

**Clarice Lispector e as fronteiras do Nada:
ensaio sobre filosofia e literatura¹**

***Clarice Lispector and the borders of Nothingness:
An essay on philosophy and literature***

Cicero Cunha Bezerra

Universidade Federal de Sergipe (UFS), Aracaju, Sergipe / Brasil

cicerobezerra@hotmail.com

Resumo: Sobre as fronteiras que circundam a relação entre a filosofia e a literatura existe uma vasta bibliografia que justifica o diálogo entre esses dois campos de saberes que, ao longo de muito tempo, seja pela resistência da filosofia em conceder valor aos textos literários como solos profícuos de construções de conhecimentos, seja pela liberdade literária em não se deixar dominar por um método em que a lógica e a racionalidade seriam seus fios condutores, mantiveram-se em margens academicamente antagônicas. O cenário atual, felizmente, gradativamente vem superando essa cisão e estabelecendo interfaces criativas e rigorosas. Este trabalho tem, assim, o objetivo de aproximar esses dois saberes apoiado em uma ideia desafiadora em ambos os casos: o nada. Para tanto, busco pensar mediante uma tradição específica (o Neoplatonismo) alguns romances de Clarice Lispector nos quais o “nada” figura como imagem nuclear. Com isso, a filosofia e a literatura pisam em um mesmo território marcado pelo desafio de pensar as fundamentações de suas reflexões, precisamente, pela ausência de fundamentos.

Palavras-chaves: nada; filosofia; literatura; Clarice Lispector; Plotino; mística.

¹ Este artigo é parte constitutiva do Projeto de Pesquisa sobre Clarice Lispector registrado no CNPq sob forma de Bolsa de Produtividade em Pesquisa.

Abstract: On the borders surrounding the relation between philosophy and literature there is a vast bibliography that justifies the dialogue between these two fields of knowledge that for a long time remained in antagonistic academic margins, whether due to philosophy's resistance to grant value to literary texts as a fruitful soil for the construction of knowledge, or whether due to the literary freedom of not letting itself be dominated by a method in which logic and rationality would be its conductors. Fortunately, the current scenario is gradually overcoming this division and establishing creative and rigorous interfaces. Thus, this work has the aim of approximating these two fields of knowledge from a challenging idea in both cases: the notion of nothingness. In order to do so, I will seek to consider through a specific tradition (Neoplatonism) some novels by Clarice Lispector in which "nothingness" appears as a nuclear image. In that way, philosophy and literature step onto the same territory marked by the challenge of thinking about the foundations of its reflections, precisely, through the lack of foundations.

Keywords: nothingness; philosophy; literature; Clarice Lispector; Plotinus; mystic.

Recebido em: 4 de janeiro de 2017.

Aprovado em: 9 de março de 2017.

1 Considerações iniciais

A ciência nada quer saber do nada.

(HEIDEGGER, 1979, p. 36)

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. Heidegger, no seu pequeno mas profundo texto *Que é metafísica?*, não somente define o âmbito da filosofia ante a ciência mas também ressalta o *específico* de um perguntar que ao ser posto priva-se a si mesmo do seu objeto. O que

isso quer dizer? Ao perguntar pelo *o nada*, o perguntado, que não pode ser um *ente*, assume a privação como característica e a pergunta fica sem o objeto indagado (HEIDEGGER, 1979, p. 37).

O mais importante é que, além desse aspecto privativo que a pergunta comporta, o nada, enquanto algo buscado, pressupõe, seguindo a reflexão heideggeriana, já de antemão uma *pré-compreensão* do que se busca (*Idem*, p. 38). Dito de outro modo, o nada está presente em nossa cotidianidade. Por tanto, não se trata de uma privação no sentido de um “não” ou de uma “negação”, embora possa se dizer que o nada é “a completa negação da totalidade do ente” (*Idem*, p. 38), mas o nada enquanto aquilo que escapa ao próprio ente está, assim, *com* e *no* próprio ente.

E como encontrar o que se retrai? Heidegger aponta para uma experiência fundamental do nada que se dá na angústia originária. A angústia, pensada como negação da possibilidade do ente em sua totalidade, é abertura para que o ser, mediante o nada, se mostre, não enquanto ente, mas como possibilidade de todo ente. Sem adentrarmos de modo mais profundo no conceito de angústia e suas implicações mais gerais na obra heideggeriana, diríamos que a angústia é o estranhamento diante da suspensão causada pela sensação de afastamento do ente em sua totalidade. Não seria por casualidade, diz Heidegger, que o homem se refugia no “seio dos entes” como precaução contra *o estremecimento* de estar suspenso onde nada há em que apoiar-se (*Idem*, p. 39).

A angústia, longe de ser definida como um sentimento, ao modo do temor, é o testemunho da presença do nada e, enquanto tal, escapa a todo ente. A angústia é a apreensão do nada, diz Heidegger (*Idem*, p. 40). É importante observar que, enquanto manifestação *na* e *pela* angústia, o nada não se confunde com um objeto. A expressão usada por Heidegger é *quietude fascinada* (*Idem*, p. 40). Paradoxalmente, é na nadificação que o ente se mostra em sua totalidade e, em sendo assim, o *ser-aí* se reconhece enquanto tal. Diz Heidegger: “No ser do ente acontece o nadificar do nada” (*Idem*, p. 41).

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. Afirmar Heidegger:

Somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, desperta e atrai ele a admiração. Somente baseado na admiração – quer

dizer, fundado na revelação do nada – surge o “porquê”. Somente porque é impossível o “porquê” enquanto tal, podemos nós perguntar, de maneira determinada, pelas razões e fundamentar. Somente porque podemos perguntar e fundamentar foi entregue à nossa existência o destino do pesquisador. (*Idem*, p. 44)

É impossível não se deixar atrair pela reflexão heideggeriana, no entanto, é preciso dar um passo atrás e tentar encontrar os “rastros” do nada, como uma questão posta ao pensamento em um sentido mais amplo que permita o diálogo tanto com a tradição filosófica, como com a literatura, no nosso caso específico, com a obra de Clarice Lispector.² Para tanto, nos concentraremos na análise de dois romances de Clarice Lispector visando estabelecer uma ponte de diálogo em que a filosofia e a literatura compartilham de um mesmo solo comum que tem, precisamente, na ausência de fundamento objetivo último, a base para uma vivência de mundo e da linguagem essencialmente negativas.

2 Clarice Lispector: impessoalidade e graça

No seu romance de estreia, *Perto do coração selvagem*, Clarice define a verdade por uma expressão muito familiar, ou melhor, fundante do neoplatonismo: *tudo é um* (LISPECTOR, 1998, p. 46).³ Constatação que no romance vem expressa sob a forma de uma entoação memorial e infantil de uma criança que, ao observar o mar e seu entorno, constata que na confusão, oriunda do entrelaçamento entre as coisas (mar, gato,

² Sobre a relação entre a “angústia” e o nada, no sentido heideggeriano, aplicada à obra de Clarice Lispector, não há muito o que dizer além das excelentes análises realizadas pelo saudoso professor Benedito Nunes. Em particular, o seu livro *O drama da linguagem: uma leitura de Clarice Lispector* (1995) é chave para a temática.

³ O neoplatonismo, enquanto uma tradição interpretativa do pensamento de Platão, tem tradicionalmente como ponto de partida as *Enéadas* de Plotino (205 d.C.). Nascido em Licópolis (Egito), Plotino redirecionou o pensamento filosófico graças à sua complexa “exegese” dos diálogos de Platão, fundamentalmente, a *República*, o *Parmênides* e o *Banquete*. Seguramente outros textos são importantes, mas nesses três diálogos temos três postulados norteadores da filosofia neoplatônica: o Bem, como algo que está além de toda substância (*Epékeinas tes ousias*, *República*, 509); as três *hipóstasis* oriundas das hipóteses do *Parmênides* (o uno, o uno-múltiplo e o uno e múltiplo) e o *eros*, como força mediadora entre o múltiplo e o uno.

boi) e ela mesma, havia uma imponderável e impalpável verdade: *tudo é um*. Essa constatação, que não permitia explicação, sob pena de perdê-la, se dava em forma de profunda alegria (*Idem*, p. 47). Essa experiência se repete, desta vez, em um cenário bem diferente: durante um banho em uma banheira. O nada faz sua primeira aparição depois de uma imersão em um mundo morno e silencioso em que corpo e água já não são dois, mas um: tudo. “Palavra grave e incompreensível” (*Idem*, p. 65). Após a emergir, o *nada* lhe rodeia e se confunde com a repetição de *tudo*. Associado a esse estado de *suspensão* ou repouso, há uma profunda unidade vital que faz com que Joana se reconheça não mais como humana, mas como uma *coisa viva* que, enquanto tal, se define, paradoxalmente, pelo afastamento de toda forma de vida. Diz Joana: “no meu interior encontro o silêncio procurado” (*Idem*, p. 69). Silêncio interior que se constitui parte no silêncio do campo e, desse modo, ampara e une em vibrações.

Na experiência narrada de Otávio, que se debate, semelhante a Joana, consigo mesmo, mas, também, com o todo, a vida pulsante é identificada com o nada que, ao mesmo tempo define a condição momentânea de Otávio (ele nada era...), como também, o estado alcançado de completa quietude de toda vontade (nada precisava...) (*Idem*, p. 95).

É significativo que um filósofo como Spinoza apareça citado em *Perto do coração selvagem*. Se as fontes de Clarice são múltiplas e muitas vezes de difícil identificação, a presença de Baruch no texto como fonte para uma discussão de caráter essencialmente filosófica, como é o caso da extensão e modalidade de Deus, ajuda-nos a entender melhor a visão clariciana de mundo com base na unidade *transcendência-imanência* que parece caracterizar a visão clariciana de êxtase.⁴ No caso específico do romance, a discussão gira em torno da mortalidade da alma em relação ao gênero humano, isto é, como perda da extensão, condição indispensável para o pensamento, e imortalidade entendida como transformação na natureza (*Idem*, p. 123). Segundo as anotações relidas por Joana, o mundo

⁴ É precisamente nessa renúncia a tudo *o que é e o que não é (pánta aphelòn)* que se torna possível a contemplação mística do Princípio superior a todo ser. Definida como um distanciamento irresistível (*katharon ekstásei*). A descrição do êxtase em plena obscuridade luminosa demarca o limite entre a linguagem e Deus. Por essa razão, Derrida, comentando Dionísio Pseudo Areopagita, diz que “toda frase negativa já estaria habitada por Deus ou pelo nome de Deus como se a distinção entre Deus e o nome de Deus abrisse espaço para este enigma” (DERRIDA, 1997, p. 14, tradução nossa).

vem definido como autogeracional, ou seja, a vida enquanto transformação não permite criação outra que não seja a própria vida como “revelação” de si mesma: “Tudo o que poderia existir, já existe” (*Idem*, p. 123).

Há, assim, uma visão imanentemente orgânica⁵ que, enquanto totalidade (una e múltipla), transcende todos os fatos particulares. Em sendo assim, transcendência e imanência não se contradizem, mas apontam para uma terceira via ante a tradição metafísica Ocidental que, no geral, reduz a experiência do fundamento a duas perspectivas: a empírica, sustentada nos fatos do mundo enquanto tais, e a transcendente, de viés platônico-cristão, que postula o fundamento “além” mundo.

Esse aspecto paradoxal, que em alguns casos assume a fórmula presença-ausência, encontramos presente na tradição neoplatônica, tanto pagã quanto cristã, como aspecto de um “nada” que se configura como *fundamento sem fundo* de todo real. Nesse sentido, encontramos na *Enéada* III, 8; 10,29:⁶ “Sim, é o nada no sentido de nenhuma das coisas das que é princípio, mas é tal que, não podendo predicar-se nada dele, não o ser, não a essência, não a vida, é o que sobrepassa todas as coisas.”

Para esse tema, o fim do romance é ilustrativo. *A viagem* começa com uma afirmação: “Impossível explicar” (LISPECTOR, 1998, p. 194) e termina com uma solidão libertadora ou de uma liberdade solitária que explica ou, pelo menos, dá sentido a toda a trama do texto: “não haverá nenhuma espaço dentro de mim para eu saber que existem o tempo, os homens, as dimensões, não haverá nenhum espaço dentro de mim para notar sequer que estarei criando instante por instante” (*Idem*, p. 201).

Semelhante ao salmista, Joana entoava um *De profundis*. Salmo de penitência, mas, também, de esperança e de redenção.⁷ No entanto, embora essas características sejam mantidas, diferentemente do bíblico, o *De profundis* do romance, insiste na confissão da condição humana como *um nada, menos que o pó*, bem como, na impotência diante da salvação “ajudai-me eu só tenho uma vida e essa escorre pelos meus

⁵ Nessa mesma linha interpretativa, Benedito Nunes afirma: “na visão imanentista que a narradora, numa experiência agônica, sobrepõe penosamente ao salvacionismo cristão mais reinterpretado do que anulado, Deus e o homem situar-se-iam num mesmo plano ontológico” (NUNES, 1973, p. 58).

⁶ Para citação das *Enéadas* de Plotino: *Enéada*, tratado e referência dos parágrafos.

⁷ Salmo 130. Na nota “b” da Edição da Bíblia de Jerusalém, lemos que na liturgia cristã, o *De profundis* é comum na missa dos mortos e expressa, mais que lamento, confiança (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1002).

dedos” (*Idem*, p. 198). É das profundezas que Joana clama pela graça de um deus que é ausência, “das profundezas chamo por vós e nada responde” (*Idem*, p. 199).

Seguindo a linha interpretativa do *De profundis* como um salmo recitado em momentos de morte, no romance, a morte se converte em vida, vibração, turbilhão. É do deserto que a vida renasce e, nesse sentido, há uma ruptura com a ideia cristã da *graça* entendida como salvação *por* Deus (Outro). Joana implora o auxílio, mas reconhece que a salvação não vem de fora, mas de dentro dela mesma e, talvez, por essa razão, abra mão, também, de Deus: “Não, não, nenhum Deus, quero estar só” (*Idem*, p. 201). Aqui encontramos uma bela sintonia com o pensamento de Mestre Eckhart no seu Sermão 52 quando diz: “Assim, pois, dizemos que o homem deve existir tão pobre que não seja nem possua lugar algum onde Deus possa atuar” (ECKHART, 2006, p. 291).

Aqui merece abrir um parêntese para pensarmos em sintonia a raiz eckhartiana da experiência do “lugar” como abertura e solidão. Para tanto, nos centraremos somente em dois Sermões que ilustram bem o diálogo entre a filosofia neoplatônica, o texto bíblico e a escritura como exercício hermenêutico que tem na alegoria ou, por que não dizer, na poesia, seu sentido mais próprio. O Sermão 1, intitulado *Intravit Jesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes*, texto original de Mateus 21,12, é exemplar para nosso tema. Segundo Eckhart, quando Jesus expulsa os comerciantes do templo, ele o faz por uma razão: esvaziar o lugar (ECKHART, 2006, p. 39).

Voltamos ao tema do “lugar”. Lugar-espço, lugar-homem, lugar-texto. Nessa topologia simbólica, alma e Deus, dialogam no *sem lugar*, ou como diz Dionísio Pseudo Areopagita (1996, p. 11),⁸ na “treva do silêncio de quem se inicia”. Iniciação como “modo de vida” é algo coerente com o convite de Eckhart à superação de todos os modos ou determinações que limitam a contemplação dos mistérios divinos. Como muito bem assinalou Alois Haas:

Não há caminho para Deus que não passe pela ausência de caminho e de modalidade. O caminho é, em realidade, um não-caminho, o modo, um não modo. O cristão

⁸ Sobre a opção da citação do nome do autor do Corpus Areopagiticum como Dionísio Pseudo Areopagita e não Pseudo Dionísio Areopagita, consultar: BEZERRA, C. C. *Mística e neoplatonismo em Dionísio Pseudo Areopagita*. São Paulo: Paulus, 2009.

verdadeiramente espiritual deve permanecer nesse paradoxo porque, por outro lado, sabe que Deus o assume sempre em sua melhor modalidade. (HAAS, 2002, p. 37)

Deus tem direito sobre o templo que é a alma e, desse modo, exige o desbastamento de tudo que impede a visão da forma. Sendo Deus livre, sua operação é livre e gratuita. O mesmo se aplica ao homem, ou melhor, ao homem que se mantém livre e que age sem esperar nenhuma recompensa fruto dos seus atos. Uma vez mais, nos parecem certas as palavras de Derrida comentando A. Silesius, mas que se aplicam perfeitamente ao Mestre:

Como pensar esse devir? Werden: ao mesmo tempo nascimento e mudança, formação e transformação. Esse vir a ser do nada e como nada, como Deus e como Nada, como o próprio Nada, esse nascimento que se apresenta ele próprio sem premissa, esse devir-o-mesmo como devir-Deus-ou Nada-, eis o que parece impossível, mais que impossível, o mais impossível possível, mais impossível que o impossível se o impossível é a simples modalidade negativa do possível. (DERRIDA, 1995, p. 19)

Essa passagem requer atenção. Primeiro, trata-se de um “devir”, um *tornar-se* que, como também diz Eckhart, é nascimento eterno da alma em Deus. Mas, é fundamental perceber que, no aparente jogo de palavras, Derrida aponta para o que poderia ser tomado, no Sermão 1, como sendo a expressão da abertura para a graça, diz ele: “Quando alcança a luz sem mistura, a alma percute para dentro do seu nada, no nada, tão distante do seu algo criado que, pela sua própria força, não pode por nada retornar ao seu algo criado” (ECKHART, 2006, p. 43).

Em Clarice, abertura, negação, desprendimento, superação, são temas recorrentes e que unem sua reflexão, ainda que de forma aproximativa, a essa tradição de intérpretes de raiz neoplatônica. Em *A paixão segundo G.H.* (1964) não é diferente. Nesse romance, o desenvolvimento da temática do “nada” assume seus tons mais dramáticos. O ponto de avance, com relação ao texto de *Perto do coração selvagem*, reside no fato de que, em *G.H.*, estamos diante de uma experiência que se dá de modo total e, do ponto de vista da temática, explícita: “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 integra em mim a minha própria desintegração?” (LISPECTOR, 2009, p. 12).

Nesse sentido, o nada aparece já nas primeiras páginas associado a uma experiência comum somente às crianças que pensam *para o nada* (*Idem*, p. 13). Estranho esse “pensar”. Filosoficamente não há como não se questionar sobre o sentido dado ao pensamento? Há pensamento sem reflexão? Que tipo de “pensar” é esse que se soma à inocência? Não é novidade, na fortuna crítica clariciana, a ênfase no aspecto de ignorância que figura como sinônimo de conhecimento. Um conhecimento que é, acima de tudo, superação da relação sujeito e objeto: “Não compreendo o que vi. E nem mesmo sei se vi, já que meus olhos terminaram não se diferenciando da coisa vista” (*Idem*, p. 14).⁹ São diversas as possibilidades interpretativas que se aplicariam a essa ideia de conhecimento,¹⁰ no entanto, para este artigo interessa mais o fato desse conhecimento vir sempre associado à instantaneidade, a um átimo que enquanto tal congrega vida-morte. No caso de *G.H.*, a descrição é clara: “experimentei a vivificadora morte” (*Idem*, p. 14). Aqui se encontra o que acreditamos ser o ponto central para um diálogo entre a mística neoplatônica e a obra de Clarice Lispector: a perda da pessoalidade. Tema recorrente e determinante para a experiência de êxtase e alegria, a impessoalidade, no sentido de comunhão e unidade com a vida, é um dos pilares da mística neoplatônica. Diz Eckhart (2006, 5b, p. 66): “Quem quiser estar de imediato na nudez desta natureza deve ter saído de tudo que é pessoal”. A superação do modo da criatura é o começo do nascimento de Deus na alma.

⁹ Visão que não é visão, conhecimento que não é conhecimento, ação que é inatividade, são paradoxos comuns aos textos de Dionísio Pseudo Areopagita, para o qual, seguindo a tradição apofática, afirmações e negações não são contraditórias, mas, quando aplicadas a Deus, apontam para uma terceira via na qual “sim” e “não” coincidem abrindo para a superação de toda predicação (AREOPAGITA, 1996, p. 17). Sua linguagem, paradoxal e simbólica, funda o que Derrida nomeia de uma “prática textual” situada na história sob a marca da teologia negativa (DERRIDA, 1997, p. 13). Sendo Deus, liberdade absoluta, “não é nem obscuridade, nem luz, nem erro, nem verdade” (*Idem*, p. 25, tradução nossa).

¹⁰ Já tivemos a oportunidade de tratar desse aspecto em um artigo intitulado “O enigma da visão: Clarice Lispector e Merleau-Ponty” (BEZERRA, 2012), in: BEZERRA, C. C. O enigma da visão: Clarice Lispector e Merleau-Ponty. *Terra roxa e outras terras – Revista de Estudos Literários*, Londrina, v. 24, p. 49-58, dez. 2012. Disponível em: <http://www.uel.br/pos/letras/terraroxa/g_pdf/vol24/TRvol24m.pdf>.

Visão vivificadora, mas mortal no sentido de desestruturação de todos os mecanismos objetivos de uma racionalidade que se define segundo sua própria lógica. Nesse ponto vemos uma nova aproximação com a tradição neoplatônica que postula o conhecimento como contemplação e visão: “ao ver-se uno no momento da visão, verá a si mesmo – ou melhor, se encontrará consigo mesmo e se sentirá si mesmo” (PLOTINO, *En.* VI, 9, 1998, p. 553). Nessa mesma linha contemplativa Dionísio Pseudo Areopagita (1996, p. 11) diz na *Teologia mística*: “despojado de conhecimento, avança, na medida do possível, até à união com aquele que está acima de toda a substância e de todo o conhecer”. Visão de si como unificação e, ao mesmo tempo, superação de toda diferenciação entre ver e visto. Dionísio define a contemplação como um “ato de não ver nem conhecer” (*Idem*, p. 17).

Na verdade, no romance, a protagonista afirma o ato de visão, mas o classifica como desconhecido a ponto de, ao tentar dizê-lo, perder. Como precaução o recurso à negação se faz necessário: “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 desestruturação interna dos personagens, a escrita também assume o aspecto de perdição que encontra seu repouso no silêncio.

Silêncio que, enquanto tal, aponta para o encontro com um “abismo de nada” (*Idem*, p. 25), mas, também, revela o sentido, pela falta, do mundo. “Eu via o que aquilo dizia: aquilo não dizia nada. E recebia com atenção esse nada” (*Idem*, p. 34). Pelo silêncio e no silêncio o mundo se abriu revelando, mais uma vez, por um “átimo” (*Idem*, p. 54) a vida primária e divina. Diz G.H.: “A vida, meu amor, é uma grande sedução onde tudo o que existe se seduz. Aquele quarto que estava deserto e por isso primariamente vivo. Eu chegara ao nada, e o nada era vivo e úmido” (*Idem*, p. 60).¹¹

Nada, vivo como a própria matéria da barata, é o que consiste o primariamente vivo. O nada como porta de acesso ao mundo é algo especialmente significativo quando pensamos em uma experiência *ek-stática* de “saída para dentro”¹² da realidade como vivência total na instantaneidade a-temporal que se dá, paradoxalmente, em um tempo

¹¹ Sobre o tema ver: BEZERRA, 2013.

¹² Tomo *ek-stasis* no sentido de um movimento para fora *ek*, mas, estável (*stasis*), portanto, um sair permanecendo.

que é sempre já-ido. Nada que desnuda e expõe o corpo sem sombra: “na parede, eu estava tão nua que não fazia sombra” (*Idem*, p. 63).

Condição necessária para que o primeiro silêncio sobre, como Deus soprou um dia na criatura. Sopro de alívio que apazigua, ao mesmo tempo que revela que na vida a morte pulsa e que na morte pulsa vida. “De nascer até morrer é o que eu me chamo de humana, e nunca propriamente morrerei” (*Idem*, p. 65). Essa visão de totalidade viva e vivificante nos faz lembrar, como bem ressalta Bernard McGinn (2012, p. 86), do papel que o *eros* desempenha na mística plotiniana enquanto força cósmica que une tudo a tudo e é, também, o impulso apaixonado que gera a luta pelo retorno à Fonte.

Retorno que passa, necessariamente, pelo deserto,¹³ isto é, pelo reconhecimento da vida como um “abrir-se de portas” (McGINN, 2012, p. 78) que, em última instância, mantém-se com abertura contínua para o nada. Há, no romance, um caminhar para o nada que é descrito como vida, não pessoal, mas vida infernal, paradisíaca: núcleo (*idem*, p. 80). Uma das passagens mais coerentes com uma aproximação para com a tradição neoplatônica é, inegavelmente, o trecho em que a morte, louvada com um *Cântico* de Ação de Graças, é descrita como assassinato de “um modo” de um ser existir. Ante a vida, em suas configurações estabelecidas, é preciso transgredir. Transgressão como transcendência que tem sua fonte não no exterior, mas no abandono da própria salvação. Não há, portanto, redenção nem esperança, mas, diríamos, entrega ao hoje, ao já, ao instante, ao Deus que brota do ventre de uma barata (LISPECTOR, 2009, p. 83).

Acontecimento impossível? Seguindo a reflexão derridariana, diríamos ser o “mais impossível que impossível”, entendendo o impossível como negação do possível. No entanto, mais que realização é sabedoria, repouso e unificação, mas, também, retorno à origem permanecendo na abertura fluente, na espera do inesperado. Esse é um aspecto especial quanto tratarmos de Clarice Lispector, particularmente, no referente à graça como gratuidade e abandono de si. Diz Eckhart (2006, p. 59) no

¹³ O tema da “desertificação” da linguagem, no neoplatonismo dionisiano, por exemplo, abre para o acontecimento, pela *kénose*, da presença de um Deus que é *desconhecido* (DERRIDA, 1995, p. 37). Bernard McGinn (2012, p. 261) ilustra a linguagem dionisiana do seguinte modo: 1) Deus é x (verdadeiro, metafóricamente); 2) Deus é não x (verdadeiro, anagógicamente); 3) Deus não é nem x nem não-x (verdadeiro, unitivamente).

Sermão 4: “quem quiser recebê-lo assim totalmente, deve deixar a si e ter-se expropriado totalmente do que é seu”.

Aniquilamento como descoberta de si é, pois, o caminho de encontro e de atividade que tem, em si mesma, sua razão de ser. Nesse sentido, no Sermão 5b, Eckhart (2006, p. 68) adverte que, enquanto a alma formar uma imagem de Deus, não haverá comunhão, mas retraimento. Expropriar-se de tudo é permitir que a vida brote de si mesma como um manancial que flui. Esse estado de “sem modo” ou “sem por quê” é o que define, precisamente, a contemplação tanto no âmbito da natureza, quanto do humano. Contemplação, plotinianamente, como resguardo silencioso (*En*, III, 8-4, p. 242), isto é, como repouso em si mesmo que funda a unidade e a serenidade da alma (*Idem*, p. 249). Nisso reside a emanção da vida de si e para si (ECKHART, 2006, 5b, p. 67).

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” (LISPECTOR, 2009, p. 96). Face que se confunde, em G.H., com a vida “pré-humana” (*Idem*, p. 101). Uma frase parece unir todos os nomes atribuídos ao longo do romance: “É um nada que é o Deus – e que não tem gosto” (*Idem*, p. 102). 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 (*Idem*, p. 102). 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” (*Idem*, p. 127).

Perfeita descrição para o que seria, no neoplatonismo, a geração do Uno como “brotar” contínuo e sem razão. A natureza do Uno, enquanto tal, não é nem boa, nem ruim, nem plena, nem vazia e, por essa razão, para o homem alcançá-lo é preciso atravessar a desertificação de si e da linguagem.

A imagem do deserto, tema tão próprio de árabes, judeus e cristãos, é recorrente no romance como expressão de silêncio e encontro. Deserto de alegria, de festas e sacrifícios é, também, espaço em que o silêncio se converte em voz e clamor. Deus queria que G.H. se tornasse igual a ele e

ao mundo (*Idem*, p. 126), e o caminho: o despojamento do humano. Em perfeita sintonia com Mestre Eckhart no seu Sermão 12 (2006, p. 105):

Se meu olho deve ver a cor, deve então estar vazio de todas as cores. Se vejo cor azul ou branca, é o ver do meu olho que vê a cor – o que vê e o que é visto com o olho são assim o mesmo. O olho com que vejo Deus é o mesmo olho com que Deus me vê.

Difícil tarefa e digna, quem sabe, dos santos que “provam”, como G.H., do mistério abissal que é a vida. Mistério que só se justifica como visão ou presentificação que faz do barulho neutro das folhas um lugar próprio, mais que as orações, para o Deus que não se mostra (LISPECTOR, 2009, p. 133). Não há como não tomar Deus, em *Paixão segundo G.H.*, se não como o próprio nada que é tudo, mas que não se reduz a nenhum ente em particular. “Estava inutilmente de pé diante Dele, e era de novo diante do nada” (*Idem*, p. 134) sentencia G.H.

A linguagem, tomada como lugar da “marca” do que não se mostra, permanece, portanto, como núcleo das narrativas místicas. A teologia negativa ou apofática, ao apontar para a possibilidade de uma experiência narrativa de Deus que é, acima de tudo, um exercício de nadificação, funda um espaço comum entre a filosofia neoplatônica e a literatura de Clarice. Seguindo a ordem cronológica de publicação, faremos a seguir uma breve incursão em dois romances, *Perto do Coração Selvagem* e *A paixão segundo G.H.*, tomando, exclusivamente, algumas aparições do “nada” associando-as à ideia, já aludida anteriormente, da impessoalidade como experiência extática ante a vida.

3 Considerações finais

Tendo chegado até aqui, cumpre, finalmente, estabelecer algumas conclusões que, enquanto tais, são pontos de abertura para o diálogo entre a filosofia neoplatônica, em suas fases (pagã e cristã), e a literatura de Clarice Lispector. Se, como observa Lucia Helena (2010, p. 37), Clarice parece sempre escrever mais de um livro a um só tempo, é possível dizer, também, que nesses vários livros, simultânea escrita de si, o nada assume diversas formas, mas não perde seu sentido desafiador e desestruturante das categorias lógico-formais que definem a objetividade epistêmica dos discursos sobre a realidade, entenda-se realidade enquanto fato,

bem como de uma experiência espiritual que, em confronto com o seu fundamento, Deus, se autodenega como condição possível de salvação graças a um inesgotável esgotamento¹⁴ de uma linguagem negativa que, enquanto tal, é sempre abertura a algo mais.

Não se trata, em absoluto, de reduzir a criação literária a uma tradição filosófica, mas, dado, fazendo uso uma vez mais da reflexão derridariana, o “ar familiar” (DERRIDA, 1997, p. 14) dos escritos de Clarice para com a teologia negativa, propiciar uma análise comparativa que, sem sair do textual, bem como do contextual, seja capaz de estabelecer uma ponte “transacional” em que a filosofia e a literatura se encontram em uma terceira margem que é, precisamente, a da reinvenção de ideias comuns. Esse é, sem dúvida, um exercício instigante e desafiador, isto é, o de tentar trilhar caminhos tão próximos, embora distantes, a um tipo de visão de mundo que se estrutura, precisamente, na negação de toda estrutura objetiva. O Uno, para a tradição neoplatônica e, conseqüentemente, para a mística cristã, aqui tratada, não é nenhuma realidade substancial capaz de garantir ou definir o mundo a partir de uma *causa sui*.

Regina Pontieri (2001, p. 219) já ressaltou, embora sem desenvolver exaustivamente, a presença da teologia negativa decorrente do pensamento de Platão e Plotino na obra de Clarice. Também, Benedito Nunes, por diversas vezes, ressaltou, em seus estudos, o caráter místico da experiência de Deus em Clarice. O *atualismo místico* de G.H., o ascetismo dos sentimentos particulares e o imanentismo culminariam no esvaziamento que se estabelece pelo desapossamento do eu (NUNES, 1973, p. 66). De modo que o tema do apofaticismo não é, em absoluto, algo novo na literatura crítica. No entanto, o que interessa, além de atualizar a discussão, é pensá-la em uma perspectiva pouco trabalhada e que diz respeito ao próprio ato da escrita como *mystagogia*, isto é, como iniciação.

Desde Porfírio,¹⁵ pelo menos, temos uma visão do texto filosófico como expressão de uma sabedoria secreta que exige, antes de tudo, iniciação. Isso se repete em autores como Dionísio, san Juan de la Cruz, Jacob Böhme, entre outros. Na nota introdutória de *A paixão segundo G.H.* temos uma advertência, assinada pela autora, apontando para a

¹⁴ Expressão utilizada por Derrida para definir a tarefa da teologia negativa, isto é, não querer dizer nada ou quase nada, daí seu esgotamento, mas nesse quase nada é que se encontra talvez outra coisa que não umas poucas coisas (DERRIDA, 1995, p. 29).

¹⁵ Porfírio de Tiro, discípulo e responsável pela organização da obra de Plotino.

necessidade de uma certa “formação de alma” capaz de compreender a experiência a ser narrada. A citação inicial dos Vedas em *A maçã no escuro* é de natureza totalmente paradoxal e exige uma compreensão que vai além do literal. O que isso quer dizer? Provavelmente que o ato da escrita é, também, um ato *psicagógico*, ou seja, ao mesmo tempo que revela uma experiência narrativa, conduz, também, a uma reflexão que, posto sua natureza, culmina, em última instância, no silêncio.

Tanto em *Perto do coração selvagem*, quanto em *A paixão seguindo G.H.*, os finais revelam algo em comum: uma dupla incompreensão. Incompreensão de si mesmo e incompreensão ante o mundo que é por si mesmo. No primeiro romance consta: “basta me cumprir” (LISPECTOR, 1998 p. 202); no segundo: “a vida se me é” (LISPECTOR, 2009, p. 179). Cumprir-se enquanto escrita reveladora é assumir, finalmente, a vida como criação. A linguagem é o solo próprio para que o homem, enquanto aquele que nomeia as coisas, possa se conceber enquanto tal e, também, garantir, como observa Esther Coher (1999, p. 10), a possibilidade de que a alteridade se realize e tome existência. No ato de nomear, se nega o que no nome se mostra. Esse é o paradoxo da linguagem no neoplatonismo e, em Clarice, o sentido mesmo da escrita.

Referências

AREOPAGITA, P-D. *Teologia mística*. Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1996.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1990.

BEIERWALTES, W. *Pensare l'Uno*: Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi. Tradução de Maria Luisa Gatti. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

BEZERRA, C. C. O enigma da visão: Clarice Lispector e Merleau-Ponty. *Terra roxa e outras terras – Revista de Estudos Literários*, Londrina, v. 24, p. 49-58, dez. 2012. Disponível em: <http://www.uel.br/pos/letras/terraroxa/g_pdf/vol24/TRvol24m.pdf>.

BEZERRA, C. C. O mundo e o imundo em *A paixão segundo G.H.* de Clarice Lispector: aproximações neoplatônicas. In: PINHEIRO, M. R.; AZAR FILHO, C. M. (Org.). *Neoplatonismo, mística e linguagem*. Niterói: UFF, 2013. p. 315-335.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

COHER, E. *El silencio del nombre, interpretación y pensamiento judío*. México: Anthropos, 1999.

CORDEIRO, N-L. Du non-être à L'autre. La découverte de l'altérité dans le Sophiste de Platon. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, tome 130, p. 175-189, 2005.

DERRIDA, J. *Salvo o nome*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1995.

DERRIDA, J. *Cómo no hablar y otros textos*. Tradução de Patricio Peñalver. Barcelona: Proyecto a, 1997.

ECKHART, M. *Sermões alemães*. v. 1. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2006.

HAAS, A. *Mestre Eckhart, figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder, 2002.

HELENA, L. *Nem musa, nem medusa: itinerários da escrita em Clarice Lispector*. Niterói: UFF, 2010.

HEIDEGGER, M. *Que é metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

LISPECTOR, C. *Perto do coração selvagem*. São Paulo: Rocco, 1998.

LISPECTOR, C. *A paixão segundo G.H.* São Paulo: Rocco, 2009.

PARMÊNIDES. *Proêmio*. In: KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Los filósofos presocráticos*. Tradução de Jesús G. Fernández. Madrid: Gredos, 1987.

PLOTINO. *Enéadas III e IV*. Tradução de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1999.

PLOTINO. *Enéadas V e VI*. Tradução de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1998.

PONTIERI, R. *Clarice Lispector, uma poética do olhar*. Cotia: Ateliê Editorial, 2001.

McGINN, B. *As fundações da mística, das origens ao século V*. Tomo I. Tradução de Luís Malta Loureiro. São Paulo: Paulus, 2012.

MELENDO, T. *Nada y ontología en el pensamiento griego*. *Anuario Filosófico*, Navarra, n. 18, p. 77-102, 1985.

MELLING, D. J. *Introducción a Platón*. Tradução de Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Alianza, 1991.

NUNES, B. *O mundo de Clarice Lispector*. Manaus: Governo do Estado, 1966.

NUNES, B. *Clarice Lispector*. São Paulo: Quíron, 1973.

NUNES, B. *O drama da linguagem: uma leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Ática, 1995.

NASCIMENTO, E. *Clarice Lispector: uma literatura pensante*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2012.

SILESIUS, A. *El peregrino querúbico*. Tradução de Lluís Duch Álvarez. Barcelona: Siruela, 2005.