádya Gotlib (publicado em 1995a) e do Benjamin Moser (publicado em 2011), ainda estão sendo criticadas pelos estudiosos. Exemplo claro é a posição do professor de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Benjamin Abdala Junior (2010, p. 287). Ele reforça a ideia de que Moser tenta privilegiar a ascendência judia de Clarice, fazendo recair numa linha de reflexão que desloca seu centro de interesse e, na ânsia de reconstituir um passado de dimensão épica-judaica, resvala em riscos de argumentação, que acabam prejudicando o seu fio de exposição sobre Clarice. Sendo assim, Abdala Junior sugere que:

Por essas razões, convém revisitar o livro Clarice, uma vida que se conta, de Nádya Battella Gotlib, para reforçar os laços de aproximação com a literatura de Clarice, aí percebida a partir de recursos literários tão sutilmente utilizados pela escritora Clarice. E convém recorrer ao livro de Benjamin Moser para buscar aí dados sobre a tradição histórica judaica que provocou a saga dos movimentos migratórios, incluindo os da família Lispector, dados que, no entanto, merecem toda a atenção, já que ao lado de um vasto repertório de informações de interesse encontram-se argumentos discutíveis, expostos num fluxo de linguagem sedutor e envolvente. (ABDALA JUNIOR, 2010, p. 292)

Não obstante às críticas sobre seus principais biógrafos, convém nos determos sobre alguns dados que consideramos relevantes da vida de Clarice Lispector para melhor pontuarmos a obra escolhida para nossa análise em questão, “A Paixão Segundo G.H.”. Sendo assim,

acreditamos que perceber a vida da escritora é ver as suas inúmeras contradições em seu pensar mais íntimo e suas produções. E para melhor compreendermos sua obra, vamos perscrutar a sua história.

Clarice Lispector nasceu na cidadezinha de Tchetchnik, Podólia, Ucrânia no dia 10 de dezembro de 1920, enquanto sua família fugia dos terríveis ataques de pogroms. Os pais de Clarice, Pinkhas Lispector e Mania Krimgold Lispector eram judeus e viviam na pequena cidade de Savran, onde tiveram a primeira filha, Leah, que no Brasil mudou o nome para Elisa. O desejo do pai de Clarice Lispector de ganhar o mundo e mudar de país, como os demais conhecidos judeus, foi atendido, mas com um alto preço: precisaram fugir durante o período da Primeira Guerra Mundial dos ataques sofridos à região em que moravam, na Ucrânia Ocidental, rumo a um continente desconhecido, a América. Os inúmeros atos de agressões e antissemitismo na cidade de Haysyn, acarretaram inúmeras vidas inocentes, por meio de assassinatos a sangue frio, sem distinção de sexo ou idade, e estupros de mulheres e crianças. De acordo com Moser (2017, p. 41), “foi uma série de ataques sem paralelos na história, [cobrindo] os campos e cidades da Ucrânia com rios de sangue judeu”.

Embora Clarice Lispector não tenha, por conta própria, deixado informações sobre a história das origens de sua família na Ucrânia, muitos fatos vieram à tona, deixados por Elisa Lispector, sua irmã mais velha. Os mais importantes manuscritos foram “Retratos antigos” e o romance “No exílio”, publicado em 1948, contando, em termos velados, a história da emigração da família Lispector e o trauma decorrente daqueles pogroms³² (aproximadamente mil, apenas naquele ano – meados de 1920 – e naquela região) foi o que deixou Mania Lispector em um estado aterrador de doença física e psicológica até o fim de sua vida.

Ainda de acordo com Moser (2017, p. 43), “Clarice confidenciou à amiga mais íntima que sua mãe fora violentada por um bando de soldados russos. Deles, ela contraiu sífilis, que, nas pavorosas condições de guerra civil, ficou sem tratamento.” Importante notarmos que em

³² *Pogrom* é uma palavra russa que significa "causar estragos, destruir violentamente". Historicamente, o termo refere-se aos violentos ataques físicos da população em geral contra os judeus, tanto no império russo como em outros países. Acredita-se que o primeiro incidente deste tipo a ser rotulado pogrom foi um tumulto antissemita ocorrido na cidade de Odessa em 1821. Como termo descritivo, a palavra "pogrom" tornou-se de uso comum durante as grandes revoltas antissemitas que aconteceram na Ucrânia e no sul da Rússia, entre 1881 e 1884, após o assassinato do Czar Alexandre II. Durante o período do nazismo na Alemanha e no leste europeu, assim como havia acontecido na Rússia Czarista, os pretextos para os pogroms eram ressentimentos econômicos, sociais, e políticos contra os judeus, reforçando o já tradicional antissemitismo religioso.

sua única alusão direta aos eventos terríveis que atormentaram sua família-Lispector dá uma pista sobre a doença de sua mãe:

Fui preparada para ser dada à luz de um modo tão bonito. Minha mãe já estava doente, e, por uma superstição bastante espalhada, acreditava-se que ter um filho curava uma mulher de uma doença. Então fui deliberadamente criada: com amor e esperança. Só que não curei minha mãe. E sinto até hoje essa carga de culpa: fizeram-me para uma missão determinada e eu falhei. Como se contassem comigo nas trincheiras de uma guerra e eu tivesse desertado. Sei que meus pais me perdoaram eu ter nascido em vão e tê-los traído na grande esperança. Mas eu, eu não me perdo. Queria que simplesmente se tivesse feito um milagre: eu nascer e curar minha mãe. (LISPECTOR, 1994, p. 110-111)

Após a destruição e instabilidade da Ucrânia na sequência da I Guerra Mundial e a Guerra Civil Russa, a família fugiu para a Romênia. A família enfrentou a fome e o desespero que a guerra trazia consigo. Elisa Lispector utilizou o episódio vivido por ela e pela família para escrever uma cena de “No Exílio”:

Ethel mexeu-se, estremunhada, e pediu pão:
– Agora não tem, filhinha. É noite. Amanhã eu compro.
– Mas eu quero. Papi trouxe, eu vi. Eu vi pão branco.
Após tornou a adormecer, sugando o polegar num recurso instintivo para enganar a fome. (LISPECTOR, 1971, p. 40)

Após mudarem-se para a Romênia e Mania ser internada para cuidar de sua saúde, os Lispector conseguiram autorizações para embarcarem ao Brasil em janeiro de 1922. Antes disso, passaram por Hamburgo, Bucareste e Praga e, nesta última, vieram rumo ao Brasil, a bordo de um navio em situações muito precárias, acompanhados de outros 25 imigrantes viajaram na terceira classe.

A imundície e um fedor intensificado pela má ventilação criavam na maioria desses navios uma atmosfera que o relato de um norte-americano descreve como “quase insuportável... Em muitos casos, pessoas, depois de se recuperarem do enjoo de mar, continuam deitadas na cabine numa espécie de estupor, por respirarem um ar cujo oxigênio foi quase totalmente substituído por gases poluídos.” Uma investigadora norte-americana, disfarçada de camponesa da Boêmia, descreveu os minúsculos aposentos onde os imigrantes eram empilhados uns sobre os outros, as valas abertas que serviam de latrinas, o cheiro do vômito produzido pelos passageiros mareados. “Tudo”, concluiu ela, “era pegajoso e desagradável ao toque. Toda impressão era repulsiva.” Em seu livro, Elisa menciona o calor e o ar sufocante, peçonhento, no cubículo. Uma noite, quando estava estendida na cama sem conseguir dormir, um rato enorme passou por cima de seu travesseiro, roçando seu rosto, “os pequeninos olhos fuzilando por entre o pelo cinzento e repelente”. (MOSER, 2017, p. 61)

Essa viagem foi possível pois a mãe de Clarice Lispector tinha familiares que moravam no Brasil. Ao chegarem em Maceió, foram recebidos pela irmã de Mania e seu esposo, Zina Krimgold e José Rabin, que haviam embarcado para o Brasil anos antes da família. A alegria de se verem livres dos horrores da Rússia não durou muito tempo; sendo hostilizado pelo próprio cunhado, que junto com a esposa procuravam menosprezar e inventar histórias para colocar Mania contra Pinkhas, estes decidiram mudar rapidamente para um lugar próprio e mais tranquilo, e escolheram o Recife como berço de seu recomeço.

Para tanto, abasileiraram seus nomes russos: Leah tornou-se Elisa, Pinkha, Pedro, Mania, Marieta, a pequena Chaya, Clarice e Tania foi a única que manteve o nome, por também ser encontrado em terras brasileiras.

A mãe, debilitada e parálitica, era motivo de preocupação da pequena Clarice, mesmo sem compreender o todo da situação. Mania era muito dependente das filhas, principalmente de Elisa, a mais velha. Aos poucos a família fechou-se em uma melancolia muito característica da personalidade de Clarice Lispector, o que mais tarde refletiu em seus escritos. “Mania Krimgold Lispector tinha 42 anos quando em 21 de setembro de 1930, seu longo sofrimento finalmente terminou” (MOSER, 2017, p. 86). Em 1933 Clarice Lispector, aos treze anos de idade, decidiu se tornar escritora. Ela nos diz:

Quando conscientemente, aos treze anos de idade, tomei posse da vontade de escrever - eu escrevia quando era criança, mas não tomara posse de um destino - quando tomei posse da vontade de escrever, vi-me de repente num vácuo. E nesse vácuo não havia quem pudesse me ajudar. Eu tinha que eu mesma me erguer de um nada, tinha eu mesma que me entender, eu mesma inventar por assim dizer a minha verdade. Comecei, e nem sequer era pelo começo. Os papéis se juntavam um ao outro - o sentido se contradizia, o desespero de não poder era um obstáculo a mais para realmente não poder: a história interminável que então comecei a escrever (com muita influência de O Lobo das Estepes de Hermann Hesse), que pena eu não ter conservado: rasguei, desprezando todo um esforço quase sobre-humano de aprendizagem, de autoconhecimento. E tudo era feito em tal segredo. Eu não contava a ninguém, vivia aquela dor sozinha. Uma coisa eu já adivinhava: era preciso tentar escrever sempre, não esperar um momento melhor porque este simplesmente não vinha. Escrever sempre me foi difícil, embora tivesse partido do que se chama vocação. Vocação é diferente de talento. Pode-se ter vocação e não ter talento, isto é, pode-se ser chamado e não saber como ir. (LISPECTOR, 1994, p. 304)

A família Lispector mudou-se para o Rio de Janeiro em 1935, quando Clarice Lispector tinha quinze anos. Seu pai esperava que, se mudar para a capital, ele teria mais oportunidades

para aumentar a renda da família e de encontrar pretendentes judeus de melhor posição para suas filhas. Em 1936, Clarice concluiu o ginásio e começou um curso preparatório na Universidade do Brasil³³.

A questão social do Nordeste estava cravada na pele da menina, que sonhava ser advogada para poder ajudar a diminuir as injustiças na vida de quem precisava. Ela entraria na Escola da Universidade do Brasil em 1937. Após a morte do pai, em 1940, em decorrência de uma inflamação na vesícula biliar, Clarice Lispector passa a se interessar por jornalismo, vindo a publicar seus primeiros contos em jornais locais, sendo boa parte de seus contos de temática feminista.

Clarice Lispector conhece Maury Gurgel Valente, também então estudante de direito, que viria a se tornar diplomata e a casar com a autora. Os dois se casaram em 1943, mesmo ano em que ela publicou “Perto do coração selvagem”, seu primeiro livro. Com o marido, viajou, no período da Segunda Guerra Mundial, para diversos países, incluindo a Itália. Trabalhou como voluntária no centro de atendimento aos soldados, auxiliando as enfermeiras e lendo textos para os feridos.

Teve dois filhos, Pedro e Paulo, e, no período da adolescência, Pedro foi diagnosticado com esquizofrenia, levando Lispector a se separar do marido por conta das viagens que a faziam deslocar-se muito e não possuir um lugar fixo para cuidar da saúde do filho. “De acordo com todos os relatos, ele era, e continuou sendo apaixonado por ela, e a relação entre eles permaneceria forte pelo resto da vida. Mas ela estava cansada da rotina diplomática, e cada vez mais ansiosa para voltar para o Brasil” (MOSER, 2017, p. 293).

Infelizmente, em 1966, Clarice Lispector adormeceu, deixando seu cigarro cair e incendiar boa parte de seu quarto. “Seu quarto ficou inteiramente devastado, com uma exceção: um missal que um amigo lhe dera, com a inscrição: ‘Reze por mim’” (MOSER, 2017, p. 348). Foi hospitalizada e quase precisou amputar a mão, ficando internada por três meses. A queimadura era tão grave que os médicos julgaram que precisaria fazer a amputação completa da mão. Mais tarde, Clarice Lispector (1994, p. 164) relatará: “o estuque das paredes e do teto caiu, os móveis foram reduzidos a pó, e os livros também. Não tento sequer explicar o que aconteceu: tudo se queimou, mas o missal ficou intato, apenas com um leve chamusco na capa”.

³³ Hoje Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

Logo após o lançamento de “A hora da estrela”, a autora faleceu, vítima de câncer no ovário, prestes a completar seu aniversário de 57 anos, em 1977. Moser (2017, p. 453-467) conta que a amiga, Olga Borelli, quem levou Lispector em seus últimos dias de vida para o hospital, ouviu a autora inventar uma história enquanto ainda estavam no táxi, fingindo ir para Paris, viagem esta que até mesmo o taxista se ofereceu para participar. Em sua última entrevista, Clarice Lispector afirma que se considerava morta nos espaços de tempo em que se desconectava de suas obras terminadas e lançadas. A morte espiritual da autora só era suprimida quando escrevia. Clarice Lispector, a cidadã do mundo, que não pertencia a lugar algum, mas tinha o mundo inteiro dentro de si.

“Depois de seu primeiro encontro, sete anos antes, Clarice escreveu a Olga Borelli que lhe esperava tê-la por perto na hora da sua morte. Agora às dez e meia da manhã de 9 de dezembro de 1977, ela morria segurando a mão de Olga” (MOSER, 2017, p. 467). Clarice Lispector não pôde ser enterrada no dia seguinte, o dia de seu aniversário de 57 anos, porque caiu no *shabat*. Curiosamente se cumpre, então, a profecia de sua paixão: enterrada na fila “G” e aos cuidados da irmandade sagrada “Hevra” Kadisha.

Duzentas pessoas compareceram ao enterro da escritora Clarice Lispector no Cemitério Comunal Israelita, no Caju (RIO). Seu corpo, velado desde sexta-feira no oratório do cemitério, foi colocado no **túmulo 123, da fila G**, depois de ter sido purificado por quatro mulheres da Irmandade Sagrada “**Hevra Kadisha**”, de acordo com o ritual judaico. O caixão fechado e coberto apenas por um manto negro com uma estrela de David, bordada. A cerimônia foi encerrada com o substituto do rabino pedindo aos presentes que se voltassem para a direita, em direção ao Oriente, indicando o sentido de Jerusalém. (NO ENTERRO, 1977, s/p, grifo nosso)

Enfim, Clarice Lispector teve uma existência repleta da manifestação do seu grande *mysterium* escarpado, uma busca intensa pelo sentido do-seu-ser-no-mundo, elucidando, por meio de suas obras enigmáticas, ou não, mais a sua essência do que a sua existência, mais o seu ser do que o seu estar.

1.3.2 Ato criador de Clarice

Uma vez que vimos alguns elementos e fatos da vida de Clarice Lispector, vamos agora nos deter sobre alguns aspectos de sua produção literária. O ato criador de Lispector foi imenso, tanto em profundidade, quanto em possibilidades possíveis de interpretação. Com relação às

suas obras, vamos dividi-las em quatro categorias: 1. Romances: “Perto do coração selvagem” (1944), “O lustre” (1946), “A cidade sitiada” (1949), “A maçã no escuro” (1961), “A Paixão Segundo G.H.” (1964), “Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres” (1969), “Água viva” (1973), “A hora da estrela” (1977), “Um sopro de vida” (1978). 2. Contos: “Alguns contos...” (1952), “Feliz aniversário” (1960), “Laços de família” (1960), “A legião estrangeira” (1964), “Felicidade clandestina” (1971), “A imitação da rosa” (1973), “A via crucis do corpo” (1974), “Onde estivestes de noite” (1974). 3. Entrevistas: “De corpo inteiro” (1975). 4. Literatura infantil: “O mistério do coelho pensante” (1967), “A mulher que matou os peixes” (1968), “A vida íntima de Laura” (1974), “Quase de verdade” (1978), “Como nasceram as estrelas: doze lendas brasileiras” (1987).

Novello (1987, p. 62) dirá que “entre o autor e sua obra, um instrumento se interpõe, estabelecendo uma relação que, preexistindo a essa obra, para ela é criada e nela passa a ter uma vida bem peculiar: a linguagem dessa obra”. Isso quer dizer que o surgimento dessa relação vai levar a uma outra relação, que se torna possível enquanto ampliação da primeira, ou seja, a relação entre leitor e obra. Continuará Novello (1987, p. 62, grifo nosso) dizendo que “esses quatro elementos – autor, leitor, obra e linguagem – arrastam consigo todo um *poder de reflexão*, que somente se realiza diante de um ‘dizer’. E aí um instrumento maior e primeiro precisa aflorar: uma linguagem”.

De acordo com Wallace Rodrigues (2013, p. 141), “Clarice aparece na literatura brasileira como uma escritora única, que nos conturba, nos faz pensar, nos atordoa e nos acorda para a vida real em meio a uma ditadura militar que cerceava pensamentos, críticas e criatividade”. Neste sentido, dirá Wallace Rodrigues (2018, p. 71): “devemos entender que a obra literária não fica só em seu tempo histórico, mas avança em direção ao futuro, agindo em outros tempos sobre os seus leitores”. Sendo assim, cada obra tem o poder de, se impelida e instigada, criar mundos outrora (im)possíveis, revelar novas imagens, dar novas performances e interpretações, sempre se reatualizando em um *continuum* apelo de vir-a-ser no tempo desvelando-se. Nesta perspectiva nos dirá Jean-Paul Sartre ao se questionar “Por que escrever?”, em seu livro “O que é literatura?”:

Cada uma de nossas percepções é acompanhada da consciência de que a realidade humana é "desvendante"; isto quer dizer que através dela "há" o ser, ou ainda que o homem é o meio pelo qual as coisas se manifestam; é nossa presença no mundo que

multiplica as relações, somos nós que colocamos essa árvore em relação com aquele pedaço de céu; graças a nós essa estrela, morta há milênios, essa lua nova e esse rio escuro se desvendam na unidade de uma paisagem; é a velocidade do nosso automóvel, do nosso avião que organiza as grandes massas terrestres; a cada um dos nossos atos, o mundo nos revela uma face nova. Mas se sabemos que somos os detectadores do ser, sabemos também que não somos os seus produtores. [...] Assim, à nossa certeza interior de sermos "desvendantes", se junta aquela de sermos inessenciais em relação à coisa desvendada. (SARTRE, 2004, p. 33-34)

Não obstante a todos os velamentos e desvelamentos que ocorreram na vida de Clarice Lispector e para irmos ao encontro com nosso escopo nesta dissertação, atentar-nos-emos a uma análise do romance “A Paixão Segundo G.H.”. Uma obra que, com toda a sua força, faz florescer uma metalinguagem onde Clarice Lispector descreve a si mesma em sua mais profunda utilização da linguagem: com mescla de filosofia, existencialismo, paradoxo e mística, que busca respostas sobre a *ἀλήθεια*, a “verdade”, a sua verdade, a verdade do seu mundo e da sua vida, transmutando a narrativa em níveis inigualáveis de significação. Isso se dá ao fato de que em seus escritos há uma percepção reveladora. Dirá Nádia Gotlib (1995b, p. 29) que Clarice Lispector em seus escritos o “[...] núcleo é justamente esta percepção reveladora de uma dada realidade, a teoria torna-se fundamental para a sua leitura. É o caso dos contos de Clarice Lispector, por exemplo. Aliás, não só dos seus contos, mas de toda a sua narrativa.”

Isso nos faz perceber o quanto “G.H., com seu enredo breve, esboçado, é na verdade o clímax de uma longa busca pessoal. Pela primeira vez, Clarice escreve na primeira pessoa. E pela primeira vez ela capta a plena violência, a repugnância física, de seu encontro com Deus” (MOSER, 2017. p. 323). Ou não! Em “A Paixão Segundo G.H.” Clarice Lispector chega aos limites de sua introspecção, que marca os limites de sua própria narrativa, solitária em um quarto, onde culmina sua grandeza impossível e sua busca constante em compreender o seu *mysterium*.

Não é para nós que o leite da vaca brota, mas nós o bebemos. A flor não foi feita para ser olhada por nós nem para que sintamos o seu cheiro, e nós a olhamos e cheiramos. A Via-Láctea não existe para que saibamos da existência dela, mas nós sabemos. E nós sabemos Deus. E o que precisamos Dele, extraímos. (Não sei o que chamo de Deus, mas assim pode ser chamado.) Se só sabemos muito pouco de Deus, é porque precisamos pouco: só temos Dele o que fatalmente nos basta, só temos de Deus o que cabe em nós. (A nostalgia não é do Deus que nos falta, é a nostalgia de nós mesmos que não somos bastante; sentimos falta de nossa grandeza impossível - minha atualidade inalcançável é o meu paraíso perdido.) (LISPECTOR, 2009, p. 150)

Talvez seja justamente a busca pelo seu “paraíso perdido” que a escritora tenta, ao pôr em execução o seu ato criador, dar conta da incógnita que é para si mesma. Seu instrumento, a linguagem, não é suficiente para elucidar o *phaenomenon*, ou seja, o que é visto, o que surge aos olhos do seu ser.

1.4 “A Paixão Segundo G.H.”

Em 1964, ano em que “A Paixão Segundo G.H.” foi publicado, Clarice Lispector escreveu: “Se eu tivesse que dar um título à minha vida ela seria: à procura da própria coisa”. Sua meta é também a de G.H. Só então, quando G.H. se livrasse da linguagem humana e da moralidade, “eu não estaria transcendendo e ficaria na própria coisa” (LISPECTOR, 1964, p. 221). “A Paixão segundo G. H.” é uma obra inquietante, angustiante e, ao mesmo tempo, desvendante, como acenamos. Além de ser considerado um dos pontos altos de sua literatura e uma de suas obras mais difíceis. Será devido à sua linguagem? Mas “este livro é como um livro qualquer”, disse Lispector, ou será difícil a compreensão por aqueles que ainda não possuem a “alma já formada”? (LISPECTOR, 2009, p. 5).

Em uma entrevista que a escritora deu em fevereiro de 1977, única vez que falou diante das câmeras, Júlio Lerner lhe perguntou qual de suas obras mais atingia o público jovem, Clarice Lispector nos deu a sua resposta:

Depende. Por exemplo, o meu livro “A Paixão Segundo G.H”, um professor de português do Pedro II veio até minha casa e disse que leu quatro vezes e ainda não sabe do que se trata. No dia seguinte uma jovem de 17 anos, universitária, disse que este é o livro de cabeceira dela. Quer dizer, não dá para entender. (LERNER, 1992, p. 65)

A mimetização, ou seja, a expressão e apresentação do *eu* de sua alma, em G.H., por meio de uma linguagem existencial que ultrapassa o sentido corrente dos vocábulos, um traço marcante em sua obra, de sua paixão, é impactante. Candido expressa bem essa “novidade” de Clarice Lispector na literatura brasileira em manifestar a sua essência e seu ser:

Antigamente, chamavam-se de análise os romances mais ou menos psicológicos, que procuravam estudar as paixões - as famosas paixões da literatura clássica, - dissecando os estados de alma e procurando revelar o mecanismo do espírito. Hoje o nome convém a um número bem menor de obras. Os romances são mais universalistas, e as

delimitações que os classificavam perderam muito como sentido e como jurisdição. Aos livros que procuram esclarecer **mais a essência do que a existência, mais o ser do que o estar**, com um tempo mais acentuadamente psicológico, talvez seja melhor chamar romances de aproximação. O seu campo ainda é a alma, são ainda as paixões. Os seus processos e a sua indiscriminação repelem, todavia, a ideia de análise. São antes uma tentativa de esclarecimento através da identificação do escritor com o problema, mais do que uma relação bilateral de sujeito-objeto. É desta maneira que Clarice Lispector procura situar o seu romance. O seu ritmo é um ritmo de procura, de penetração que permite uma tensão psicológica poucas vezes alcançada em nossa literatura contemporânea. Os vocábulos são obrigados a perder seu sentido corrente, para se amoldarem às necessidades de uma expressão sutil e tensa, de tal modo que a língua adquira o mesmo caráter dramático que o entreccho. (CANDIDO, 1977, p. 129, grifo nosso)

Enfim, a dificuldade maior de apreender o que essa obra suscita em quem a confronta, além de sua peculiar linguagem, talvez resida no fato de exigir um pré-requisito de um *status quo* existencial/experiencial que faz com que a obra tenha sentido ou não para quem a lê. Diante disso, poderíamos supor que a busca daquela universitária está em consonância com a da Clarice Lispector, enquanto que a do professor, não. Sendo assim, uma das chaves, ao nosso ver, de apreensão dessa obra seja justamente um fator *ôntico* e não simplesmente um fator lógico, ligado mais à essência e ao ser, do que à existência e ao estar, assim como indicou Candido.

1.4.1 Elementos principais de “A Paixão Segundo G.H.”

Clarice descreve, em “A Paixão Segundo G.H.”, uma experiência vivida por uma mulher de uma camada relativamente elevada, que mora com elegância: “o apartamento me reflete. É no último andar, o que é considerado uma elegância. Pessoas de meu ambiente procuram morar na chamada ‘cobertura’” (LISPECTOR, 2009, p. 29). Todavia, essa mulher é apresentada apenas por suas iniciais G.H.: “o resto era o modo como pouco a pouco eu havia me transformado na pessoa que tem o meu nome. E acabei sendo o meu nome. É suficiente ver no couro de minhas valises as iniciais G.H., e eis-me” (LISPECTOR, 2009, p. 24).

A história se inicia com a sua preparação mental para começar uma arrumação do apartamento, depois que sua empregada deixou de trabalhar ali: “levantei-me enfim da mesa do café, essa mulher. Não ter naquele dia nenhuma empregada iria me dar o tipo de atividade que eu queria: o de arrumar. (...) Ordenando as coisas, eu crio e entendo ao mesmo tempo” (LISPECTOR, 2009, p. 32).

Assim, vai iniciar justamente pelo quarto da empregada, onde G.H. vai descobrir um mundo distinto do seu: “Eu ia me defrontar em mim com um grau de vida tão primeiro que estava próximo do inanimado” (LISPECTOR, 2009, p. 22). Ela se espanta com a arrumação do quarto que pensava desarrumado: “Há cerca de seis meses - o tempo que aquela empregada ficara comigo - eu não entrava ali, e meu espanto vinha de deparar com um quarto inteiramente limpo” (LISPECTOR, 2009, p. 36). Lá ela encontrou um desenho a carvão feito na parede caiada, “estava quase em tamanho natural o contorno a carvão de um homem nu, de uma mulher nua, e de um cão que era mais nu do que um cão” (LISPECTOR, 2009, p. 38), e com uma barata: “olhei o quarto com desconfiança. Havia a barata, então” (LISPECTOR, 2009, p. 47). A partir desta experiência das coisas inusitadas que encontra, ela passa a refletir sobre si, sobre a existência e sobre “O Deus”. Já com relação à linguagem utilizada no livro, dirá Gross:

A linguagem utilizada no texto é bastante figurativa, cheia de símbolos, e a composição se parece com a narração de um sonho. Tudo é narrado pela própria G.H., que conta o ocorrido no dia anterior. Não se trata de um texto linear, mas de uma narrativa que faz o tempo parar. O evento contado se passa em algumas poucas horas. O estilo mescla a narrativa com reflexões, imagens e símbolos que remetem a significados aparentemente herméticos. (GROSS, 2005, p. 4)

Adiante, a experiência que é contada parece ter produzido uma mudança na existência da personagem narradora ao se deparar com seu nada e o nada: “aquele quarto que estava deserto e por isso primariamente vivo. Eu chegara ao nada, e o nada era vivo e úmido” (LISPECTOR, 2009, p. 60). Ao menos foi uma experiência particularmente significativa para ela, de modo que se percebe uma ruptura entre o modo de ser anterior e o posterior ao fato. Apesar de se tratar de uma tal experiência significativa, a narração que está ambientada no dia seguinte ao evento deixa transparecer que G.H. ainda não consegue expressar o que viveu de maneira totalmente clara, o que é comum em experiências de epifania:

Vê, meu amor, vê como por medo já estou organizando, vê como ainda não consigo mexer nesses elementos primários do laboratório sem logo querer organizar a esperança. É que por enquanto a metamorfose de mim em mim mesma não faz nenhum sentido. É uma metamorfose em que perco tudo o que eu tinha, e o que eu tinha era eu - só tenho o que sou. E agora o que sou? Sou: estar de pé diante de um susto. Sou: o que vi. Não entendo e tenho medo de entender, o material do mundo me assusta, com os seus planetas e baratas. (LISPECTOR, 2009, p. 66)

Assim, a passagem anterior mostra a força do acontecido, que por sua vez, representa um evento profundo, um ponto gerador de sentido. Deste modo, o texto apresenta um fato aparentemente banal que revela uma profundidade existencial que tange o mistério divino, com processos de epifania ou revelação, levando a personagem a um autoconhecimento e à lucidez, a uma abertura de consciência. Dirá Benedito Nunes³⁴ (2009, p. 228): “a trajetória mística de G.H. passa pela *via crucis* da linguagem, pelo gozoso padecimento de ter que buscar a forma para expressar o neutro, o cru, o não humano, e existência, o ser”.

Sendo assim, com toda a sua força heroica e de ruptura, Clarice Lispector, num mergulho interior do narrador-personagem não conta propriamente uma história. G.H. busca, em si mesma, pela introspecção radical, sua identidade e as razões de viver, sentir e amar. A obra nem começa, nem termina: ela continua: “----- estou procurando, estou procurando” e “E então adoro. -----” (LISPECTOR, 2009, p. 9 e p. 179, respectivamente).

Com outras palavras, o romance foge ao padrão convencional ao tratar dos problemas do *ser* consigo mesmo e com o mundo, resultando daí o chamado romance introspectivo. Pois trata-se do único romance em primeira pessoa de Clarice Lispector. Os pensamentos são transcritos conforme eles surgem à cabeça da personagem, como uma enxurrada de fluxo de consciência. Assim, a literatura introspectiva e intimista de Lispector fixa-se na crise do próprio indivíduo. Com isso, tal forma de narrar é um convite para que o leitor se atire nessa atmosfera que busca, acima de tudo, a compreensão, não apenas de si mesmo, mas também a do próprio ser humano.

Neste sentido acreditamos que a abordagem de “A Paixão Segundo G. H.” se dá pela via da hermenêutica fenomenológica, ou seja, exercitando a escuta do sentido da obra a partir dela mesma, buscando desvelar o que irrompe no ser. Como bem afirma Hans George Gadamer³⁵:

Aquele que quer compreender não pode se entregar de antemão ao arbítrio de suas próprias opiniões prévias, ignorando a opinião do texto da maneira mais obstinada e conseqüente possível [...]. Em princípio, quem quer compreender um texto deve estar disposto a deixar que este lhe diga alguma coisa. (GADAMER, 2014, p. 358)

³⁴ **Benedito José Viana da Costa Nunes** (Belém, 21 de novembro de 1929 - Belém, 27 de fevereiro de 2011) foi um filósofo, professor, crítico literário e escritor brasileiro.

³⁵ **Hans-Georg Gadamer** (Marburgo, 11 de fevereiro de 1900 - Heidelberg, 13 de março de 2002) foi um filósofo alemão considerado como um dos maiores expoentes da hermenêutica. Sua obra de maior impacto foi “Verdade e Método” (*Wahrheit und Methode*), de 1960, onde elabora uma filosofia propriamente hermenêutica, que trata da natureza do fenômeno da compreensão.

Dando continuidade à entrevista a Júlio Lerner, que citamos, mais uma vez ele perguntou se a incompreensão, que ocorreu em “A Paixão Segundo G.H.”, se estende a outros de seus trabalhos, ela respondeu:

Também. Ou toca ou não toca. Quer dizer, suponho que entender não é uma questão de inteligência e sim de sentir, de entrar em contato. Tanto que o professor de português e literatura, que deveria ser o mais apto a me entender, não me entendia e a moça de dezessete anos lia e relia o livro. Parece que eu ganho na releitura, o que é um alívio. (LERNER, 1992, p. 66)

De fato, acreditamos que sentir é uma prerrogativa ou chave de leitura para termos acesso à mensagem de G.H. Isso quer dizer que se requer uma sensibilidade humana que seja capaz de se conectar com a força que suscitou a escrita da obra, a paixão. Segundo Benedito Nunes:

Ousaria acrescentar a essa provocante reflexão do grande crítico-escritor que a paixão pode ser igualmente *força de escrita*. E não há melhor exemplo disso do que A paixão segundo G.H., de Clarice Lispector, texto singular e incomparável, que constitui um capítulo inédito da história patética do romance. Passional e apaixonante, esse texto de nossa autora mergulha em veios arqueológicos, em camadas efetivas culturalmente soterradas da sensibilidade humana. (NUNES, 2009, p. 217, grifo do autor)

Neste sentido, vemos que a palavra paixão deve ser elucidada. O curso histórico dessa palavra atesta a perda da riqueza cumulativa dos significados distintos e correlatos que se formaram no termo grego *πάθος*, *páthos*, que por sua vez veio da palavra, também grega, *πάσχειν*, *paschein*, que literalmente quer dizer sofrer ou emocionar-se. De acordo com Abbagnano (2000, p. 739-740) *páthos* pode também significar: excesso, catástrofe, passagem, passividade, sofrimento, sentimento e doença. Do ponto de vista filosófico a paixão pode significar tudo o que se faz ou acontece de novo; ela não é boa nem má.

Nessa perspectiva, não existe paixão senão na mobilidade e na imperfeição. Pois sua forma exprime que um sujeito põe em um único conteúdo todo o interesse vivo de seu espírito, de seu talento, de seu caráter, de seu prazer, de seu ser. Podemos acrescentar também de sua alegria: “A mim, por exemplo, a personagem G.H. foi dando pouco a pouco uma alegria difícil; mas chama-se alegria” (LISPECTOR, 2009, p. 5).

Ainda de acordo com Benedito Nunes (2009, p. 222), as obras de Clarice Lispector, de modo especial “A Paixão Segundo G.H.”, revelam mais uma escrita da paixão, do que uma paixão pela escrita: “Nela, a primeira marca do *páthos* encontra-se na recorrência de certos

sentimentos fortes – cólera, ira, raiva, ódio, nojo, náusea, alternando-se com o amor e a alegria –, verdadeiros núcleos que motivam a história narrativa”.

Sendo assim, fica evidente de que as obras ficcionais de Clarice Lispector, do ponto de vista histórico-literário, pertencem ao arquétipo da narração moderna, uma vez que, concentram-se sobre a experiência interior da escritora. Destarte, “estamos diante de uma ficção que pensa, de uma ficção indagadora, reflexiva, a que não falta, como em toda grande literatura, um intuito de conhecimento. [...] O romance é uma descida ao subsolo ancestral dos sentimentos e paixões” (NUNES, 2009, p. 222).

Enfim, as paixões em G.H. se culminam em uma vera *via crucis* do amor que leva ao sofrimento, o que por sua vez, porta ao padecimento, e a dor que leva à alegria e retorna ao amor. Ao perder a sua identidade pessoal, ao ser despida do eu, G.H., desvela a sua verdade, o puro fato de simplesmente existir como fonte da paixão:

Só então minha natureza é aceita, aceita com o seu suplício espantado, onde a dor não é alguma coisa que nos acontece, mas o que somos. E é aceita a nossa condição como a única possível, já que ela é o que existe, e não outra. E já que vivê-la é a nossa paixão. A condição humana é a paixão de Cristo. (LISPECTOR, 2009, p. 175)

Todavia, o que ela quis significar ao dizer que a condição humana é a paixão? E mais especificamente, paixão de Cristo? Talvez estejamos aqui tocando no limiar de três realidades distintas, mas interligadas: a material, a psíquica e a metafísica. Neste sentido, acreditamos que a linguagem utilizada por Lispector, em “A Paixão segundo G.H.” seja embrenhada mais da segunda e de terceira realidade.

1.4.2 “A Paixão Segundo G.H.” à luz de uma linguagem mística

A palavra "místico" deriva do latim *mysticus*, derivada do grego antigo *μυστικός*, *mystikós*, que indica o que é relativo aos mistérios próprios dos cultos iniciativos das religiões dos mistérios, na Grécia antiga; tais cultos de mistério se chamavam *ὄργια*, *orgia*. Esta, por sua vez, consistia em uma cerimônia coletiva caracterizada por comportamentos excessivos e desenfreados, com base em elementos não necessariamente relacionados à esfera sexual, como

fatores como o esoterismo e a espiritualidade³⁶. Todavia, o significado em português que para nós interessa é este: o místico é aquele que, mediante a contemplação espiritual, procura atingir o estado extático de união direta com a divindade.

Com outras palavras, e de acordo com Lewis (1983, p. 16): “O místico é aquele que aspira a uma união pessoal ou a unidade com o Absoluto, que ele pode chamar de Deus, Cósmico, Mente Universal, Ser Supremo etc.”

De acordo com Oliveira, a importância do quinto romance de Clarice Lispector, “A paixão segundo G.H.”, encontra-se nesta incomum experiência mística:

A personagem-narradora G.H., identificada até o final apenas pelas iniciais, vive uma experiência insólita, provocada por um acontecimento banal, cujo sentido último vai estar muito próximo daquilo que chamaríamos de o "indizível" e o "inefável". Esmagando uma barata na porta do guarda-roupa, o confronto com o inseto que agoniza marca um momento decisivo de ruptura na vida de G.H. A partir desse momento o cotidiano da personagem-narradora se desestabiliza e se desorganiza até atingir um desmoronamento completo. Fascinada e, ao mesmo tempo, nauseada, nesse instante de confronto se inicia uma metamorfose interior que vai absorver G.H., mergulhando-a num êxtase selvagem. (OLIVEIRA, 1989, p. 52)

Para Benedito Nunes (2009, p. 226) a personagem-narradora G.H. “passa por vários estados contraditórios – o sofrimento gozoso, o ‘horrível mal-estar feliz’, o abraçamento consolador, a repulsa e a atração da união mística”. Todavia, ele salienta asseverando que a experiência de G.H, sendo mais pagã do que cristã, espelha o caráter orgástico de um misticismo deveras “primitivo”.

Eu entrara na orgia do sabá. Agora sei o que se faz no escuro das montanhas em noites de orgia. Eu sei! sei com horror: gozam-se as coisas. Frui-se a coisa de que são feitas as coisas - esta é a alegria crua da magia negra. Foi desse neutro que vivi – o neutro era o meu verdadeiro caldo de cultura. Eu ia avançando, e sentia a alegria do inferno. (LISPECTOR, 2009, p. 101)

Neste mesmo sentido, inclusive Olga Borelli, que conviveu intensamente, não só com a própria Clarice Lispector – sendo sua secretária e amiga por vários anos – mas também com os textos da escritora, organizando-os e publicando-os como póstumo, confirma a opinião de que se encontra uma certa dimensão mística na sua obra:

³⁶ Para evitarmos um reducionismo sobre a importância autêntica desses ritos dentro de seu contexto histórico específico, sugerimos: DETIENNE, Marcel. *A escrita de Orfeu*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

Sem qualquer vinculação explícita, dava a impressão de sempre se achar em estado de questionamento: Deus, morte, matéria, espírito, eram objeto de interrogação, de perplexidade, que nem em conversas ela deixava de expressar. [...] É impossível chegar a uma definição de suas crenças religiosas, pois as tinha. O que fica é o nítido traçado de seu itinerário espiritual, cujo melhor testemunho é o seu próprio texto. (BORELLI, 1981, p. 18)

Sperber (2012, p. 231) dirá, todavia, que “Clarice Lispector é judia que não revela em sua obra seu judaísmo” e que seu sincretismo judeu-cristão não viria apenas de sua história pessoal, mas também refletia os ventos de seu tempo presente. No entanto, Benjamin Moser, também judeu, identificou nos escritos de Lispector arquétipos místicos judaicos e de modo peculiar em “A Paixão Segundo G.H.”:

A busca de Clarice por se identificar com o mundo inumano “do Deus” atingiu seu clímax quando G.H. colocou a barata na boca. O momento não era apenas o clímax de um grande romance. Era o clímax de uma procura espiritual e artística que Clarice vinha empreendendo havia pelo menos duas décadas [...]. Quando a barata toca a língua de G.H., o projeto artístico original finalmente se consumou. (MOSER, 2017, p. 365)

Neste sentido, o silêncio da linguagem empregada no livro “A paixão segundo G.H.”, como característica de uma busca de compreensão mística do inexprimível, dá a entender sobre a limitação da própria linguagem, ou seja, uma linguagem que esforça para dar conta de uma experiência que lhe escapa, a princípio, do sentido. Sendo assim, de acordo com Oliveira e Nolasco (2010, p. 105), G.H. tenta reproduzir, após comer o interior branco da barata, “a experiência da conquista do que é originário”, que porta – por sua vez – ao “sacrifício da identidade para ir em busca do indizível”.

A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la - e como não acho. Mas é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas - volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso de minha linguagem. Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu. (LISPECTOR, 2009, p. 176)

Neste sentido, de acordo com Benedito Nunes (1976), a moderna filosofia da linguagem acrescenta um aspecto, *οντολογικός*, ontológico, ao jogo da linguagem do silêncio, pois, por

meio da imaginação, a experiência imediata das coisas dá acesso a novas possibilidades do ser, engendrando assim possíveis modos de ser que não coincidem com nenhum aspecto determinado da realidade ou da existência humana. Talvez seja justamente por isso que a escrita de Clarice Lispector seja tão imbuída de um aparente *nonsense*. É um peculiar, *φαινόμενο*, fenômeno, ou seja, o que é visto, o que surge diante dos olhos de Lispector naquele singelo quarto da empregada.

Se o objeto de A paixão segundo G.H. é, como vimos uma experiência não objetiva, se a romancista recriou imaginariamente a visão mística do encontro da consciência com a realidade última, o romance dessa visão terá que ser, num certo sentido, obscuro. A linguagem de Clarice, porém, não é nada obscura. Obscura é a experiência do que ela trata. Sob esse aspecto, que analisaremos oportunamente, a atitude de G.H. abdicando do entendimento claro para ir ao encontro do que é impossível compreender, lança a linguagem numa espécie de jogo decisivo com a realidade, que mais reforça o sentido místico do romance de Clarice. (NUNES, 1976, p. 111)

Desse modo, a ambiguidade da linguagem verbal decorre da própria dialética da existência humana, no ato de vir-a-ser-a-si-mesmo. É justamente isso, para Benedito Nunes, o que ocorre no romance de Clarice Lispector. Vejamos:

A inquietação que neles tortura os indivíduos é o desejo de ser, completa e autenticamente - o desejo de superar a aparência, conquistando algo assim como um estado definitivo, realização das possibilidades em nós latentes. Aspiração contraditória! Realizar essas possibilidades é dar-lhes forma e, conseqüentemente, expressá-las. Não nos contentamos em viver; precisamos saber o que somos, necessitamos compreendê-la e dizer mesmo em silêncio, para nós mesmos aquilo em que nos vamos tornando. [...] O ser que conquistamos não é, pois, aquele para o qual o nosso desejo tende, mas aquele que a expressão capta e constrói, e que é, de qualquer modo, uma realidade provisória, mutável, substituível, que oferecemos aos outros e a nós mesmos. Daí a relativa falência da expressão, afetando a comunicação entre os homens. (NUNES, 1976, p. 132-133)

Assim Benedito Nunes (1976, p. 139) resume o sentido existencial da criação literária de Clarice Lispector: “É preciso falar daquilo que nos obriga ao silêncio”. O fato de Clarice escrever apenas quando sentia uma necessidade ôntica, evidencia o caráter redentor, o resgate de sentido por meio da busca de dar voz ao seu inaudível **silêncio**, palavra esta que se repete, curiosamente, cinquenta vezes ao longo da sua obra.

Mas - como era antes o meu silêncio, é o que não sei e nunca soube. Às vezes, olhando um instantâneo tirado na praia ou numa festa, percebia com leve apreensão irônica o

que aquele rosto sorridente e escurecido me revelava: um silêncio. Um silêncio e um destino que me escapavam, eu, fragmento hieroglífico de um império morto ou vivo. Ao olhar o retrato eu via o mistério. [...] A surpresa me tomava de leve, só agora estou sabendo que era uma surpresa o que me tomava: é que nos olhos sorridentes havia um silêncio como só vi em lagos, e como só ouvi no silêncio mesmo. Nunca, então, havia eu de pensar que um dia iria de encontro a este silêncio. Ao estilhaçamento do silêncio. (LISPECTOR, 2009, p. 23)

Clarice Lispector tinha que escrever sobre o seu silêncio e a sua experiência. Oliveira e Nolasco (2010, p. 107) dirão que “a personagem G.H. propõe criar sobre a realidade, criar a ‘verdade’ do que lhe aconteceu, como uma reprodução dos sentimentos vividos”. Todavia, como acenamos, essa reprodução está fadada ao fracasso. Mas em qual sentido? No sentido de que a linguagem, ou qualquer que seja ela – visual, sonora, tátil, etc. – não é capaz de traduzir totalmente a experiência/mística vivenciada. O que resta é senão a possibilidade de criar o que se viveu.

Vou criar o que me aconteceu. Só porque viver não é relatável. Viver não é vivível. Terei que criar sobre a vida. E sem mentir. Criar sim, mentir não. Criar não é imaginação, é correr o grande risco de se ter a realidade. Entender é uma criação, meu único modo. Precisaré com esforço traduzir sinais de telégrafo - traduzir o desconhecido para uma língua que desconheço, e sem sequer entender para que valem os sinais. Falarei nessa linguagem sonâmbula que se eu estivesse acordada não seria linguagem. Até criar a verdade do que me aconteceu. (LISPECTOR, 2009, p. 19)

Retomemos ao cume da experiência mística de Clarice Lispector quando esta comunga o asqueroso interior branco da barata. Oliveira (1989, p. 53) dirá que “a personagem G.H. procurará completar o estado de união total com a realidade mais originária e fundamental, através da manducação da barata - paródia grotesca da comunhão cristã - cujo fim seria consumir o sacrifício do Eu”. A personagem-narradora entra em êxtase, na experiência mística da transcendência. “Como uma transcendência. Transcendência, que é a lembrança do passado ou do presente ou do futuro (LISPECTOR, 2009, p. 166). Coisa esta que lhe causou alegria e nojo. A única coisa que lhe sobrou foram as fortes lembranças de um espanto, de um horror de sua comunhão.

Crispei minhas unhas na parede: eu sentia agora o nojento na minha boca, e então comecei a cuspir, a cuspir furiosamente aquele gosto de coisa alguma, gosto de um nada que, no entanto, me parecia quase adocicado como o de certas pétalas de flor, gosto de mim mesma - eu cuspi a mim mesma, sem chegar jamais ao ponto de sentir que enfim tivesse cuspido minha alma toda. (LISPECTOR, 2009, p. 166-167)

Em seguida, depois de sua nauseante e indizível experiência, G.H. regressa à normalidade do cotidiano, retomando ao seu lugar no mundo humano, com a sua organização e segurança:

E, como quem volta de uma viagem, voltei a me sentar quieta na cama. Eu que pensara que a maior prova de transmutação de mim em mim mesma seria botar na boca a massa branca da barata. E que assim me aproximaria do... divino? do que é real? O divino para mim é o real. (LISPECTOR, 2009, p. 167)

De fato, comer o interior neutro e nojento da barata foi uma surpresa até mesmo para a autora. Clarice ficou aterrorizada com sua própria criação, conforme relatou mais tarde. “Fugiu ao controle quando eu percebi que a mulher G.H. ia ter que comer o interior da barata. Me estremei de susto” (LISPECTOR, 2005, p. 156).

Enfim, talvez o verdadeiro susto tenha sido o grande momento de encontro com a realidade última de G.H. com “a coisa”. No fim do livro, como acenamos, G.H. relembra essa revelação ontológica em que o seu “eu” foi transportado ao ilimitado “Tudo”: “Enfim, enfim quebrara-se realmente o meu invólucro, e sem limite eu era. Por não ser, eu era. O que não sou eu, eu sou. Tudo estará em mim se eu não for; pois ‘eu’ é apenas um dos espasmos instantâneos do mundo” (LISPECTOR, 2009, p. 178). Esta experiência mística situa-se para além do que a linguagem humana pode exprimir: “Pois como poderia eu dizer sem que a palavra mentisse por mim? como poderei dizer senão timidamente assim: a vida se me é. A vida se me é, e eu não entendo o que digo. E então adoro. -----” (LISPECTOR, 2009, p. 179).

Mas quem ela adora? Talvez naquele momento não estivesse totalmente claro para ela o seu momento epifânico e seus desdobramentos em sua existência individual. Quiçá nos revele ainda de seu túmulo os mistérios de sua paixão e os paradoxos de sua linguagem? Certo é que em outubro de 1977, dois meses antes de sua morte, Clarice Lispector enviou um exemplar de “A hora da estrela” para o escritor Alceu Amoroso Lima, cujo pseudônimo era Tristão de Athayde (1978), nele havia escrito com sua caligrafia: “Eu sei que Deus existe” (ATHAYDE, 1978, s/p).

Segundo Capítulo

LISPECTOR POR KIERKEGAARD E VICE VERSA

“Ousar é perder o equilíbrio momentaneamente. Não ousar é perder-se”. Søren Kierkegaard

“Perder-se é também caminho”. Clarice Lispector

2.1 O vir-a-ser do “ente” entre os confins da angústia e da paixão

Após a análise da vida e obra de Søren Kierkegaard e Clarice Lispector e, pontuando os meandros da gênese de suas produções e algumas das peripécias de suas existências, agora adentramos em uma das questões centrais do nosso trabalho, aproximando a produção literária de Lispector com a filosófica de Kierkegaard: a análise ôntica e ontológica de alguns pontos do romance “A paixão segundo G.H.”, de Clarice Lispector, à luz da filosofia existencial, especialmente a partir das concepções abordadas por Søren Kierkegaard em “O conceito de angústia”.

Mas antes, convém agora elucidarmos o que aqui entendemos pelo termo ôntico e ontológico de acordo com o filósofo alemão Martin Heidegger³⁷. Uma vez que essas concepções perpassam todo este trabalho como um instrumento para abordar os fenômenos tanto dos autores como de suas respectivas produções, e os temas por eles abordados. A palavra ôntico vem do grego *ὄν*, flexão *ὄντος*: “do que é”, é existência física, real e factual. Refere-se à dimensão concreta e específica e local do ente. Com outras palavras, ôntico se refere à estrutura e à essência própria de um ente, aquilo que ele é em si mesmo, sua identidade, sua diferença em face de outros entes e suas relações com outros entes.

³⁷ **Martin Heidegger** (Meßkirch, 26 de setembro de 1889 – Friburgo em Brisgóvia, 26 de maio de 1976) “escritor, professor universitário e reitor, é também conhecido como um dos maiores filósofos da existência. É frequentemente considerado um elo entre o existencialismo de Kierkegaard e a fenomenologia de Husserl. Ser e Tempo, publicado originalmente em 1927, é o seu trabalho reside na unificação de dois temas tradicionais, revelados no próprio título. Heidegger critica o avanço da postura positivista, que privilegia o progresso das ciências experimentais, tais como a matemática e a biologia, em detrimento das reflexões acerca do ser.” (TELES; LIBANORI, 2018, p. 343)

Já a palavra ontologia vem do grego *ὄντος, ὄντος*, “ente”, que por sua vez vem do particípio presente do verbo *εἶναι, εἶναι*, “ser”. E *λόγος, logos*, “discurso”. Sendo assim, literalmente significa: “discurso sobre o ser”. Ontologia, então, é a parte da metafísica que trata da natureza, da realidade e do estudo filosófico da existência dos entes. Com outras palavras, a ontologia trata do ser enquanto ser, isto é, do ser concebido como tendo uma natureza comum que é inerente a todos e a cada um dos seres objeto de seu estudo. Em suma, o “ente” diz respeito ao ser, é a coisa; o “ôntico” diz respeito aos entes em suas existências próprias e o “ontológico” diz respeito aos entes tomados como objetos de conhecimento. Com as palavras do próprio Heidegger, o filósofo categoriza “ser” e “ente”:

Chamamos de “ente” muitas coisas, e em sentidos diversos. Ente é tudo de que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos. Ser está naquilo que é e como é, na realidade, no ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*), no teor e recurso, no valor e validade, no existir, no “dá-se”. (HEIDEGGER, 2015, p. 42)

Neste sentido, o “dá-se” tem a ver com a abertura da existência humana no vir-a-ser-no-mundo. A exposição do ser ao mundo por ele mesmo criado é o vir-a-ser do ente em sua própria existência. Acreditamos que tanto Lispector quanto Kierkegaard buscam compreender o sentido da vida e de serem na vida, seja pela experiência da angústia, quanto da paixão, **pois ultrapassam o nível da cotidianidade, o ôntico, em direção à dimensão metafísica do ser, o oncológico**. Com isso poderíamos dizer que as obras aqui analisadas nos levam a uma reflexão incomum diante de um mundo que, constantemente, nos afasta de nossas raízes ontológicas, obrigando-nos ao hipercapitalismo e à reprodução de ideologias, dogmas e estereótipos. De tal modo, a busca pela compreensão da essência humana distancia-se cada vez mais das realidades individuais e mundiais e até mesmo acadêmicas. Mergulhados na cultura da navegação e ilusão, estamos fadados a definir como marionetes (fazendo arminhas com as mãos!), sem autonomia para buscarmos aquilo que deveras somos em profundidade: seres-em-relação-com-os-outros-que-estão-no-mundo-e-com-o-mundo. Segundo Eduardo Losso, como se não bastasse a morte de Deus, agora devemos assistir também a do ser humano.

Nunca na história da humanidade setores progressistas tiveram uma consciência tão clara das ilusões de sua superioridade frente a outros seres. O ser humano escraviza animais, extingue várias espécies, desequilibra profundamente a biosfera e multiplica a sua população – para quê, afinal? Para emburrecer passando horas na *timeline* das

redes? Para assistir insultos e piadinhas de *youtubers*? Para aumentar a desigualdade dentro de sua própria espécie, para manter o bem-estar de cada vez menos pessoas e agravar o estresse e o sofrimento de uma maioria crescente? (LOSSO, 2018, s/p)

Nosso tempo é preenchido com as coisas do dia a dia. A produção, seja ela material ou intelectual, torna-se nossa meta e pré-ocupação. Não nos esforçamos, ou não temos deveras força para imaginar o porquê das nossas escolhas e atitudes, a não ser aquelas estritamente necessárias à nossa efêmera sobrevivência. De tal modo vivemos, segundo Gilles Lipovetsky e Jean Serroy (2011, p. 8), em um mundo hipermoderno e desorientado onde “a cultura não se separando mais do universo mercantil, exibe uma vocação planetária e infiltra-se em todos os setores de atividade. Nos tempos hipermodernos, a cultura tornou-se um mundo cuja circunferência está em toda parte e o centro em parte alguma”.

Por outro lado, o ente pode assumir uma postura mais autêntica e de preocupação com relação a si mesmo, aos entes que vêm ao seu encontro e o mundo com o qual convivem. A apropriação dessa postura, pensamos, somente torna-se possível por meio do fenômeno da angústia. Ela caracteriza-se como uma abertura para que o ser do ente possa reencontrar-se com a possibilidade de ser livre, ou seja, escolher a si mesmo adotando o seu poder-ser mais próprio. De fato, dirá Kierkegaard:

O conceito de angústia não é tratado quase nunca na Psicologia, e, portanto, tenho de chamar a atenção sobre sua total diferença em relação ao medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado, enquanto que a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade. (KIERKEGAARD, 2010, p. 45)

Essa abertura, por seu turno, além de singularizar o ente, isto é, resgatando-o do universo da cotidianidade, também confere um sentido extremo de que o ente é trazido para dentro de seu-mundo-no-mundo. Sendo assim, Clarice Lispector regressa singularizada enquanto ser-no-mundo, sentindo-se, em termos existenciais, estranha.

O que era difícil: pois a coisa neutra é extremamente enérgica, eu cuspi e ela continuava eu. Só parei na minha fúria quando compreendi com surpresa que estava desfazendo tudo o que laboriosamente havia feito, quando compreendi que estava me renegando. E que, aí de mim, eu não estava à altura senão de minha própria vida. (LISPECTOR, 2009, p. 167)

Mas como é possível que o encontro com uma barata no quarto da empregada tenha causado uma deiscência³⁸ transcendental à sua existência? “Eu que pensara que a maior prova de transmutação de mim em mim mesma seria botar na boca a massa branca da barata. E que assim me aproximaria do... divino? do que é real? O divino para mim é o real” (LISPECTOR, 2009, p. 167). Para Benedito Nunes (1995, p. 58) “A paixão segundo G.H. é a confissão de uma experiência tormentosa, motivada por um acontecimento banal”.

Todavia, essa banalidade estranha, de fato, fez com que seu mundo virasse de cabeça para baixo, a partir do momento em que se deparou com o mais íntimo de si mesma. Como desvelar o *mysterium* da existência humana? Clarice Lispector mergulha no âmago do **Gênero Humano**. Será esse o significado das iniciais de G.H.? Clarice Lispector levanta questões de suma importância para a compreensão de temas profundos tais como autenticidade, transcendência e imanência e, destacando-se os conceitos de verdade, alteridade e liberdade. Wallace Rodrigues (2013, p. 141) dirá que Clarice Lispector “sonda o mundo interior do ser humano e busca nele o que há de mais penetrante, os desejos mais escondidos e as complexidades mais arraigadas. Porém, com o mesmo brilhantismo, ela participa e compreende o mundo material da objetividade humana, seus sofrimentos e mazelas”. Além do que foi dito, não podemos nos esquecer de que a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade na existência do **Ser Humano**, como vimos em Kierkegaard.

E esse é o prodígio da vida, que qualquer ser humano que presta atenção a si mesmo sabe o que nenhuma ciência sabe, dado que ele sabe quem ele mesmo é, e isso é o que há de profundo na sentença grega *γνωθι σαυτον* (**Conhece-te a ti mesmo**). (KIERKEGAARD, 2010, p. 85, grifo do autor)

Clarice Lispector tenta elucidar a deiscência que lhe ocorreu como um fenômeno epifânico proveniente de seu interior em busca de autenticidade, G.H. afirma que muito possivelmente não conseguirá lidar com as possíveis *metanoias*³⁹ em seu ser.

Estou desorganizada porque perdi o que não precisava? Nesta minha nova covardia - a covardia é o que de mais novo já me aconteceu, é a minha maior aventura, essa

³⁸ Essa abertura se dá pelo fato da *EX-PERI-ENTIA*, literalmente “conhecer além dos limites (do *logos*)”, que Lispector teve. Propiciando a ela uma mudança de percepção com relação à transcendentalidade, passando do absurdo ao sentido.

³⁹ No sentido tanto de transformação essencial de pensamento ou de caráter, como transformação espiritual.

minha covardia é um campo tão amplo que só a grande coragem me leva a aceitá-la, na minha nova covardia, que é como acordar de manhã na casa de um estrangeiro, não sei se terei coragem de simplesmente ir. É difícil perder-se. É tão difícil que provavelmente arrumarei depressa um modo de me achar, mesmo que achar-me seja de novo a mentira de que vivo. (LISPECTOR, 2009, p. 11)

Com outras palavras, a tentação de voltar a ser o que era antes, ou seja, um ser inautêntico, pode prevalecer, pois assumir uma postura de aceitação perante a realidade alienada parece ser dolorosa demais. G.H tem medo do que é novo, do que pode vir-a-ser diferente daquilo a que estava habituada a perceber e a viver. De repente, ela descobre que vivia em uma ilusão e que uma toda vida nova estava se descortinando diante de si como possibilidade, angústia e medo.

Ontem, no entanto, perdi durante horas e horas a minha montagem humana. Se tiver coragem, eu me deixarei continuar perdida. Mas tenho medo do que é novo e tenho medo de viver o que não entendo quero sempre ter a garantia de pelo menos estar pensando que entendo, não sei me entregar à desorientação. (LISPECTOR, 2009, p. 11)

“É difícil perder-se” (LISPECTOR, 2009, p. 11). Contudo, agora que havia conhecido uma nova possibilidade, sente-se totalmente impelida a ser. “Como é que se explica que o meu maior medo seja exatamente em relação: a ser? e, no entanto, não há outro caminho” (LISPECTOR, 2009, p. 11). Dirá Kierkegaard (2010, p. 46) que se chega o momento em que a liberdade deve ser ela mesma, de maneira profunda e autêntica: “a liberdade, depois de ter percorrido as formas imperfeitas de sua história, deve chegar a ser ela mesma, no sentido mais profundo da palavra”. Clarice Lispector (2009, p. 11-12) sente-se, então, desamparada diante de tal liberdade: “Não sei o que fazer da aterradora liberdade que pode me destruir”.

Para Kierkegaard, o ser humano deve ser responsável por suas escolhas a partir do momento em que supera a angústia, cabe a ele optar por determinado caminho, assumindo as consequências que porventura sobrevirão de seus atos. Assim, G.H. deve assumir e assimilar a experiência de sua escolha e eleger a “sua” verdade assaz humana.

Fico tão assustada quando percebo que durante horas perdi minha formação humana. Não sei se terei uma outra para substituir a perdida. Sei que precisarei tomar cuidado para não usar superficialmente uma nova terceira perna que em mim renasce fácil como capim, e a essa perna protetora chamar de uma verdade. (LISPECTOR, 2009, p. 12)

Curiosamente a palavra “verdade” ocorre sessenta e seis⁴⁰ vezes em “A paixão segundo G.H.”. Como vimos, Clarice Lispector desde o início usa a literatura para buscar respostas para a origem do mundo, do ser e de sua avassaladora verdade. “Eu tinha que eu mesma me erguer de um nada, tinha eu mesma que me entender, eu mesma inventar por assim dizer a minha verdade” (LISPECTOR, 1994, p. 304). Etimologicamente a palavra verdade, ἀλήθεια em grego, é a junção de *a-*, “negação” e *lethe*, “esquecimento”, isto é, significa o não esquecido, o que é lembrado, o não escondido. É, também, a manifestação do que é realmente ou do que existe realmente tal como se manifesta. A verdade é um auto manifestar-se da realidade ou a manifestação dos seres à visão intelectual dos seres humanos, como se fosse um desvelamento. Todavia, nem sempre o que não é esquecido, é, por sua vez, compreendido.

A verdade não faz sentido, a grandeza do mundo me encolhe. Aquilo que provavelmente pedi e finalmente tive, veio, no entanto me deixar carente como uma criança que anda sozinha pela terra. Tão carente que só o amor de todo o universo por mim poderia me consolar e me cumular, só um tal amor que a própria célula-ovo das coisas vibrasse com o que estou chamando de um amor. Daquilo a que na verdade apenas chamo, mas sem saber-lhe o nome. (LISPECTOR, 2009, p. 17-18)

“A paixão segundo G.H. não se limita a apenas uma questão. Porém, há uma pergunta que norteia todo o romance: o que é verdade?” (TORRES; FERRAZ, 2015, p. 266). Paulatinamente, Clarice Lispector vai desvelando a sua verdade e, tateando, buscando dar conta de expressar toda a sua angústia do ser e de ser. Clarice Lispector entrou naquele quarto da empregada sem saber o que de fato a esperava? Para responder a isso, seria preciso um mergulho existencial, ou seja, uma profunda conscientização para um novo aprendizado sobre o que é a vida, o humano, a natureza e o Outro. “Um olho vigiava a minha vida. A esse olho ora provavelmente eu chamava de verdade, ora de moral, ora de lei humana, ora de Deus, ora de mim. Eu vivia mais dentro de um espelho. Dois minutos depois de nascer eu já havia perdido as minhas origens” (LISPECTOR, 2009, p. 17-18). G.H. tomando conta de sua revolução

⁴⁰ Na cabala (palavra que vem do latim *Cabbala*, que procede do hebraico *qabbālāh*, cuja significação é tradição) o número 66 representa o amor incondicional, tarefa máxima de toda humanidade. A próxima raça raiz, que tenta fixar-se neste planeta, simboliza esse número. A auto realização humana, a capacidade de amar incondicionalmente, o cumprimento do Karma e o encontro com o Dharma, a *libertação* e a criação maior têm nesse número sua representação. Segundo Ketzer (2016, p. 413), que faz um estudo sobre o simbolismo da Cabala nos escritos de Lispector, dirá que: “O texto de Clarice Lispector possui um forte interesse místico na revelação da palavra enquanto traz o que está escondido”.

interior, interroga-se sobre o seu papel a ser desempenhado no mundo ou sobre o real sentido e autenticidade de sua vida.

Eu nascera sem missão, minha natureza não me impunha nenhuma; e sempre tive a mão bastante delicada para não me impor um papel. Eu não me impunha um papel, mas me organizara para ser compreendida por mim, não suportaria não me encontrar no catálogo. Minha pergunta, se havia, não era: “que sou”, mas “entre quais eu sou”. (LISPECTOR, 2009, p.18)

A este ponto poderíamos então nos perguntar: em qual momento da angústia Kierkegardiana Clarice Lispector estaria ao realizar o vir-a-ser do seu ente entre a angústia e a paixão, em busca de sua autenticidade e verdade? A resposta não é tão singela. Todavia, convém recordarmos que para Kierkegaard são três os momentos psicológicos em torno da consciência que se manifestam como estados de angústia.

O primeiro momento corresponde ao estado de inocência, o segundo corresponde ao despertar da consciência e, por último, está o estado posterior ao pecado. Como vimos, esse terceiro momento da angústia é aquele ligado à liberdade e à possibilidade. Kierkegaard dirá que “esta é a realidade que é precedida pela possibilidade da liberdade. Mas a possibilidade da liberdade não consiste em poder escolher o bem ou o mal. A possibilidade consiste em *ser-capaz-de*” (KIERKEGAARD, 2010, p. 53, grifo do autor). De fato, Clarice Lispector assevera sua angústia diante do seu vir-a-ser no ser-capaz-de: “Minha pergunta, se havia, não era: ‘que sou’, mas ‘entre quais eu sou’” (LISPECTOR, 2009, p.18). A sua questão não consiste em saber o que é, mas sim, em quem ser depois de tal experiência ao perder sua consistente e plausível formação humana?

Fico tão assustada quando percebo que durante horas perdi minha formação humana. Não sei se terei uma outra para substituir a perdida. Sei que precisarei tomar cuidado para não usar superficialmente uma nova terceira perna que em mim renasce fácil como capim, e a essa perna protetora chamar de uma verdade. Mas é que também não sei que forma dar ao que me aconteceu. E sem dar uma forma, nada me existe. E - e se a realidade é mesmo que nada existiu?! Quem sabe nada me aconteceu? (LISPECTOR, 2009, p.11)

Enfim, segundo Ana Torres e Antonio Ferraz (2015, p. 10) “G.H. supera a verdade à qual se submetera durante toda sua vida até então, abandona a ‘terceira perna’ na qual sempre se apoiara – terceira perna que significa o apoio dos conceitos prontos e acabados, e que, no

entanto, a impediam de caminhar, de fazer a travessia para si própria como questão”. Sendo assim, Clarice Lispector se oferece à abertura devassa do questionar das coisas, da vida e de Deus⁴¹, que agora ela percebe ao adentrar em seu deserto incognoscível, constituindo-se como enigma:

Eu fora obrigada a entrar no deserto para saber com horror que o deserto é vivo, para saber que uma barata é a vida. Havia recuado até saber que em mim a vida mais profunda é antes do humano - e para isso eu tivera a coragem diabólica de largar os sentimentos. Eu tivera que não dar valor humano à vida para poder entender a largueza, muito mais que humana, do Deus. [...] A mim, como a todo o mundo, me fora dado tudo, mas eu quisera mais: quisera saber desse tudo. E vendera a minha alma para saber. Mas agora eu entendia que não a vendera ao demônio, mas muito mais perigosamente: a Deus. Que me deixara ver. Pois Ele sabia que eu não saberia ver o que visse: a explicação de um enigma é a repetição do enigma. O que És? e a resposta é: És. O que existes? e a resposta é: o que existes. Eu tinha a capacidade da pergunta, mas não a de ouvir a resposta. (LISPECTOR, 2009, p. 134)

Sendo assim, a realidade é, portanto, uma fonte inesgotável de questionamentos que nos levam com muita facilidade a oscilarmos entre o pêndulo do sentido e aquele do absurdo. Esse questionar é uma verdade. Como vimos em seu sentido grego, verdade significa o desvelar ou descobrir das questões, que estão sempre veladas, ou seja, nunca são passíveis de serem contidas em uma única definição, pois, quanto mais se desvelam, mais velam o que são, mesmo com os nossos olhos fechados.

Isto é a loucura, pensei de olhos fechados. Mas era tão inegável sentir aquele nascimento de dentro da poeira - que eu não podia senão seguir aquilo que eu bem sabia que não era loucura, era, meu Deus, uma verdade pior, a horrível. Mas horrível por quê? É que ela contrariava sem palavras tudo o que antes eu costumava pensar também sem palavras. (LISPECTOR, 2009, p. 58)

Assim, Clarice Lispector com os instrumentos que lhe são familiares, se dá conta de que a mente “mente”, e traz consigo a sua verdade e sua paixão, ao ponto de G.H. em suas últimas linhas afirmar: “Pois como poderia eu dizer sem que a palavra mentisse por mim? como poderei

⁴¹ Curiosamente, a palavra "Deus" se repete por setenta e sete vezes em "A paixão segundo G.H.". No horoscopo cabalístico o número 77 representa o discernimento da alma na direção de sua evolução maior. Representa a libertação, a capacidade de aceitar mudanças e a compreensão da lei da transitoriedade, o sucesso e a ascensão na direção da Luz.

dizer senão timidamente assim: a vida se me é. A vida se me é, e eu não entendo o que digo. E então adoro. - - - - -” (LISPECTOR, 2009, p. 179).

O vir-a-ser do ente G.H., embora agreste e escarpado, é a mesma a que todo o Gênero Humano está convidado a realizar no decorrer do seu vir-a-ser na existência. Esta é movida pelas questões ontológicas, e não apenas por suas plausíveis respostas. Entretanto, este questionar é sempre doloroso. Mas, da dor, pode vir a ascensão para uma forma mais plena de ser, mesmo que de forma angustiante.

Retornemos ao pensamento de Kierkegaard. Para ele o ser humano confinado no campo da angústia e da temporalidade não distingue ainda com clareza entre o bem e o mal, ele permanece sempre indeciso diante das possibilidades que se oferecem a ele. Este estado é o da inocência. Desta maneira, é salutar recordarmos que, neste estado, o objeto da angústia é o nada. Com outras palavras, isso quer dizer que as possibilidades enfrentadas pelo ser humano estão ligadas à efemeridade da vida temporal, e que são precisamente o nada.

Pois este conceito se refere sempre à angústia na medida em que a ideia de nada advém da corruptibilidade temporal. Todavia, Kierkegaard propõe uma maneira de libertar-se da angústia gerada pelo nada do mundo temporal, fazendo com que o indivíduo busque a instância positiva que há nela, ou seja, isso será possível quando o homem reconhecer, na temporalidade, além do seu caráter relativo e efêmero, o seu caráter eterno. E uma vez reconhecido isso, o homem será capaz de dar um passo mais elevado à sua forma de existir.

De fato, Clarice Lispector tem consciência não apenas da efemeridade do mundo, mas também de si mesma: “O mundo independia de mim - esta era a confiança a que eu tinha chegado: o mundo independia de mim, e não estou entendendo o que estou dizendo, nunca! nunca mais compreenderei o que eu disser” (LISPECTOR, 2009, p. 179). Depois desta tomada de consciência de sua finitude, no mesmo e último parágrafo reconhece na temporalidade o seu caráter eterno: “E então adoro. - - - - -” (LISPECTOR, 2009, p. 179). “A paixão segundo G.H.”, portanto, pode ser entendida como uma ascese de Clarice Lispector na travessia dolorosa que leva, através da escrita, ao renascimento espiritual e existencial através de uma nova experiência religiosa⁴². Eduardo Losso pontua bem a questão da escrita como um processo do desenvolvimento espiritual:

⁴² Convém aqui recordar, do ponto de vista das Ciências das Religiões, de que a palavra religião possui três significados basilares: “*Re-legere* (re-ler): considerar atentamente o que pertence ao culto religioso, ler de novo,

De fato, o ato de escrever é uma das principais atividades da história da ascese, isto é, da prática de si, cuja meditação demorada e registrada se dá nas anotações pessoais, quando a escrita serve ao desenvolvimento espiritual do sujeito, e não a trabalhos meramente burocráticos. A escrita sai do âmbito utilitário e entra no terreno da autotransformação e, sempre quando imerge em si mesmo, necessariamente serve para outros que estejam numa busca, numa *quête*. (LOSSO, 2018, s/p)

Neste sentido, recordemos de que Kierkegaard propõe o tema da angústia que se salva pela fé. Com outras palavras, a fé é colocada como princípio capaz de curar a angústia e explicita o seu caráter formador diante da corruptibilidade na temporalidade: “A angústia é a possibilidade da liberdade, só esta angústia é, pela fé, absolutamente formadora, na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões” (KIERKEGAARD, 2010, p. 162). Para G.H., talvez tenha sido justamente a procura pela cura de sua angústia que a fez enfrentar e questionar seus antigos medos sobre a verdade, a verdade da sua fé.

Mas agora era tarde demais. Eu teria que ser maior que meu medo, e teria que ver de que fora feita a minha humanização anterior. Ah, tenho que acreditar com tanta fé na semente verdadeira e oculta de minha humanidade, que não devo ter medo de ver a humanização por dentro. - Dá-me de novo a tua mão, não sei ainda como me consolar da verdade. (LISPECTOR, 2009, p. 144-145)

Assim sendo, ao se permitir perguntar quem ela própria não era, a verdade se desvela a G.H., realizando um novo horizonte em sua existência com uma nova compreensão que é essencialmente uma deiscência para o escrever e o questionar contínuo do sentido, da verdade e uma religação ao eterno, uma releitura do sagrado e uma reeleição de sua origem. De acordo com Eduardo Losso (2018, s/p), “não há nada transcendente sem que não ganhe existência no imanente, assim como não há nada espiritual que não se dê senão a partir e por meio do material”. Assim sendo, tanto Lispector quanto Kierkegaard utilizam-se de suas liberdades, literaturas e verdades para darem sentido ao absurdo do nada em suas existências.

ou então reunir; *re-ligare* (re-ligar): ligar o homem de novo a Deus; *re-eligere* (re-eleger): tornar a escolher Deus, perdido pelo pecado” (WILGES, 2014, p. 15).

2.2 O Humano à beira do abismo em busca de sentido entre a Filosofia e a Literatura

Refletimos até agora, nesta dissertação, que tanto Clarice Lispector quanto Søren Kierkegaard utilizaram-se de suas existências como base às suas produções literárias e filosóficas. Cada qual buscando dar sentido às suas próprias verdades, que são subjetivas, e orientando-as à autenticidade, não obstante aos absurdos, angústias e paixões que advém da liberdade como possibilidade possível inerente aos seus seres. Fazendo da vida, em certos momentos, quase que insuportável diante do abismo da falta de sentido, como que perdidos **à beira do nada**.

Ir para o sono se parece tanto com o modo como agora tenho de ir para a minha liberdade. Entregar-me ao que não entendo será pôr-me à beira do nada. Será ir apenas indo, e como uma cega perdida num campo. Essa coisa sobre natural que é viver. O viver que eu havia domesticado para torná-lo familiar. (LISPECTOR, 2009, p. 16)

Neste sentido, ao nos depararmos com o peso da consciência da liberdade e a responsabilidade advinda desta, gera-se no indivíduo uma sensação ambígua, de transcendência e finitude. Ao se deparar à beira de um penhasco perigoso, melhor dizendo, à beira do nada, por exemplo, o indivíduo sente o medo de cair neste vazio; sente a angústia ao pensar que nada, absolutamente nada o impede de jogar-se lá embaixo, de se lançar no abismo do nada, da falta de sentido. “Um abismo de nada. Só essa coisa grande e vazia: um abismo” (LISPECTOR, 2009, p. 25). O pensamento mais angustioso e perigoso é quando, num dado momento, o indivíduo tem a consciência que só cabe a ele decidir pular ou não pular, perder-se ou não se perder. “Perder-se é um achar-se perigoso” (LISPECTOR, 2009, p. 101). O peso da responsabilidade de decidir a cada momento torna a vida por vezes insuportável, como uma vertigem existencial.

Angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho quanto no abismo. Não tivesse ele encarado a fundura!... Deste modo, a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se. Nesta vertigem, a liberdade desfalece. (KIERKEGAARD, 2010, p. 66)

Em Kierkegaard, como acenamos, o conceito do nada, de qualquer maneira, desempenha um papel importante e se refere sempre à angústia, desde que a ideia de nada, no sentido mais profundo, procede do conhecimento da imperfeição e do caráter corruptível próprios à vida temporal, portanto dos momentos que, precisamente, provocam a angústia. É esta angústia do nada, do vazio da vida temporal, que exerce uma influência determinante sobre a existência do indivíduo. É ela também que conduz o ser humano a procurar algo de mais elevado que a temporalidade. Sendo assim, tanto “A paixão segundo G.H.” quanto “O conceito de angústia” são escritos que tentam superar os limites conceituais da experiência da realidade material na direção, reflexão e produção de sentido, na realidade metafísica, tendo presente a abertura ao transcendente, cada qual em seu grau ontológico, utilizando-se da linguagem que lhe são familiares.

Outro ponto imprescindível de nossa reflexão é salientar a importância tanto da literatura quanto da filosofia para o processo da formação humana, principalmente, no que tange tanto a produção de Lispector quanto a de Kierkegaard. Neste sentido, devemos deixar vir à memória de que para Kierkegaard a verdadeira realidade é o existente singular. E o singular que lhe interessa é o singular ser humano, porque somente ele é verdadeiramente singular, síntese do eterno e do temporal.

Com outras palavras, de acordo com Kierkegaard, a angústia existencial, provém da consciência de que o indivíduo deve ter a coragem para ser um ser único, individual e autêntico, para ser o autor de sua vida, de seus pensamentos, defendendo a ideia singular pela qual ele decide viver ou morrer. Afinal, “pensar é um ato de responsabilidade, porque demanda autonomia e liberdade, já que o indivíduo constitui seu próprio pensamento” (SANTOS FILHO, 2008, p. 130). Ser verdadeiro em sua essência é, conseqüentemente, ser o responsável por sua existência.

Kierkegaard é um indivíduo apaixonado pela existência. Sua filosofia reflete esse profundo respeito pelo indivíduo, onde o sujeito é o autor único de sua existência, o redator responsável por sua trajetória terrena. Kierkegaard afirma que o indivíduo sente angústia até o momento em que se liberta como indivíduo, pois a liberdade significa a expansão do autoconhecimento e da capacidade para atuar de forma responsável. Para que isto ocorra, o sujeito deve assumir sua singularidade; a angústia provém do medo que o indivíduo sente, em não conseguir assumir sua singularidade e realizar suas potencialidades. (OLIVIÉRI, 2008, p. 68)

Conforme dito, a angústia é um conceito presente na existência. O grande empecilho está em como vivenciá-la a fim de construir experiências autênticas que permitam ao ser humano enfrentar o paradoxo do existir e encarar a existência como ela realmente é, ou seja, feita de possibilidades, desatinos, absurdos e o nada. Assim sendo, ao passar por este processo o indivíduo se depara com uma espécie de sofrimento e desfragmentação, por se encontrar em meio a um abismo entre o sentido e a existência, que é ocasionado pelas incertezas diante da vida. Isto é evidente em Clarice Lispector (2009, p. 12): “Mas como faço agora? Devo ficar com a visão toda, mesmo que isso signifique ter uma verdade incompreensível? ou dou uma forma ao nada, e este será o meu modo de integrar em mim a minha própria desintegração?”. Sendo assim, de acordo com Ferrarezi e Andrade, o esvaziamento de sentidos desampara o ser humano.

Portanto, o enfrentamento da angústia não se trata de um movimento simples, é necessária uma ação do ‘eu’ ante esta circunstância e isto é um processo árduo e doloroso, por isso, a maior parte dos homens foge dessa situação, apoiando-se em experiências substitutivas, abrindo mão de sua liberdade, por assim dizer. As experiências substitutivas estão diretamente relacionadas à forma como o homem age perante a existência. Sua efetivação estrangula a possibilidade de vivenciar uma experiência autêntica. (FERRAREZI; ANDRADE, 2019, p. 45)

Assim, Clarice Lispector envereda em direção à autenticidade de seu ser ao comer o interior branco e macio da barata, procurando compreender a sua realidade. “Era isso era isso então. É que eu olhara a barata viva e nela descobria a identidade de minha vida mais profunda. Em derrocada difícil, abriam-se dentro de mim passagens duras e estreitas” (LISPECTOR, 2009, p. 56). Essas “passagens duras e estreitas”, nos sinalizam que Clarice Lispector “sem eliminar a angústia, transforma-a, serve-se dela, e lembrando que a angústia é sinal do Real” (PERES, 2005, p. 100).

Do mesmo modo, Clarice Lispector busca, sem cessar, o que não faz sentido. “Entregar-me ao que não entendo será pôr-me à beira do nada” (LISPECTOR, 2009, p. 16). G. H., então, tira de si tudo o que a caracteriza para tentar compreender, no nada, a realidade que perpassa a sua linguagem que parece navegar entre os campos dos saberes da literatura e da filosofia. De acordo com Cícero Bezerra (2017), o nada, nas obras da escritora funcionam como uma figura geradora de sentido para a reflexão em ambos os campos dos saberes para obter o que se busca.

O **nada** é, possivelmente, o mais estranho problema posto à filosofia. Dizemos à filosofia no sentido de que é ela que o pensa, não apenas como uma parte constitutiva da natureza humana ou das coisas, como poderia ser na teologia, mas estabelece um limite em que o próprio nada define o âmbito da reflexão ontológica (o ser). O ser se dá em referência ao que lhe nega. O nada é, assim, fundamento pré-ontológico do real. (BEZERRA, 2017, p. 58, grifo do autor)

Dito de outro modo, o nada, enquanto algo buscado, pressupõe uma pré-compreensão do que se busca. E o que se busca é senão compreender o nada que habita em seu ser e em seus olhos. “O nada nos remete ao *ser do ente* que, enquanto tal, se reconhece em sua finitude. Por essa razão a questão do nada perfaz toda metafísica e se constitui na condição primeira para o filosofar” (BEZERRA, 2017, p. 59, grifo do autor). Justamente nessa condição primeira, Lispector se reconhece em si mesma ao contemplar seu olhar em um simulacro. “Eu via o que aquilo dizia: aquilo não dizia nada. E recebia com atenção esse nada, recebia-o com o que havia dentro de meus olhos nas fotografias” (LISPECTOR, 2009, p. 34).

Sendo assim, G.H. ao afirmar que via, o classifica como desconhecido a ponto de, ao tentar dizê-lo, perder no *non sense*. Ela então afirma: “Mal a direi, e terei que acrescentar: não é isso, não é isso!” (LISPECTOR, 2009, p. 18). Assim como a experiência narrada implica, como dissemos, em uma pré-compreensão do que se busca, onde a escrita também assume o aspecto de perdição que encontra seu repouso no silêncio e no mistério. “Às vezes, olhando um instantâneo tirado na praia ou numa festa, percebia com leve apreensão irônica o que aquele rosto sorridente e escurecido me revelava: um silêncio” (LISPECTOR, 2009, p. 23).

Silêncio que, enquanto tal, aponta para o encontro com um “abismo de nada” (LISPECTOR, 2009, p. 25), mas, também, revela o sentido do mundo, seu mundo. “Eu via o que aquilo dizia: aquilo não dizia nada. E recebia com atenção esse nada” (LISPECTOR, 2009, p. 34). Pelo silêncio e no silêncio o mundo se abriu revelando, mais uma vez, “um destino que me escapavam, eu, fragmento hieroglífico de um império morto ou vivo. Ao olhar o retrato eu via o mistério (LISPECTOR, 2009, p. 23). Sendo assim, em Clarice Lispector, o nada – além de ser o objeto da angústia pela angústia de existir como possibilidade na temporalidade, de acordo com Kierkegaard – torna-se também, em “A paixão segundo G.H.”, um acesso ao próprio nada que é Deus: “Estava inutilmente de pé diante Dele, e era de novo diante do nada” (LISPECTOR, 2009, p. 134).

Mas o que seria essa experiência do “nada” já que esse termo aparece identificado com uma pluralidade de ideias como “neutro”, “deserto”, “vida”, “alegria”, “inferno”? Uma possível resposta para essa difícil questão não pode desconsiderar uma compreensão do que consiste Deus na obra clariciana. “Eu tinha medo da face de Deus”. Face que se confunde, em G.H., com a vida “pré-humana”. Uma frase parece unir todos os nomes atribuídos ao longo do romance: “É um nada que é o Deus – e que não tem gosto”. Essa visão leva a protagonista a afirmar, coisa rara de ser vista, de forma tão explícita, uma superação do “sentimento humano-cristão” do que seria a alegria. Embora não desenvolva a afirmação de uma “oposição” entre a alegria oriunda “do gosto de Deus” (Nada), **podemos inferir que temos, no romance, um tipo de experiência do divino que transcende uma visão de Deus redutível aos atributos tradicionais de Belo, Bom e Justo**. Diz ela: “e eu encontrava o Deus indiferente que é todo bom porque não é ruim nem bom, eu estava no seio de uma matéria que é a explosão indiferente de si mesma”. (BEZERRA, 2017, p. 68, grifo nosso)

De acordo com o exposto, fica evidente o quão sutil é perpassar pelos meandros da linguagem em busca de um sentido que, de certa forma, dê sustentabilidade aos fenômenos ontológicos de nossos escritores. De acordo com Horacio Martínez, a palavra possui um sentido, mas, intrinsecamente, não pode mostrar um algo que garanta o seu real significado.

Postulamos que aquilo que dá sentido a partir de um exterior (seja Deus ou o “grande Logos” que, desde Heráclito, atravessa a cultura ocidental) e que habita em nós como mente, alma e/ou espírito, é tratado e confrontado, na obra de Lispector, como uma relação com a linguagem, nossa única e desolada lanterna nessa névoa. A “linguagem-lanterna” tentará chegar ao núcleo do vivo, entendido este como núcleo ardente da nomeação: a coisa em si, a vida antes da palavra, a companhia procurada por uma voz que não encontra eco. (MARTÍNEZ, 2013, p. 273)

De fato, a linguagem de Clarice Lispector é a procura de uma subjetividade que não se conforma com uma linguagem transmitida e que, nessa busca narrativa, essa linguagem e essa subjetividade sejam reconstruídas, dando um novo significado às suas palavras. Isso deixa claro o que acenamos sobre a importância tanto da literatura quanto da filosofia para o processo da formação humana. “Disso tudo, quem sabe, poderá nascer um nome! um nome sem palavra, mas que talvez enraíze a verdade na minha formação humana” (LISPECTOR, 2009, p. 145). Assim sendo, de acordo com Benedito Nunes, o drama de Clarice Lispector e de sua linguagem é, em suma, o drama do ser e do dizer:

Todos os temas gerais, de ordem filosófica e religiosa – liberdade e ação, bem e mal, conhecimento e vida, intuição e pensamento, o cotidiano e as coisas, Deus e a existência humana [...] podem ser reduzidos a um só problema, latente ao itinerário do herói e à trajetória da própria narrativa, e que dá a esse romance uma **latitude**

metafísico-religiosa: o problema do ser e do dizer. (NUNES, 1995, p. 57, grifo nosso)

De fato, Benedito Nunes, em seu livro “O drama da linguagem: uma leitura de Clarice Lispector”, afirma que na fragmentação de episódios dos romances de Lispector há um centro mimético. “O chamado centro mimético, que atravessa – não sem mutações – toda a obra de Lispector é o da consciência individual como corrente de estados de vivências” (MARTÍNEZ, 2013, p. 276). Assim sendo, Lispector realiza constantes digressões e uma constante angústia interior que reflete o fluxo de mutações externas e também a fragilidade do que lhe parece seguro: a vida cotidiana, com um certo horror, acompanhada de uma “angústia de liberdade” (NUNES, 1995, p. 20). Isso é tão verdade que “as personagens de Lispector sabem demais para se conformarem com o cotidiano e, ao mesmo tempo, sabem muito pouco para expressarem e superarem os limites desse cotidiano que as angustia” (MARTÍNEZ, 2013, p. 277). Essa cotidianidade que angustia G.H. transforma-se em horror. A árdua peleja de vir-a-ser é confirmada por ela mesma:

O horror será a minha responsabilidade até que se complete a metamorfose e que o horror se transforme em claridade. Não a claridade que nasce de um desejo de beleza e moralismo, como antes mesmo sem saber eu me propunha; mas a claridade natural do que existe, e é essa claridade natural o que me aterroriza. Embora eu saiba que o horror – o horror sou eu diante das coisas. [...] Ou estarei apenas adiando o começar a falar? Porque não digo nada e apenas ganho tempo? Por medo. É preciso coragem para me aventurar numa tentativa de concretização do que sinto. [...] Será preciso coragem para fazer o que vou fazer: dizer. [...] E porque não tenho uma palavra a dizer. (LISPECTOR, 2009, p. 17)

Clarice Lispector, mesmo não tendo uma palavra a dizer, traça um percurso no interior de um apartamento, que nada mais representa do que uma viagem ao interior de si mesma. Com isso, G.H. procura uma linguagem que seja como um não dizer nada, uma relação íntima e direta com a vida que evidencie que toda linguagem é máscara e aparência de ordem, é revelação e ocultamento, é desvelamento e velamento. O caminho pelo qual realizou em seu quarto – ao mesmo tempo familiar e estranho – concederá um conhecimento aterrador enquanto é um conhecimento do ser:

O quarto divergia tanto do resto do apartamento que para entrar nele era como se eu antes tivesse saído de minha casa e batido a porta. O quarto era o oposto do que eu criara em minha casa, o oposto da suave beleza que resultara de meu talento de

arrumar, de meu talento de viver, o oposto de minha ironia serena, de minha doce e isenta ironia: era uma violentação das minhas aspas, das aspas que faziam de mim uma citação de mim. **O quarto era o retrato de um estômago vazio.** E nada ali fora feito por mim. (LISPECTOR, 2009, p. 41, grifo nosso)

Um estômago vazio cheio de dor e de fome, onde uma barata ainda viva deve ser digerida a todo custo. “Eu olhava com repulsa e desalento. Até que me forcei a um ânimo e a uma violência: hoje mesmo aquilo tudo teria que ser modificado” (LISPECTOR, 2009, p. 41). A terrível dor de Clarice Lispector em “A paixão segundo G.H.” não é tanto o deparar-se com uma barata e comê-la quanto o ser consciente do ato, de dar ao ato um sentido, o sentido e o absurdo da verdade: “A verdade não tem testemunha? Ser é não saber? Se a pessoa não olha e não vê, mesmo assim a verdade existe? A verdade que não se transmite nem para quem vê. Este é o segredo de se ser uma pessoa? (LISPECTOR, 2009, p. 92). Assim sendo, de acordo com Horacio Martínez, G.H. realiza uma ruptura e reapropriação de si mesma:

Na obra *A paixão segundo G. H.*, mata-se a barata e come-se sua massa branquicenta. É um duplo ritual de reapropriação do espaço e de ruptura consigo mesmo. A pessoa que conquistou seu espaço é absolutamente diferente. A pessoa ou sujeito anterior não teria comido nunca o conteúdo da barriga da barata, mas também não teria conquistado nunca seu próprio espaço. A paixão é a de quem tem que morrer e ressuscitar sendo outro. (MARTÍNEZ, 2013, p. 283)

Neste sentido, Gadamer ao se questionar sobre a posição-limite da literatura dirá que “a literatura é, antes, uma função da preservação e da transmissão espiritual e traz, por isso, a cada situação presente, a história que nele se oculta” (GADAMER, 2014, p. 258). Para ele a literatura é uma obra de arte onde se revela o “vir-à-representação do ser” no ato da escrita e seu cumprimento no processo puro da interioridade que é a leitura.

A leitura é um processo da pura interioridade. Nela parece consumada a liberação com respeito a toda ocasião e contingência, como se encontram na conferência pública ou na encenação. A única condição, sob a qual se encontra a literatura, é a transmissão linguística e seu cumprimento na leitura. Será que a diferenciação estética não encontrará, com o fato de que a consciência estética se afirma a si mesma ante a obra, uma legitimação na autonomia da consciência ontológica. De qualquer livro não somente daquele afamado - pode-se dizer que é para todos e para ninguém. (GADAMER, 2014, p. 258)

De fato, para Gadamer a literatura “é a capacidade de escrever, de tudo que é linguístico, que delimita o mais amplo do sentido de literatura” (GADAMER, 2014, p. 260). Assim sendo,

podemos inferir que tanto a obra literária de Lispector quanto a obra filosófica de Kierkegaard exercem uma função comum da busca de compreensão e expressão. “Não há nada que seja ao mesmo tempo tão estranho e tão estimulante para a compreensão como a escrita” (GADAMER, 2014, p. 261). O que nos acalenta e angustia, ao mesmo tempo, nesta dissertação é que as obras escolhidas para análise são textos que nos possibilitam a interdisciplinaridade. De acordo com Maria de Oliveira (1988), no âmbito da literatura brasileira contemporânea, podemos sentir a estreita ligação entre filosofia e literatura no aparecimento da obra ficcional de Clarice Lispector. Essa aproximação se torna visível também pelo fato da mudança que a própria filosofia sofreu no último século, continuará ela:

O surgimento ainda de um certo tipo de filosofia que assumirá como tarefa, como dizia Merleau-Ponty, não mais explicar o mundo a partir de certos pressupostos metafísicos, inteiramente abstratos, e sim "formular uma experiência do mundo" um contato com o mundo que precede todo "pensamento sobre o mundo" contribuiu para que "a tarefa da literatura e da filosofia já não possam andar separadas". Estamos nos referindo à filosofia fenomenológica ou existencial cuja sistematização somente se deu nas décadas que permearam as duas grandes guerras. A partir daí, a união dos esforços em torno, por exemplo, do tema da existência, não implica, evidentemente, a fusão dos métodos e objeto que caracterizam a filosofia e a literatura. Enquanto a primeira busca no ser e no homem o elemento de universalidade, válido, em princípio, para a totalidade das contingências do existir, na segunda, como afirma José Fernandes, "a personagem é um ser de linguagem, símbolo e pensamento do ser real", engajado em situações existenciais particulares, bem definidas. (OLIVEIRA, 1988, p. 69)

Neste sentido, vemos que Clarice Lispector revela uma conexão entre a criação literária e a reflexão filosófica, e de modo particular, com uma temática marcadamente existencial ao tentar expressar o indizível, assim como Kierkegaard. “O filósofo [Kierkegaard] se apropria da comunicação indireta e demonstra, por meio do excesso de palavras, o próprio vazio da linguagem, tanto em Clarice como no dinamarquês há a austera tentativa de dizer o indizível” (CASTANHA, 2017, p. 24). Diante disso, curiosa a afirmação de Kierkegaard ao falar da linguagem como um instrumento de salvação do hermetismo, ou da necessidade de “dizer o indizível”: “O hermeticamente fechado é justamente o mudo; a linguagem, a palavra, é justamente o que salva, o que salva da abstração vazia do hermetismo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 162).

Um dos fatores das produções existenciais de nossos autores se deu pelo fato da modernidade romper com o eterno, prometendo a redenção (no sentido próprio de libertação)

do ser humano pela ciência. Todavia, o esvaziamento de sua espiritualidade e de sua síntese – do temporal e do eterno segundo Kierkegaard – fez com que o ser humano rompesse com sua própria existência. Assim dirá Maria de Oliveira (1988, p. 70): “Nela [Lispector], o entrelaçamento entre as franjas da criação artística e a especulação filosófica se tece, produzindo certos ‘motivos específicos’ que guardam grande afinidade com alguns temas (a náusea e a angústia; o nada, o fracasso etc.) desenvolvidos pelas filosofias da existência.” Diante disso, Clarice Lispector sabe da força que se deve ter para dar conta do indizível da existência:

Eu tenho à medida que designo - e este é o esplendor de se ter uma linguagem. Mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar. A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la - e como não acho. Mas é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. **A linguagem é o meu esforço humano.** Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas - volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso de minha linguagem. Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu. (LISPECTOR, 2009, p. 176, grifo nosso)

Se a linguagem é para Lispector o seu “esforço humano” para compreender a realidade de seu-ser-no-mundo, dando cada vez mais à sua produção literária uma tonalidade filosófica, é oportuno, segundo Maria de Oliveira, salientar a intencionalidade limítrofe de seu pensar filosófico e de sua produção literária. De fato, “o impulso artístico em Clarice talvez se explique muito mais pela necessidade vital de se compreender a si mesma e ao mundo que a cerca, do que pela preocupação propriamente intelectual de defender esse ou aquele sistema, essa ou aquela ideia filosófica” (OLIVEIRA, 1988, p. 70). Dito isso, não podemos cair no ledor engano de sobrepor o pensar filosófico à produção artística de Clarice Lispector, nem vice e versa. Ela mesma assevera que sua produção não tem como objetivo ser reconhecida como filósofa ou literata:

Outra coisa que não parece ser entendida pelos outros é quando me chamam de intelectual e eu digo que não sou. [...] Ser intelectual é usar sobretudo a inteligência, o que eu não faço: uso é a intuição, o instinto. [...] Literata também não sou porque não tornei fato de escrever livros uma profissão, nem uma carreira. Escrevi-os só quando espontaneamente me vieram, e só quando eu realmente quis. (LISPECTOR, 1994, p. 216)

Todavia, apesar de seus esforços em não deixar enquadrar sua obra literária, grande parte dos críticos literários reconhecem uma filosofia da existência em seus escritos, como acenamos. Afinal, “a literatura pertence cada vez mais ao domínio do pensamento, e o problema da crítica literária leva-nos, afinal, ao encontro de toda cerrada problemática filosófica” (NUNES, 2009, p. 191). Para elucidarmos essa afirmação podemos acenar a pesquisa de Benedito Nunes, que de maneira ampla, formulou a recomposição de um quadro temático-filosófico de Clarice Lispector no contexto das filosofias da existência. Com suas palavras:

Não se pretende afirmar, com isso, nem que a ficcionista vá buscar as situações típicas de seus personagens na filosofia existencial, nem que as intenções fundamentais de sua prosa só desse conjunto de doutrinas recebem o impulso extrartístico que as justifica e anima. No entanto, é sempre possível encontrar, na literatura de ficção, [...] uma concepção-de-mundo, inerente à obra considerada em si mesma, concepção esta que deriva da atitude criadora da artista, configurando e interpretando a realidade. Qualquer que seja a posição filosófica da escritora, o certo é que a concepção-de-mundo de Clarice Lispector tem marcante afinidade com a filosofia da existência. (NUNES, 1976, p. 94)

Enfim, neste capítulo colocamos como meta analisar e comparar a produção literária de Lispector com a filosófica de Kierkegaard, realizando uma análise ôntica e ontológica de alguns pontos do romance “A paixão segundo G.H.” à luz da filosofia existencial, notadamente a partir das concepções abordadas por Søren Kierkegaard em “O conceito de angústia”.

Neste sentido, vimos que Clarice Lispector consegue colocar, através da linguagem literária, questões que têm um alcance ontológico para a existência humana. Evidenciando que sua produção, em geral, é “altamente metafísica, [...] procura muito mais interrogar o mundo e nele a própria condição humana, do que simplesmente narrar e contar histórias apenas imagináveis” (OLIVEIRA, 1988, p. 71).

Sendo assim, nossos autores podem ser definidos, cada qual com seu abismo, como escritores da existência que, ao longo dos seus percursos criativos, buscaram incansavelmente compreender-se, formar-se, explicar-se na existência humana.

Terceiro Capítulo

DO ENSINO DE LITERATURA E FILOSOFIA

“No inferno no qual vivemos todos os dias [...] existem duas maneiras de não sofrer. A primeira é fácil para a maioria das pessoas: aceitar o inferno e tornar-se parte deste até o ponto de deixar de percebê-lo. A segunda é arriscada e exige atenção e aprendizagem contínuas: tentar saber reconhecer quem e o que, no meio do inferno, não é inferno, e preservá-lo, e abrir espaço”. Italo Calvino

“A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo”.
Merleau-Ponty

3.1 Ensino de Literatura

Nos capítulos anteriores analisamos a vida de Søren Kierkegaard e de Clarice Lispector, pontuando os meandros da gênese de suas produções e algumas das peripécias de suas existências que marcaram profundamente os seus modos de darem sentido às próprias vidas e, que por sua vez, refletiram-se nas suas relações com a linguagem e nos frutos dela.

Além disso, analisamos e comparamos a produção literária de Clarice Lispector com a filosófica de Søren Kierkegaard. Realizando uma análise ôntica e ontológica de alguns pontos do romance “A paixão segundo G.H.”, de Clarice Lispector, à luz da filosofia existencial, especialmente a partir das concepções abordadas por Søren Kierkegaard em “O conceito de angústia”. Aí constatamos que nossos autores podem ser definidos, cada qual com seu abismo, como escritores da existência que, ao longo dos seus percursos criativos, buscaram incansavelmente compreender-se, formar-se e explicar-se na existência aceitando, cada um, a sua condição humana.

Neste terceiro capítulo pretendemos analisar o ensino tanto de literatura quanto de filosofia. Entendemos que ambas estão em um mesmo nível enquanto instrumentos de humanização. O que não significa, na prática, utilizarmos livros de literatura para falar de filosofia ou vice-versa, mas sim, sermos cômicos de que ambas podem caminhar juntas, em consonância, e se complementarem. Ressaltando principalmente a importância destes saberes

para a formação humana, existencial e cidadã, para assim, favorecer uma maior compreensão crítica da realidade complexa na qual o ser humano de hoje está inserido e compelido a se adaptar. Isso se dá ao fato de que “vivemos um novo ciclo de modernidade. A hipermodernidade transformou profundamente o relevo, o sentido, a superfície social e econômica da cultura” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 7).

Sendo assim, uma verdadeira formação literária torna-se imprescindível para que as pessoas não sejam massas alienadas/alienantes e úteis a sistemas desumanos que põem em primeiro lugar o interesse econômico em detrimento da vida humana como, infelizmente, presenciamos na hipermodernidade. De acordo com Tereza Colomer:

[...] o objetivo da educação literária é, em primeiro lugar, o de contribuir para a formação da pessoa, uma formação que aparece ligada indissolivelmente à construção da sociabilidade e realizada através da confrontação com textos que explicitam a forma em que as gerações anteriores e as contemporâneas abordaram a avaliação da atividade humana através da linguagem. (COLOMER, 2007, p.31)

No entanto, há que se compreender que a literatura utiliza-se da linguagem para a “criação de mundos”, como nos diz Maria Luiza Saboia Saddi:

A linguagem, a nossa mais cara invenção, indispensável e bela, mas nunca estática e absoluta, mas, sempre fluida, sempre múltipla e viva como pássaros em voo. Como se poderia almejar mais? Os problemas surgem quando a encaramos como apreensão ou revelação do mundo e esquecemos que ela mesma já é mundo, já é criação de mundos. (SADDI, 2011, p. 4010)

Ainda neste mesmo caminho, os Parâmetros Curriculares Nacionais – Língua Portuguesa nos informam sobre o caráter criativo da literatura a partir do plano da realidade:

A literatura não é cópia do real, nem puro exercício de linguagem, tampouco mera fantasia que se asilou dos sentidos do mundo e da história dos homens. Se tomada como uma maneira particular de compor o conhecimento, é necessário reconhecer que **sua relação com o real é indireta. Ou seja, o plano da realidade pode ser apropriado e transgredido pelo plano do imaginário** como uma instância concretamente formulada pela mediação dos signos verbais (ou mesmo não verbais conforme algumas manifestações da poesia contemporânea). (BRASIL, 1997, p. 27, grifo nosso)

Porém, apesar de suas várias outras funções, a literatura também pode ter uma relação mais direta com determinadas realidades, conforme nos informa Antônio Candido:

Muitas correntes estéticas, inclusive as de inspiração marxista, entendem que a literatura é sobretudo uma forma de conhecimento, mais do que uma forma de expressão e uma construção de objetos semiologicamente autônomos. Sabemos que as três coisas são verdadeiras; mas o problema é determinar qual o aspecto dominante e mais característico da produção literária. Sem procurar decidir, limitemo-nos a registrar as três posições e admitir que **a obra literária significa um tipo de elaboração das sugestões da personalidade e do mundo que possui autonomia de significado; mas que esta autonomia não a desliga das suas fontes de inspiração no real, nem anula a sua capacidade de atuar sobre ele.** Isto posto, podemos abordar o problema da função da literatura como representação de uma dada realidade social e humana, que faculta maior inteligibilidade com relação a esta realidade. Para isso, vejamos um único exemplo de relação das obras literárias com a realidade concreta: o regionalismo brasileiro, que por definição é cheio de realidade documentária. (CANDIDO, 1972, p. 805-806, grifo nosso)

Assim, com relação mais específica ao ensino de literatura, a escola coloca-se como um lugar privilegiado para estimular o desejo pela necessidade da leitura, cumprindo um papel de instigadora dos discentes a pensarem sobre a comunidade em que estão inseridos concretamente, sem deixar de suscitar, obviamente, a sua capacidade de sonhar. Sendo assim, acreditamos que a literatura é um direito humano e desempenha papel fundamental na formação e emancipação humana. Maria do Rosário Mortatti dirá que:

O ensino da literatura é um momento didático-pedagógico do ensino escolar formal, intencional e organizado, que, por sua vez, integra o processo de formação (integral), com a finalidade de contribuir para o processo de emancipação humana. Assim, na expressão “ensino da literatura”, tem-se, simultaneamente, a indicação de objeto de ensino escolar e de um momento específico de ensino e aprendizagem, que integra o processo educativo e que se refere ao lugar e à contribuição da literatura para a educação, por meio do ensino. (MORTATTI, 2014, p. 29)

Todavia, esse lugar específico de ensino formal, ou seja, a escola, tornou-se um “empecilho” à própria formação literária dentro deste mesmo espaço. Tzvetan Todorov (2009), em seu livro “A literatura em perigo”, elucida bem a atual situação do arquétipo do ensino de literatura nas escolas. O perigo ao qual ele se refere não está na escassez de excelentes poetas ou ficcionistas ou conhecedores das mais diversas teorias literárias, ou no esgotamento da produção ou criação poética, mas sim, na forma como a literatura tem sido oferecida, transmitida e explicada aos jovens de nossa sociedade, isso desde a escola primária até a faculdade. Qual é o perigo? O perigo está no fato de que, por uma estranha inversão, o estudante não entra em contato com a literatura mediante a leitura dos textos literários propriamente ditos,

mas com alguma forma de crítica, de teoria ou história literária. Em outras palavras, o contato com a literatura é mediado pela forma disciplinar e institucional e não aquela experiencial através da leitura da obra literária em si. Continuará Tzvetan Todorov em outra passagem:

Quando nós professores não sabemos muito bem como fazer para despertar o interesse dos alunos pela literatura, recorremos a um método mecânico, que consiste em resumir o que foi elaborado por críticos e teóricos. É mais fácil fazer isso do que exigir a leitura dos livros, que possibilitaria uma compreensão própria das obras. Eu deploro essa atitude de ensinar teoria em vez de ir diretamente aos romances, por que penso que para amar a literatura – e acredito que a escola deveria ensinar os alunos a amar a literatura – o professor deve mostrar aos alunos a que ponto os livros podem ser esclarecedores para eles próprios, ajudando-os a compreender o mundo em que vivem. (TODOROV, 2010, s/p)

Nesta mesma perspectiva, Todorov não é o único ao propor a urgência da leitura em primeiro plano. Também William Cereja em seu livro: “Ensino de literatura: uma proposta dialógica para o trabalho com literatura”, dirá que não obstante todas as possibilidades possíveis de ensino, uma é imprescindível:

[...] o importante é que o texto seja o objeto central das aulas de literatura e que a partir dele se articulem todas as outras atividades didáticas e produções discursivas. Não se pode esquecer que o texto literário é um rico material tanto para a aquisição de conhecimento quanto para a **discussão e reflexão em torno de temas que envolvem o estar do ser humano no mundo**. Ele tem, portanto, um papel formador, pedagógico. Em síntese, tem um papel humanizador. (CEREJA, 2005, p. 188, grifo nosso)

O que esses autores propõem, ou seja, que a literatura possui um papel humanizador está em perfeita consonância com as novas percepções de ensino, empenhadas com a formação para a cidadania em um processo de vir-a-ser-um-leitor-consciente-do-ser-e-do-mundo. A título de exemplo podemos citar Edgar Morin, em seu livro “Os sete saberes necessários à educação do futuro”, onde ele insiste na urgência de ensinar a condição humana:

A educação do futuro deverá ser o ensino primeiro e universal, centrado na condição humana. [...] os seres humanos devem reconhecer-se em sua humanidade comum e, ao mesmo tempo, reconhecer a diversidade cultural inerente a tudo que é humano. Conhecer o humano é antes de tudo, situá-lo no universo, e não separá-lo dele. [...] Aqui se apresenta um problema epistemológico: é impossível conceber a unidade complexa do ser humano pelo pensamento disjuntivo, que concebe nossa humanidade de maneira insular, fora do cosmos que o rodeia, da matéria física e do espírito somos constituídos, bem como pelo pensamento redutor, que restringe a unidade humana a um substrato puramente bioanatômico. (MORIN, 2011, p. 43)

De acordo com os autores citados, podemos inferir dois fatores importantes: o caráter formador da leitura literária para apreender a condição humana e a capacidade inter e multidisciplinar inerente ao estudo e a aplicação do texto literário fora do esquema apenas formal e instrumental escolar. Além do que foi posto, Antônio Candido reflete, também, sobre o caráter catártico da literatura que acalenta uma certa necessidade básica humana, vejamos:

As produções literárias, de todos os tipos e todos os níveis, satisfazem necessidades básicas do ser humano, sobretudo através dessa incorporação, que enriquece a nossa percepção e a nossa visão do mundo. [...] Em todos esses casos ocorre humanização e enriquecimento, da personalidade e do grupo, por meio de conhecimento oriundo da expressão submetida a uma ordem redentora da confusão. Entendo aqui por **humanização** (já que tenha falado tanto nela) **o processo que confirma no homem aqueles traços que reputamos essenciais, como o exercício da reflexão, a aquisição do saber, a boa disposição para com próximo, o afinamento das emoções, a capacidade de penetrar nos problemas da vida, o senso da beleza, a percepção da complexidade do mundo e dos seres, o cultivo do humor.** A literatura desenvolve em nós a quota de humanidade na medida em que nos torna mais compreensivos e abertos para a natureza a sociedade, o semelhante. (CANDIDO, 1989, p. 117, grifo nosso)

Uma vez colocado esse caráter humanizador da literatura e a urgência do ensino de literatura de maneira não mecânica, somos conscientes de que as escolas devem proporcionar um tratamento diferenciado com relação ao ensino de literatura, enfatizando, assim, a experiência da literatura e, conseqüentemente, o da escrita. Uma forma de proporcionar tal experiência pode ser realizada por meio de oficinas de leitura, as quais buscam desenvolver a competência leitora dos discentes por meio de estratégias específicas.

Nesta perspectiva, Rildo Cosson em seu livro, “Letramento literário: teoria e prática”, enfatiza que o letramento literário é distinto dos outros tipos de letramento porque a literatura ocupa um lugar exclusivo em relação à linguagem, ou seja, cabe à literatura “[...] tornar o mundo compreensível transformando a sua materialidade em palavras de cores, odores, sabores e formas intensamente humanas” (COSSON, 2006b, p. 17). Neste sentido, é importante compreendermos que o letramento literário é algo à mais do que uma habilidade pronta e consumada de ler textos literários, pois requer uma ressignificação constante do leitor em relação ao seu universo literário, fruto das mais diversas experiências de leitura.

Além do que foi dito, é imprescindível ressaltarmos que o letramento literário não é unicamente individual, mas é, sobretudo, uma prática social capaz de desfragmentar as forças

opressivas de uma cultura alienada e com estruturas alienantes e injustas. Isso evidencia o perigo que a literatura pode proporcionar a governos extremistas e totalitários. De acordo com Magda Soares, “letramento é o que as pessoas fazem com as habilidades de leitura e escrita, em um contexto específico, e como essas habilidades se relacionam com as necessidades, valores e práticas sociais” (SOARES, 2004, p. 72). Sendo assim, por crer nessa particularidade que podemos definir o letramento literário como “[...] o processo de apropriação da literatura enquanto construção literária de sentidos” (PAULINO; COSSON, 2009, p. 67). Pensamos que neste sentido, elucida-se que o ensino de literatura não deve ser compreendido apenas à um mero saber que se adquire sobre a literatura ou os textos literários, mas sim uma experiência de dar sentido ao mundo, ao seu-ser-no-mundo.

No que se refere ao letramento literário como um caminho possível para o ensino de literatura no Brasil, dirá Hilluska Vieira:

[...] a palavra letramento, assim como o seu conceito, é algo recente no Brasil. Foi introduzido na linguagem da Educação e das Ciências linguísticas há pouco mais de duas décadas. Seu surgimento se deu pela necessidade de configurar e nomear comportamentos e práticas sociais na área da leitura e da escrita que ultrapassassem o domínio do sistema alfabético e ortográfico. Esses comportamentos e práticas sociais de leitura e de escrita foram adquirindo visibilidade e importância à medida que a vida social e as atividades profissionais tornaram-se cada vez mais centradas e dependentes da língua escrita, revelando a insuficiência de apenas alfabetizar – no sentido tradicional (que se preocupa somente em ensinar a decifrar códigos, a ler e escrever) – a criança ou o adulto. (VIEIRA, 2015, p. 118)

Também, segundo Cosson (2006b) o letramento feito com textos literários proporciona um modo privilegiado de inserção no mundo da literatura e da escrita, uma vez que conduz o discente ao domínio da palavra a partir dela mesma e tal discente pode tornar-se consciente do mundo em que vive. Desta maneira, ainda de acordo com Cosson (2006b) o letramento literário precisa da escola para se concretizar, isto é, ele demanda um processo educativo específico que a mera prática de leitura de textos literários não consegue efetivar sozinha, principalmente por meio de oficinas de leitura. Neste sentido, também Tereza Colomer dirá que:

Quanto mais flexível e ativo é o ensino que se oferece, mais os alunos podem beneficiar-se da relação entre a leitura literária e o aprendizado escolar. As formas de organização são muito diversas e os professores devem encontrar aquelas nas quais se sintam mais cômodos e seguros. No entanto, algumas formas demonstraram vantagens, pelo que conviria que fossem se generalizando em algumas de suas modalidades. [...] o trabalho em projetos prolongados mostrou ser uma das mais

eficazes. Também é uma das que melhor permitem que os alunos se beneficiem da relação entre a literatura e as aprendizagens das distintas áreas curriculares e que mais possibilita a inter-relação das aprendizagens linguísticas [...] (COLOMER, 2007, p.118- 119)

Cumpramos enfatizar que o objetivo maior do letramento literário escolar ou do ensino da literatura na escola é nos formar-nos enquanto leitores, mas não como qualquer leitor ou um leitor qualquer, mas como um leitor capaz de inserir-se em uma comunidade, manipular seus instrumentos culturais e construir com eles um sentido para si e para o mundo em que vive, posto que “[...] a ficção feita palavra na narrativa e a palavra feita matéria na poesia são processos formativos tanto da língua quanto do leitor. Uma e outra permitem que se diga o que não sabemos dizer e nos dizem de maneira mais precisa o que queremos dizer ao mundo e nós mesmos” (COSSON, 2006a, p. 16).

Enfim, um ensino da literatura fundamentado na própria experiência de leitura e numa prática dialógica transdisciplinar seriam imprescindíveis para a formação de leitores capazes de irem além da cegueira da normalidade. Os leitores devem seguir com o espírito crítico aguçado pelas obras literárias, propiciando a própria formação humana e realizando deiscências existenciais jamais imaginadas, principalmente quando tratando-se da leitura de uma obra literária tão complexa quanto “A paixão segundo G.H.”.

3.2 Ensino de Filosofia

No tópico anterior analisamos o ensino de literatura. Agora analisaremos o de filosofia em uma perspectiva de aproximação com a literatura, uma vez que entendemos que ambas estão em um mesmo nível enquanto instrumentos de humanização.

Neste sentido Edgar Morin, na defesa de uma educação do futuro voltada para a multidimensionalidade e a complexidade humanas, dirá que:

[...] a educação do futuro, é necessário promover grande rememoração dos conhecimentos oriundos das ciências naturais, a fim de situar a condição humana no mundo, dos conhecimentos derivados das ciências humanas para colocar em evidência a multidimensionalidade e a complexidade humanas, bem como integrar (na educação do futuro) a contribuição inestimável das humanidades, não somente a filosofia e a história, mas também a literatura, a poesia, as artes... (MORIN, 2011, p. 44)

Além do que foi dito, de acordo com Benedito Nunes (2010, p. 13), de fato, a “filosofia não deixa de ser filosofia tornando-se poética nem a Poesia deixa de ser poesia tornando-se filosófica. Uma polariza a outra sem assimilação transformadora.” Sendo assim, a relação entre filosofia e literatura transcende os limites rígidos do conhecimento caracterizado pela departamentalização e revela a forma como os saberes se inter-relacionam, se completam e se fundem. Os diálogos entre filosofia e literatura vão da interlocução sobre temas até a fusão em alguns escritos filosóficos. Nesta perspectiva, dirá François L’yonnet (2010) sobre a existência de uma “literatura de ideias”:

Por literatura de ideias – e vocês têm todo o direito de perguntar o que seria esse objeto singular e mesmo um pouco esquisito – eu entendo nada mais, nada menos que a literatura de caráter filosófico ou a filosofia de caráter literário, isto é, esses objetos na maioria das vezes inclassificáveis, nem verdadeiramente literários, nem verdadeiramente filosóficos, ainda que sendo um e outro ao mesmo tempo, de certa forma ou inteiramente, e talvez mesmo até mais do que as obras conhecidas como tais: penso em todas essas obras maiores, mantidas à margem, ou pelo menos não levadas em consideração pelo ensino secundário, tanto obras literárias como filosóficas. (L’YONNET, 2010, p. 318)

Neste sentido, ficam evidentes as peculiaridades complexas de que tratamos nos capítulos anteriores sobre as obras escolhidas para a nossa análise, levando em consideração o estudo comparativista do ponto de vista das experiências humanas. A relação entre filosofia e literatura evidencia-se pelo fato de que “a reflexão filosófica e a experiência fictícia comunicam-se pela própria manutenção de suas diferenças; o abstrato e o concreto se interligam pela passagem interna entre a concretude do universal e a irreducibilidade absoluta do particular” (LEOPOLDO E SILVA, 2003, p. 18). Sendo assim, nossa dissertação, na prática comparativista, buscou realizar uma convergência do ensino de literatura e filosofia de maneira específica, pressupondo a possibilidade do diálogo como ponto de partida. De fato, assim observa Antonio Magalhães:

Então não é refletir para que aconteça o diálogo, mas pressupor o diálogo entre filosofia e literatura, procurando não somente identificar as formas de diálogo, mas também as implicações de filosofias em formas literárias e de literatura em diálogo com enfoques filosóficos, com o fito de refletir sobre a filosofia em seus conteúdos e formas literárias e a literatura em seus conteúdos filosóficos. [...] Quando pensamos nas diferenciações, não podemos deixar de reconhecer que entre prosas literárias e prosa do logos filosófico há diferenças em muitos casos, assim como também não podemos deixar de reconhecer que em muitos outros também temos uma fusão entre a prosa literária e a prosa do logo filosófico, sendo em tempos recentes a filosofia existencialista de Kierkegaard como exemplo. (MAGALHÃES, 2009, p. 53-54)

Neste sentido, as possibilidades que se abrem são múltiplas. Além disto, não podemos ignorar a importância da literatura comparada e as buscas cada vez mais interdisciplinares na construção do conhecimento. Desta maneira, constatamos que “a literatura comparada se aproxima bastante dos estudos culturais, ampliando assim o âmbito de suas pesquisas” (SOUZA, 2007, p. 77). Tudo isto resultará em novas criações e conquistas tanto para o pensamento filosófico quanto para o diálogo de teorias literárias com diferentes áreas do conhecimento. Como exemplo, podemos citar todo o esforço de Benedito Nunes, considerado o filósofo da literatura, que ocupa um lugar peculiar no pensamento ensaístico brasileiro, fronteiro entre a crítica literária e a filosofia. “Sua atividade crítica sempre se deu na confluência do poético e do filosófico, e a sua riqueza consiste no modo fecundo como os aproxima em diálogo” (PINHEIRO, 2011, p. 21).

Dito isso, vejamos algumas particularidades do ensino de filosofia e a sua importância para a formação humana. De acordo com Olga de Sá, existem três potências de criação do pensamento: a Arte, a Ciência e a Filosofia.

O cientista produz funções, o Artista produz perceptos e afetos. O filósofo produz conceitos. A Filosofia não pode ser substituída pela Ciência ou pela Arte, nem pode substituí-las. Ao contrário, essas três potências se complementam e se alimentam entre si, uma fazendo com que as outras possam ser mais criativas. Partindo da definição apresentada acima [...] o estudante de filosofia não deve simplesmente assimilar conteúdos, decorar ideias e sistemas. Deve fazer a experiência do pensamento [...]. (SÁ, 2009, p. 14)

Olga de Sá, além de distinguir essas três potências criadoras, sugere que o estudante faça a experiência do pensar filosófico em quatro passos didáticos:

[...] **a sensibilização** – o estudante precisa viver os problemas como seus, e para isso pode-se recorrer a meios como filmes, músicas, poemas, textos, contos, televisão; **a problematização** – é preciso transformar o tema em problema. O Professor instiga os alunos a produzirem questões a partir do tema escolhido; **a investigação** – pode-se usar a História da Filosofia, recorrendo a filósofos que, em sua época e em seu contexto, pensaram sobre o tema e o problematizaram; **a conceituação** – é o exercício da experiência filosófica propriamente dita. O estudante refaz o movimento de pensamento, que criou aqueles conceitos ou cria um conceito novo, que ofereça outra forma de equacionar o problema abordado. (SÁ, 2009, p. 15)

Neste sentido, podemos constatar que pensar de maneira filosófica requer, antes de tudo, a prática da leitura dos textos filosóficos, que é uma tarefa árdua. Assim constatam Folscheid e Wunenburger:

Vê-se que a leitura dos textos filosóficos cumpre duas missões ao mesmo tempo, que jamais devem ser separadas: não há conhecimentos filosóficos sem a iniciação filosófica, não há iniciação sem retomada de pensamentos advindos. [...] Dito claramente, se é fácil ler um artigo de jornal, não se pode, não se deve esperar uma apropriação imediata. Essa última seria antes o sinal de que não atingiu o essencial. Por que surpreender-se com isso? Se os textos filosóficos são de fato a mediação de nosso pensamento, sua frequência depende do trabalho intelectual. (FOLSCHEID; WUNENBURGER, 2006, 10-11)

Não obstante às dificuldades com relação ao contato com os textos filosóficos, a filosofia é antes de tudo um convite para o pensar, e é aceitando este convite que os seres humanos, aos poucos, vão sendo introduzidos em seu mundo. Sendo assim, deve-se exigir que a filosofia seja disponível a todos. Pois não há razões científicas, epistemológicas, éticas, metafísicas ou políticas que justifiquem a exclusão de qualquer grupo social, das possibilidades de pensar.

Todavia, como acenamos, há inúmeros esforços contra o ensino de filosofia e a sua obrigatoriedade na rede pública, mesmo tendo conseguido árdios avanços educacionais na última década.

Ainda, a filosofia, segundo Gilberto Cotrim, tem uma grandiosa tarefa a desempenhar em nossas escolas, pois ela deve:

Desenvolver no estudante o senso crítico, que implica a superação das concepções ingênuas e superficiais sobre os homens, a sociedade e a natureza, concepções estas forjadas pela “ideologia” social dominante. Para isso, é necessário que o ensino da Filosofia estimule o desenvolvimento da reflexão do estudante e forneça-lhe um conjunto de informações sobre reflexões já desenvolvidas na história do pensamento filosófico. O resultado desse processo é a ampliação da consciência reflexiva do estudante, voltada para dois setores fundamentais: a consciência de si mesmo: crítica de si próprio enquanto pessoa e de seu papel individual e social (autocrítica); a consciência do mundo: compreensão do mundo natural e social e de suas possibilidades de mudança. (COTRIM, 1988, p. 19)

Também neste mesmo caminho, os Parâmetros Curriculares Nacionais – Filosofia nos informam sobre o caráter imprescindível da filosofia para a sociedade:

Em um mundo globalizado, em que culturas e processos políticos e econômicos parecem fugir ao controle e ao alcance, a construção de identidades solidamente

alicerçadas em conhecimentos originados nas Ciências Humanas e na **Filosofia constitui condição imprescindível ao prosseguimento da vida social, evitando-se os riscos da fragmentação ou da perda de referências existenciais**, responsável por variadas formas de reação violentas e destrutivas. (BRASIL, 1997, p. 13, grifo nosso)

Todavia, justamente pelo caráter formador de consciência crítica é que a filosofia nos últimos 50 anos foi motivo de inúmeras controvérsias sobre a sua obrigatoriedade e a sua necessidade. De acordo com Carvalho e Santos:

Nesses pouco mais de 50 anos, o ensino de filosofia causou diversas polêmicas. [...] No breve e resumido recorte no tempo sobre o ensino de filosofia que consideramos aqui, há três momentos importantes a serem destacados: a presença da filosofia como disciplina acadêmica em uma conjuntura histórica na qual a cultura geral e humanística eram a tônica, que caracteriza o período anterior ao regime militar e que persiste, em grande medida, até 1968; um segundo período em que o regime militar prioriza a formação técnica e que se elimina o lugar que seria destinado à filosofia no Ensino Médio, e que se estende para além da década de 1990; e um terceiro momento, no qual se constrói o retorno do ensino de filosofia e se debate sua contribuição para a formação crítica do jovem no Ensino Médio. **Questões ideológicas, políticas e econômicas permeiam a trajetória do ensino de filosofia no Ensino Médio ao longo do tempo.** (CARVALHO; SANTOS, 2010, p. 15, grifo nosso)

Nesta perspectiva, Aranha e Martins afirmam que o estudo de filosofia é essencial à humanidade, porque não se pode pensar em nenhum ser humano que não seja solicitado a refletir e agir. Isso significa que todo homem tem, ou deveria ter, uma concepção de mundo, uma linha de conduta moral e política, e deveria atuar no sentido de manter ou modificar as maneiras de pensar e agir do seu tempo. De fato,

A filosofia oferece condições teóricas para a superação da consciência ingênua e o desenvolvimento da consciência crítica, pela qual a experiência vivida é transformada em experiência compreendida, isto é, em um saber a respeito dessa experiência. Em última análise, cabe à filosofia fazer a crítica da cultura. Só assim será possível desvelar as formas de dominação que se ocultam sob o convencionalismo, a alienação e a ideologia. **No entanto, bem sabemos que uma das características dos Estados autoritários é impedir o ensino da filosofia e silenciar a crítica dos pensadores, a fim de garantir a obediência passiva dos cidadãos.** [...] Por isso, qualquer que seja a atividade profissional futura ou projeto de vida, enquanto pessoa e cidadão, o aluno precisa da reflexão filosófica para o alargamento da consciência crítica, para o exercício da capacidade Humana de se interrogar e para a participação mais ativa na comunidade em que vive. (ARANHA; MARTINS, 1993, p. 4, grifo nosso)

Cumpramos enfatizar que o ensino de filosofia, de acordo com Edgar Morin, vem em auxílio para a superação dos desafios culturais hodiernos da ruptura entre os saberes. Sendo assim, a

cultura humanística é uma cultura genérica, que, pela via da filosofia, do ensaio, do romance, alimenta a inteligência geral, enfrenta as grandes e complexas interrogações humanas, estimula a reflexão sobre o saber e favorece a integração pessoal dos conhecimentos.

A filosofia deve contribuir eminentemente para o desenvolvimento do espírito problematizador. A filosofia é, acima de tudo, uma força de interrogação e de reflexão, dirigida para os grandes problemas do conhecimento e da condição humana. A filosofia, hoje retraída em uma disciplina quase fechada em si mesma, deve retomar a missão que foi a sua – desde Aristóteles a Bergson e Husserl – sem, contudo, abandonar as investigações que lhe são próprias. **Também o professor de filosofia, na condução de seu ensino, deveria estender seu poder de reflexão aos conhecimentos científicos, bem como à literatura e à poesia, alimentando-se ao mesmo tempo de ciência e de literatura.** (MORIN, 2003, p. 23, grifo nosso)

Enfim, um ensino de filosofia fundamentado na própria condição humana, na experiência de leitura e numa prática dialógica transdisciplinar seriam imprescindíveis para a formação de consciência crítica de pensadores capazes de ir além do óbvio, que chamamos de realidade. Os pensadores devem seguir com o espírito crítico aguçado pelas obras filosóficas, agrupando também outros campos de saberes, tais como a literatura, a sociologia, a psicologia, a teologia, a história, entre outros, propiciando, assim, a própria formação humana e realizando deiscências existenciais jamais pensadas, principalmente quando tratando-se da leitura de uma obra filosófica tão complexa (e ainda tão atual) quanto “O conceito de angústia”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Em todo o caso, uma coisa é certa, que todos os poetas descrevem o amor, por mais puro e inocente que seja, de tal maneira que o fazem acompanhar da angústia.” Søren Kierkegaard

“Ah, meu amor, não tenhas medo da carência: ela é o nosso destino maior. O amor é tão mais fatal do que eu havia pensado, o amor é tão inerente quanto a própria carência, e nós somos garantidos por uma necessidade que se renovará continuamente. O amor já está, está sempre. Falta apenas o golpe da graça – que se chama paixão.” Clarice Lispector

Nesta dissertação tentamos compreender como o diálogo entre a literatura e a filosofia pode auxiliar para uma maior compreensão do ser humano. Isso por meio de um estudo comparativista entre a produção literária de Clarice Lispector com a filosófica de Søren Kierkegaard, realizando uma análise ôntica e ontológica de alguns pontos, tais como a angústia, a verdade e a liberdade. Trabalhamos com o romance “A paixão segundo G.H.” à luz da filosofia existencial e a partir das concepções abordadas por Søren Kierkegaard em “O conceito de angústia” e evidenciamos a indispensável aproximação e atualidade entre o ensino de literatura e de filosofia.

Pois, ambas mostram que é possível trilhar os escarpados caminhos do saber complexo e assim revelam-se como duas perspectivas que podem ser ensinadas dialogicamente, sustentando-se no próprio ser humano como ponto de intersecção. De acordo com Benedito Nunes (1976, p. 15) esse diálogo entre a literatura e a filosofia é factível e profícuo, pois “[...] os filósofos aprendem com os poetas, e os poetas aprendem com os filósofos”.

Neste sentido, os resultados desse trabalho mostram-nos que a inter-relação das obras escolhidas para análise podem produzir novos sentidos interpretativos para elas, ativando processos de subjetivação a partir de saberes compartilhados entre as mesmas. Sabemos que a análise comparativista das obras de Søren Kierkegaard e Clarice Lispector em uma perspectiva existencialista não é algo inédito. Todavia, ao compararmos e analisarmos a complexidade das obras específicas escolhidas: “A paixão segundo G.H” e “O conceito de angústia”, trouxemos

à luz a relevância da razão prática da literatura e da filosofia como fenômenos próprios da humanidade.

Ler Clarice Lispector, sob a luz da angústia existencial de Søren Kierkegaard, nos fez perceber que a sua linguagem artística busca captar a essência, o ser, ao eleger as paixões e os estados de alma como força motriz da sua narrativa “difícil”. Ou seja, com a sua experiência da angústia, quanto da paixão, a fez ultrapassar o nível da cotidianidade, o ôntico, em direção à dimensão metafísica do ser, o ontológico. De fato, de acordo com Benedito Nunes:

Quando nos sentimos existindo, em confronto solitário com a nossa própria existência, sem a familiaridade do cotidiano e a proteção das formas habituais da linguagem, quando percebemos ainda a irremediável contingência, ameaçada pelo Nada, dessa existência, é que estamos sob o domínio da angústia, sentimento específico e raro, que nos dá uma compreensão preliminar do Ser. (NUNES, 1969, p. 94)

Sendo assim, em qual momento da angústia Kierkegaardiana Clarice Lispector estaria ao realizar o vir-a-ser do seu ente entre a angústia e a paixão, em busca de sua autenticidade e verdade? Para Søren Kierkegaard, como acenamos, o conceito do nada, de qualquer maneira, desempenha um papel importante e se refere sempre à angústia, desde que a ideia de nada, no sentido mais profundo, procede do conhecimento da imperfeição e do caráter corruptível próprios à vida temporal, portanto dos momentos que, precisamente, provocam a angústia.

É esta angústia do nada, do vazio da vida temporal, que exerce uma influência determinante sobre Clarice Lispector, em “A paixão segundo G.H.”. Isso fez com que ela procurasse algo de mais elevado que a temporalidade. Sendo assim, tanto “A paixão segundo G.H.” quanto “O conceito de angústia” são escritos que tentam superar os limites conceituais da experiência da realidade material na direção, reflexão e produção de sentido, na realidade metafísica, tendo presente a abertura ao transcendente, cada qual em seu grau ontológico e utilizando-se da linguagem que lhe são familiares. Como vimos no primeiro e segundo capítulos.

Neste sentido, Clarice Lispector consegue colocar, através da linguagem literária, questões que têm um alcance ontológico para a existência humana. Evidenciando que sua produção, em geral, é “altamente metafísica, [...] procura muito mais interrogar o mundo e nele a própria condição humana, do que simplesmente narrar e contar histórias apenas imagináveis” (OLIVEIRA, 1988, p. 71).

Além do que já foi posto, gostaríamos de salientar que muitos foram os desafios enfrentados e superados ao longo desta dissertação. Desde as leituras ofegantes das obras escolhidas, até à análise comparativista entre elas. Deparamo-nos, não poucas vezes, com o *non sense* de Clarice Lispector e o peso esmiuçador de Søren Kierkegaard sobre a angústia existencial. Essas experiências, *de per si*, nos deram a certeza da impossibilidade de sairmos incólumes ao vivenciarmos, junto com eles, a angústia, a paixão e a busca pela verdade autêntica do próprio ser. Pensamos que, neste sentido, elucidamos que tanto o ensino de literatura quanto o de filosofia não devem ser compreendidos apenas à um mero saber que se adquire sobre a literatura ou os textos filosóficos, mas sim uma experiência de dar sentido ao mundo, ao seu-ser-no-mundo, juntamente com toda força que a literatura e a filosofia comportam para a humanização do ser humano, conforme refletimos no terceiro capítulo.

Sendo assim, a pesquisa que empreendemos nesta dissertação de trazer à luz da filosofia existencial de Kierkegaard uma faceta do pensamento de Clarice Lispector em relação a angústia, a verdade e a liberdade é uma maneira de estreitar a experiência vivida por Lispector e Kierkegaard, não obstante a distância temporal e espacial entre eles.

Desta forma, esta dissertação serve ao propósito de trazer à cena o desejo, a necessidade, a prática e a urgência de se ter uma visão holística e um ensino transdisciplinar entre os saberes, de forma especial entre a literatura e a filosofia, ciências imprescindíveis à formação do ser humano do presente e do futuro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4ª ed. São Paulo: Martins fontes, 2000.
- ABDALA JUNIOR, Benjamin. Biografia de Clarice, por Benjamin Moser: coincidências e equívocos. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 24, n. 70, p. 285-292, 2010. Disponível em:< <http://www.scielo.br/pdf/ea/v24n70/a20v2470.pdf>>. Acesso em: 5 jan. 2019.
- ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro Montenegro. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- ALONSO, Mariângela. *Instantes líricos de revelação: a narrativa poética em A Paixão Segundo G.H.* Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Araraquara, 2007.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando. Introdução à filosofia*. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 1993.
- BAILEY, Cristina Ferreira-Pinto. *Clarice Lispector e a crítica*. 2018. Disponível em:< <https://www.hispanic.pitt.edu/iili/IntroLispector.pdf>>. Acesso em: 02 mar. 2019.
- BALTHASAR, Hans Urs Von. *O Cristão e a Angústia*. São Paulo: Livraria duas cidades, 1963.
- BARBOSA NETO, Esperidião. A repetição na psicanálise e na filosofia de Kierkegaard e suas repercussões clínicas. Tese (Doutorado) – Curso de Psicologia Clínica, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2014.
- BEZERRA, Cicero Cunha. Clarice Lispector e as fronteiras do nada: ensaio sobre filosofia e literatura. *O eixo e a roda*, Belo Horizonte, v. 26, n. 3, p. 57-73, 2017.
- BORELLI, Olga. *Clarice Lispector - Esboço para um possível retrato*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- BOSS, Medard. *Angústia, Culpa e Libertação – Ensaio de psicanálise existencial*. 3ª ed. São Paulo: Duas cidades, 1981.
- BRASIL. *Parâmetros curriculares nacionais: língua portuguesa*. Ministério da Educação e Cultura, Secretaria de Educação Fundamental. Brasília, 1997.
- BUCKINGHAM, Will et al. *O livro da filosofia*. São Paulo: Globo, 2011.
- CAMARGO, Flávio Pereira; VIEIRA, Miliane Moreira Cardoso; FONSECA, Vilma Nunes da Silva (Orgs.). *Olhares críticos sobre literatura e ensino*. São Paulo: Fonte Inspirada, 2014.

- CAMPBELL, Joseph. *Mito e transformação*. São Paulo: Ágora, 2008.
- CANDIDO, Antonio. A literatura e a formação do homem. *Revista Ciência e Cultura*, Campinas, n. 24, v. 9, p. 803-809, set. 1972.
- _____. *Direitos humanos e literatura*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____. *Iniciação à Literatura Brasileira: resumo para principiantes*. 3ª ed. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/USP, 1999.
- _____. No raiar de Clarice Lispector. In: CANDIDO, Antonio. *Vários escritos*. São Paulo: Duas Cidades, 1977. p. 124-131.
- CANTON, James et al. *O livro da literatura*. São Paulo: Globo, 2016.
- CARVALHAL, Tânia Franco. *Literatura comparada*. 4ª ed. São Paulo: Ática, 2006.
- CARVALHO, Marcelo; SANTOS, Marli dos. O ensino de filosofia no Brasil: três gerações. IN: CORNELLI, Gabriele; CARVALHO, Marcelo; DANELON, Márcio. *Filosofia: ensino médio*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2010, p. 13-44.
- CASTANHA, Ruth Faria da Costa. O eu, a angústia e o direito: um café com Clarice e Kierkegaard. *Revista Pensamento Jurídico*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 20-33, jan./jun. 2017.
- CASTILHO, Pedro Teixeira. Uma discussão sobre a angústia em Jacques Lacan: um contraponto com Freud. *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, v. 19 - n. 2, p. 325-338, jul./dez. 2007.
- CATÀ, Cesare. *Quando Søren Kierkegaard lasciò la fidanzata senza nessuna ragione*. 2016. Disponível em: < https://www.huffingtonpost.it/cesare-cata/quando-sren-kierkegaard-lascio-la-fidanzata-senza-nessuna-ragione_b_8132760.html>. Acesso em: 27 dez. 2018.
- CEREJA, William Roberto. *Ensino de literatura: uma proposta dialógica para o trabalho com literatura*. São Paulo: Atual, 2005.
- CICCO, Carlo Di. *Benedetto XVI tra l'enciclica "Deus caritas est" e la rinuncia al pontificato. In un tempo nuovo*. 2013. Disponível em: < <http://w2.vatican.va/content/osservatore-romano/it/comments/2013/documents/070q01b1.html>>. Acesso em: 27 dez. 2018.
- CLAIR, André. *Pseudonymie et Paradoxe: La pensée dialectique de Kierkegaard*. Paris: Librairie Philosophique J. VRN, 1976.
- COLOMER, Tereza. *Andar entre livros: a leitura literária na escola*. São Paulo: Global, 2007.

- COOK, Manuela. Deus, vida e morte em a paixão segundo G.H. de Clarice Lispector. *Boletim Centro de Estudos Portugueses - CESP*, Belo Horizonte, v. 19, n. 24 – jan./jun. 1999.
- COSSON, Rildo. Letramento literário: educação para vida. *Vida e Educação*, Fortaleza, v. 10, p. 14-16, 2006a.
- _____. *Letramento literário: teoria e prática*. São Paulo: Contexto, 2006b.
- COTRIM, Gilberto. *Fundamentos da filosofia para uma geração consciente*. 3ª ed. São Paulo: Saraiva, 1988.
- FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- FERGUSON, Robert. *Lições de vida: Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- FERRAREZI, Carolina da Silva; ANDRADE, Pedro Henrique Lima. Kierkegaard na contemporaneidade: o embate entre experiências substitutivas e a existência autêntica. In: LIMA, Fransmar Costa; ALMEIDA, Jorge Miranda de; SOUZA, Humberto de Araujo Quaglio. (Orgs.). *O Filósofo da Dinamarca [recurso eletrônico]: vários estudos sobre Soren Kierkegaard*. São Paulo: Liber Ars, 2019, p. 43-49.
- FLEIG, Mario. Que peso tem para um filho o pai em pecado? Lacan leitor de Kierkegaard. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, v. 9, n. 314, p. 20-22, 9 nov. 2009.
- FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Metodologia filosófica*. 3ª ed. São Paulo: Martins fontes, 2006.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. Apresentação de Ana Maria Araújo Freire. Carta-prefácio de Balduino A. Andreola. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- FUMAROLI, Marc. A literatura: preparação para tornar-se pessoa. In: MORIN, Edgar. *A religião dos saberes: o desafio do século XXI*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010, p. 273-277.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GHIRALDELLI JUNIOR, Paulo. Em defesa da filosofia e da sociologia na universidade. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 06 mai. 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/opiniaio/2019/05/em-defesa-da-filosofia-e-da-sociologia-na-universidade.shtml>>. Acesso em: 12 mai. 2019.
- GOTLIB, Nádía Battella. *A teoria do conto*. São Paulo: Ática, 1995b.
- _____. *Clarice. Uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995a.

- _____. *Viajar, dissimular, pulsar: para uma biografia de Clarice Lispector*. 2006. Disponível em: <http://www.academiacearensedeletras.org.br/revista/Colecao_Diversos/Mulher_Literatura.html>. Acesso em: 4 jan. 2019.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo paradoxo: Uma introdução aos estudos de Søren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- GROSS, Eduardo. “A paixão segundo G. H.” de Clarice Lispector em diálogo com o pensamento de Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Paulo, v. 4, n. 8, p. 3-20, out. 2005.
- HADDAD, Fernando. Temas Geradores. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 04 mai. 2019. Disponível em:< <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/fernando-haddad/2019/05/temas-geradores.shtml>>. Acesso em: 6 mai. 2019.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- IANNACE, Ricardo. *A leitora Clarice Lispector*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- JOST, François. Uma filosofia das letras. IN: COUTINHO, Eduardo; CARVALHAL, Tania. *Literatura comparada: textos fundadores*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, pág. 336-347.
- KANAAN, Dany Al-Behy. *À escuta de Clarice Lispector: do biográfico ao literário*. São Paulo: EDUC/Limiar, 2003.
- _____. *Escrever... A que será que se destina?* 1997. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/intercambio/article/download/4073/2719>>. Acesso em: 04 jan. 2019.
- KELLER, Raquel Maysa. *Biografia, Clarice, Nádía e eu*. 1998. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/literatura/article/viewFile/5204/4797>>. Acesso em: 5 jan. 2019.
- KETZER, Estevan de Negreiros. De um lado a outro do eu ao infinito que habita em nós: uma experiência mística judaica em Clarice Lispector. *Revista Letrônica*, Porto Alegre, n. 2, v. 9, p. 411-423, jul./dez. 2016.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As obras do amor*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).
- _____. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes, 2010.

- L'YONNET, François. A literatura de ideias. In: MORIN, Edgar. *A religião dos saberes: o desafio do século XXI*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010, p. 318-323.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: UNESP, 2004.
- LERNER, Julio. A última entrevista de Clarice Lispector. *Shalom*, p. 62-69, jun./ago. 1992.
- LEWIS, Ralph Maxwell. *Alquimia mental*. Rio de Janeiro: Editora Rosacruz, 1983.
- LIPOVETSKY, Gilles e SERROY, Jean. *A cultura-mundo: respostas a uma sociedade desorientada*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.
- _____. *A legião estrangeira*. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1964.
- _____. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- _____. *De corpo inteiro*. São Paulo: Siciliano, 1992.
- _____. *Para não esquecer - crônicas*. São Paulo: Ática, 1978.
- LISPECTOR, Clarice; MONTERO, Teresa; MANZO, Lícia. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- LISPECTOR, Elisa. *No exílio*. Rio de Janeiro: Pongetti, 1971.
- LOSSO, Eduardo. *O silêncio, a contemplação e a poesia. Ety Hillesum e a mística em tempos complexos*. 2018. Disponível em: < <http://www.ihu.unisinos.br/585695-a-necessidade-de-reconhecer-o-mal-no-humano-para-enfrenta-lo-entrevista-especial-com-eduardo-losso> >. Acesso em: 02 mar. 2019.
- MAGALHÃES, Antonio. Partilhas do saber. Diálogos entre filosofia e literatura. *Revista Páginas de Filosofia*, v.1, n.2, p. 47-59, jul./dez. 2009.
- MALANTSCHUK, Gregor. *Angoisse et existense chez Kierkegaard*. Tradução François Xavier Berthou, 209. Les Études philosophiques, Universidade de Copenhague, n.2, p. 163-172, 1979.
- MARINO, Gordon. Bicentenário lembra filósofo dinamarquês Kierkegaard, "pai do existencialismo". *Revista IHU on-line*, 2013. Disponível em: < <http://bit.ly/11MhmiO> >. Acesso em: 21 dez. 2018.
- MARTÍNEZ, Horacio Luján. Benedito Nunes, leitor de Clarice Lispector, ou o drama de habitar uma linguagem sitiada. *Revista de Filosofia: Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 271-289, jul./dez. 2013.

- MARTÍNEZ, Luis Guerrero. *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*. Ciudad de Mexico: Publicaciones Cruz O.: Universidad Panamericana: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos. 1993.
- MENGOZZI, Frederico. Mistérios de Clarice. *Época*, n. 342, 12 dez. 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- _____. *A religação dos saberes: o desafio do século XXI*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- _____. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 2ª ed. São Paulo: Editora Cortez; Brasília: UNESCO, 2011.
- MORTATTI, Maria do Rosário Longo. Na história do ensino da literatura no Brasil: problemas e possibilidades para o século XXI. *Educar em Revista*, Curitiba, n. 52, p. 23-43, abr./jun. 2014.
- MOSER, Benjamin. *Clarice, uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NO ENTERRO de Clarice Lispector, 200 pessoas. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 12 dez. 1977. Disponível em: < http://almanaque.folha.uol.com.br/ilustrada_12dez1977.htm >. Acesso em: 7 jan. 2019.
- NOVELLO, Nicolino. *O ato criador de Clarice Lispector*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1987.
- NUNES, Benedito. *A chave do poético*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *O dorso do tigre*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- _____. *O drama da linguagem: uma leitura de Clarice Lispector*. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- _____. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- _____. Pluralismo e teoria social. IN: PINHEIRO, Victor Sales (Org.). *Ensaio filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- OLIVEIRA, Luiza de; NOLASCO, Edgar César. O silêncio da linguagem em A paixão segundo G.H. *Revista de Estudos Literários da UEMS-REVELL*, Mato Grosso do Sul, n. 1, v. 1, p. 104-113, 2010.

- OLIVEIRA, Maria Elisa de. Considerações a respeito do existencialismo na obra de Clarice Lispector. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 12, p. 47-56, jan. 1989. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v12/v12a04.pdf>>. Acesso em: 16 jan. 2019.
- _____. Clarice Lispector: um diálogo entre filosofia e literatura. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 11, p. 69-76, 1988.
- OLIVIÉRI, Maria de Fátima. *Angústia existencial*. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2008.
- PAULINO, Graça; COSSON, Rildo. Letramento literário: para viver a literatura dentro e fora da escola. In: ZILBERMAN, Regina; RÖSING, Tania (Orgs.). *Escola e leitura: velha crise; novas alternativas*. São Paulo: Global, 2009.
- PENHA, João da. *O que é existencialismo*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- PERES, Ana Maria Clark. A angústia na literatura: a experiência de Clarice Lispector. *Revista do Centro de Estudos Portugueses - CESP*, Belo Horizonte, v. 25, n. 34, p. 99-121, jan./dez. 2005.
- PINHEIRO, Victor Sales. Benedito Nunes, filósofo da literatura. IN: *A Palo Seco: Escritos de Filosofia e Literatura*. Grupo de Estudos em Filosofia e Literatura, Universidade Federal de Sergipe. v.1, n.3, 2011, p. 18-27.
- POLITIS, Helène. Um pensamento contra os falsos sábios e sofistas. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, v. 13, n. 418, p. 8-14, 13 mai. 2013.
- PURKARTHOFER, Richard. Polifonia e reinvenção dos diálogos socráticos. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, v. 13, n. 418, p. 48-51, 13 mai. 2013.
- REICHMANN, Ernani. *O instante: textos e notas*. São Paulo/Curitiba: EPU UFPR, 1981.
- RODRIGUES, Wallace. Lados opostos da mesma moeda: A obra de Clarice Lispector e Andy Warhol em 1977. In: *Linguagens - Revista de Letras, Artes e Comunicação*. Blumenau, v. 7, n. 2, p. 139-152, mai./ago. 2013.
- RODRIGUES, Wallace; SILVA, Haleks Marques. Através da tolerância e do respeito à diversidade: uma educação para reeducar o homem atual. In: *ENTRELETRAS*, Araguaína/TO, v. 9, n. 2, p. 501-513, jul./set. 2018.
- RODRIGUES, Wallace; SILVA, Haleks Marques. O ovo e a galinha de Clarice Lispector como deiscência para o ensino da filosofia e da literatura. In: SILVA, Antonio Adailton; SILVA, Gislâne Gonçalves; ALMEIDA, Núbia Régia de. (Orgs.). *Literatura e Linguística: um olhar reflexivo*. Pará de Minas: VirtualBooks Editora, 2018, v. 1, p. 69-77.
- ROOS, Jonas. *Tornar-se cristão, o núcleo do pensamento de Kierkegaard*. *Entrevista especial com Jonas Roos*. 2013. Disponível em: <

<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/520059-tornar-se-cristao-o-nucleo-do-pensamento-de-kierkegaard-entrevista-especial-com-jonas-roos>>. Acesso em: 26 dez. 2018.

_____. *Tornar-se cristão: O paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*. Tese (Doutorado) – Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação Teologia Sistemática, 2007.

SÁ, Olga de. Diálogos entre filosofia e literatura. *Revista Ângulo*, n. 116, jan./mar. 2009.

SADDI, Maria Luiza Saboia. Os desenhos no céu: sonho e poesia. IN: *Anais do 20º Encontro Nacional da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes (ANPAP)*. 2011, Rio de Janeiro, pág. 4000 a 4012.

SANTOS FILHO, Alexandre Silva dos. Razão e sensibilidade: ver imagem, pensar o mundo. *Inter-ação, Revista da Faculdade de Educação*, UFG, Goiânia, v. 33, p. 163-180, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. *Que é a literatura?* 3ª ed. São Paulo: Editora Ática, 2004.

SCARLATELLI, Cleide Cristina da Silva. *A reflexão teológica como obra do amor*. Tese (Doutorado) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2001.

SILVA, Haleks Marques. *Sendas da angústia: um itinerário da reflexão kierkegaardiana*. Monografia (Graduação) – Curso de Filosofia, Instituto Santo Tomás de Aquino-ISTA, Belo Horizonte, 2009.

SILVA, Tales Macedo da. A angústia na concepção Kierkegaardiana da existência do indivíduo. In: XIV Jornada Internacional de Estudos de Kierkegaard da SOBRESKI: “O silêncio da solidão: tornar-se singular em Kierkegaard”. Rio de Janeiro, 2015. *Anais* (on-line). Disponível em: < <http://www.ifen.com.br/>>. Acesso em: 26 dez. 2018.

SOARES, Magda. *Letramento: um tema em três gêneros*. 2ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

SOUZA, Roberto Acízelo de. *Teoria da literatura*. 10ª ed. São Paulo: Ática, 2007.

SPERBER, Suzi Frankl. Clarice Lispector e sua origem judaica. In: CUNHA, Betina Ribeiro Rodrigues da (Org.). *Clarice: olhares oblíquos, retratos plurais*. Uberlândia: EDUFU, 2012, p. 231-251.

STEEN, Edla Van. O texto da mulher é muito forte no Brasil. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 06 abr. 2018. Ilustrada. Disponível em:< <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2018/04/o-texto-da-mulher-e-muito-forte-no-brasil-leia-entrevista-inedita-com-edla-van-steen.shtml>>. Acesso em: 11 fev. 2019.

STEFENS, Adriana Inês Martos. *O diálogo de alteridades na escritura de A paixão segundo G.H., de Clarice Lispector*. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos em Literatura e Crítica Literária, 2008.

- TAVARES, Ricardo Neiva. Presentazione. *Rivista di Cultura Brasiliana - Clarice Lispector: la parola inquieta*, Roma-Itália, n. 2, p. 8-9, set. 2013.
- TELES, Marco Antonio Hruschka; LIBANORI, Evely Vânia. Uma discussão entre o Ser e o Ente em a paixão segundo G.H., de Clarice Lispector. *Revista De Estudos Literários da Uems - Revell*, Mato Grosso do Sul, n. 18, v. 1, p. 343-363, abr. 2018.
- TODOROV, Tzvetan. *A literatura em perigo*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- _____. Literatura não é Teoria, é Paixão. *Revista BRAVO on-line*, 12 fev. 2010. Disponível em: < <http://www.terapiadapalavra.com.br/tzvetan-todorov-literatura-nao-e-teoria-e-paixao/> >. Acesso em: 09 jun. 2019.
- TORRES, Ana Maria Ferreira; FERRAZ, Antonio Maximo Gomes. A verdade como questão em A paixão segundo G.H., de Clarice Lispector. *Soletras – Revista do Departamento de Letras da FFP/UERJ*, Rio de Janeiro, n. 30, p. 265-278, jul./dez. 2015.
- VALLS, Álvaro Montenegro. O avanço da pesquisa em Kierkegaard no Brasil. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, v. 9, n. 314, p. 23-26, 9 nov. 2009.
- _____. O conceito de angústia entre a psicologia e a religião. In: Jornadas Kierkegaard 2008: "experiencia y concepto de la angustia". ISEDET - 24 y 25 de Octubre 2008. Disponível em: <<http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=trabajo&idtrabajo=52&clavebot=jornadask>>. Acesso em: 20 out. 2017.
- VIEIRA, Hilluska de Figueiredo Sousa Carneiro. Letramento literário: um caminho possível. *Revista Arredia*, Dourados, MS, Editora UFGD, v.4, n.7: 117-126, jul./dez. 2015.
- WILGES, Irineu. *Cultura religiosa: as religiões no mundo*. 20ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.