

DANIELA TAIBO RIBEIRO XISTO

**NA APROXIMAÇÃO DE MYTHOS E LOGOS:
A COMPREENSÃO SOBRE O MODO DE SER DOS HOMENS**

Doutorado em Filosofia

PUC/São Paulo – 2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

DANIELA TAIBO RIBEIRO XISTO

**NA APROXIMAÇÃO DE MYTHOS E LOGOS:
A COMPREENSÃO SOBRE O MODO DE SER DOS HOMENS**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de DOUTOR em Filosofia, sob orientação da Prof^a. Doutora Dulce Mára Critelli.

RESUMO

Este estudo tem como questão distinguir e aproximar dois modos, mutuamente irreduzíveis, de pensamento e discurso: o *mythos* e o *logos*. Para efetuarmos tal distinção, partimos do reconhecimento de algumas das características distintivas do *mythos* e do *logos* nas origens do pensamento ocidental, posto ser desde lá que germinam as expressões poéticas e filosóficas do pensar e da palavra. É para duas destas expressões na contemporaneidade que voltamos nossa atenção, na seqüência: o discurso filosófico de Martin Heidegger e a prosa poética de Clarice Lispector. Uma vez reconhecidos em suas distinções, buscamos possíveis aproximações entre o que nos fala o *logos* de Heidegger e o *mythos* de Lispector acerca de uma mesma questão: a condição de ser dos homens.

A elaboração deste estudo ocorre, então, em duas partes. Na primeira, é observado, inicialmente, o que é próprio a estas falas que são o *mythos* e o *logos* em seus surgimentos originários na Grécia arcaica e antiga, respectivamente. Num segundo momento, desta primeira parte, acompanhamos o que nos dizem Martin Heidegger e Clarice Lispector acerca da propriedade de seus respectivos modos de pensar e dizer conceitual e imagético. A segunda parte do estudo se detém nas compreensões, muitas vezes próximas, de Heidegger e de Lispector, sobre o modo de ser dos homens.

É importante ressaltar que este estudo é todo orientado para a tentativa de deixar que se mostrem as falas de Martin Heidegger e de Clarice Lispector, tanto em relação às suas peculiares vias de compreensão e expressão, como em relação às suas leituras acerca do humano. Uma vez que, o que se pretende é, respeitando-lhes as diferenças, aludir para a fecunda interlocução entre *mythos* e *logos*, entre as falas poética e filosófica, ao tentarmos compreender uma questão. Para tanto, estabelecemos pontuais aproximações entre as referidas leituras sobre o humano, indo do que é dito pelo *logos* de Heidegger ao encontro do que nos fala o *mythos* de Lispector. De modo que, nas considerações finais, transitamos pela confluência de tais leituras, ao deterem-se na compreensão do que é próprio aos homens.

ABSTRACT

This study has as subject to distinguish and to approximate two ways, mutually unyielding, of thought and speech: the *mythos* and the *logos*. To make such distinction, we leave from the recognition of some of the distinctive characteristics of the *mythos* and of the *logos* in the origins of the occidental thought, because it is from there that germinate the poetic and philosophical expressions of thinking and of the word. It is for two of these expressions at the present time that we returned our attention, in the sequence: Martin Heidegger's philosophical speech and Clarice Lispector's poetic prose. Once recognized what distinguish them, we looked for possible approaches among what says the *logos* of Heidegger and the *mythos* of Lispector concerning a same subject: the condition of being of the men.

The elaboration of this study happens in two parts. In the first, it is observed, initially, what belong to these speeches that are the *mythos* and the *logos* in their original appearances in archaic and old Greece, respectively. In a second moment, of this first part, we accompanied what tell us Martin Heidegger and Clarice Lispector concerning the property of their respective ways of thinking and saying conceptual and imaginative. The second part of the study observes the understandings, many times close to each other, of Heidegger and Lispector, about the way of being of the men.

It is important to emphasize that this study is all guided for the attempt of letting Martin Heidegger's and Clarice Lispector's speeches to be shown, in relation to their peculiar ways of understanding and expression, and in relation to their comprehension concerning the human. Once, what we intended is, respecting the differences of them, to mention for the fertile dialogue between *mythos* and *logos*, among the poetic and philosophical speeches, trying to understand a subject. Because of that, we established punctual approaches among the referred comprehension on the human, going of what is said by the Heidegger's *logos* to the encounter of what tell us the Lispector's *mythos*. In the final considerations, we move through the confluence of such comprehension, in observing what is particular to the men.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
PARTE I	
MYTHOS E LOGOS: DIFERENTES EXPRESSÕES DO PENSAMENTO ..	13
CAPÍTULO 1	
O IRROMPER DE MYTHOS E LOGOS: POESIA E FILOSOFIA	14
CAPÍTULO 2	
DO DISCURSO FILOSÓFICO DE MARTIN HEIDEGGER À PROSA POÉTICA DE CLARICE LISPECTOR	34
PARTE II	
NA PROXIMIDADE DA DIFERENÇA ENTRE FILOSOFIA E POESIA: A COMPREENSÃO SOBRE O MODO DE SER DOS HOMENS	79
CAPÍTULO 1	
O MODO DE SER DOS HOMENS NA COMPREENSÃO DE MARTIN HEIDEGGER	80
CAPÍTULO 2	
O MODO DE SER DOS HOMENS NA COMPREENSÃO DE CLARICE LISPECTOR	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS	154
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	164
ANEXO	172

INTRODUÇÃO

"Poesia e pensamento encontram-se somente e enquanto permanecerem na diferença de seus modos de ser. O mesmo não se confunde com o igual e nem tampouco com a unidade vazia do que é meramente idêntico. Com freqüência, o igual se transfere para o indiferenciado a fim de que tudo nele convenha. O mesmo é, ao contrário, o mútuo pertencer do diverso que se dá, pela diferença, desde uma reunião integradora. O mesmo apenas se deixa dizer quando se pensa a diferença. No ajuste dos diferentes vem à luz a essência integradora do mesmo." (HEIDEGGER, 2002, PHH, p. 170)

“Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também Terra de amplo seio...” (HESÍODO, 1991, v.115, 116) Inspirando-nos nesta fala de Hesíodo e já a transformando para casar com o que neste estudo iremos intentar observar, dizemos: sim bem primeiro nasceu *Mythos* (μυθος), depois também *Logos* (λογος) de amplo seio. *Mythos* e *logos* são dois modos, mutuamente irreduzíveis e insubstituíveis, de pensamento e discurso. Desde os seus surgimentos, germinações de cada qual vêm tendo lugar na história humana. Aquilo do que este estudo pretende se aproximar é da fecunda imediação entre duas expressões contemporâneas destes dois modos de pensar e exprimir. E para que possamos, aqui, exercitar fazê-lo, entendemos ser proveitoso observar alguns traços distintivos do *mythos* e do *logos* nas origens do pensamento ocidental, de modo a poder reconhecer como, ainda hoje, estas duas formas de compreensão e palavra podem vigorar entre nós. Mesmo que por tantas vezes não as experimentemos aproximadas e, assim, reciprocamente doadoras e fortalecidas, porém, jamais igualadas e perdidas em suas distinções.

Foi na Grécia arcaica e antiga, respectivamente, que *mythos* e *logos* tiveram ocasião de serem engendrados no ocidente. Em cada qual destes modos de pensar e exprimir vigora uma distinta e inigualável grandeza, que reunidas não se perdem nem confundem, somam-se na imediação de suas peculiaridades, nos oferecendo o reconhecimento de específicas e diversas possibilidades de expressão do pensamento. Portanto, compreendemos que caso queiramos nos acercar de muito do que há de grande na experiência do pensar, havemos de exercitar reunirmo-nos às imediações de *mythos* e *logos*, sejam àqueles próprios à origem grega, sejam àqueles que germinaram deste

primeiro irromper e que, para felicidade nossa, vigem até hoje entre nós. Os poetas e os filósofos são os arautos desta grandeza do pensamento, sem a qual tão mais afastados e esquecidos estaríamos da fecunda e salutar experiência do pensar.

Mas *mythos* e *logos* não tiveram a mesma história em nosso mundo. Se o *mythos* foi o primeiro a surgir, também o foi a perecer. Isto não quer dizer que tenha sido totalmente supresso e esgotado com o advento do *logos* na cultura ocidental, mas que este último assumiu o *topos* do pensar por excelência. E as razões de tal soberania do *logos* são históricas e não arbitrárias, nos pertencem como herança cultural. O que não significa que não possamos avaliar, e até mesmo que não nos caiba ponderar, na atualidade de nossos dias, tão distantes desta origem e tão profundamente marcados por esta, sobre possíveis perdas e, também, possíveis ganhos que tal fenômeno nos trouxe. Compreendemos, aqui, que o maior ganho foi o advento da filosofia em nosso mundo, esta grandiosa expressão do pensamento, cuja origem é o *logos* grego. A maior perda entendemos ter sido a denegação do grande poder de pensamento presente no *mythos*, o qual somente sobreviveu, dada as suas expressões poéticas.

Porém, não podemos deixar de verificar que, embora a filosofia tenha se constituído como a expressão do *logos* nas origens e no primeiro germinar do pensamento ocidental, desde o surgimento da ciência, na modernidade, a partir do seio mesmo da filosofia, o *logos* deixou de pertencer exclusivamente a esta e passou a concernir também, e cada vez mais distintamente, ao pensamento científico. A ponto de estarmos, hoje, neste mundo contemporâneo em que tanto impera o valor das ciências, mais e mais esquecidos do que é próprio e valoroso no *logos* filosófico. Se já tínhamos experimentado a perda do estatuto de importância do pensamento presente no *mythos*, sobrevivente na poesia, agora também temos daquele concernente à filosofia.

Lembremos que àquele trecho do *mythos* hesiódico, referido ao início, se seguem, as palavras: “sim bem primeiro nasceu Caos e também Terra de amplo seio, *sede de todos irresvalável sempre.*” (v.115-117) A sede do pensar em nosso mundo vem sendo, desde há muito, o *logos*, mas esta somente ganhou o acento de seu caráter irresvalável, com o advento do *logos* científico. A questão que fazemos nossa, aqui, é por que não ter, também, como *sede* de

todos nós, o *mythos* que vigora nas criações poéticas e o *logos* que vige nas especulações filosóficas? Talvez, nos responderia a ciência atual, ao menos os extratos mais ortodoxos do pensamento científico: porque estas sedes não se mostraram irresvaláveis. Entretanto, o que muito provavelmente nos cabe assumir, tal qual o faz muitas das expressões da filosofia e da poesia contemporânea, é que as sedes que nos sustêm não precisam ser irresvaláveis, como a ciência de domínio dos entes ainda quer. Mas, que possam ser sedes cujo fundo é um abissal declive em que caímos, para poder erguermos-nos como homens, como aqueles aos quais é dado ser grande em sua condição de ser, justamente, pelo resvalável exercício do pensamento.

Pensamento, cujo poder advém da reunião e do compromisso crítico e reflexivo dos homens em torno do se põe como questão, de modo que não confundamos tal poder, com a violência sobre aquilo que se pensa. A ponto do pensar poder ser uma correspondência aquiescente e tantas vezes aporética, não resolutiva em relação àquilo que é pensado e tensionadora, posto que implicativa, daquele que pensa. É bem provável que teremos, no exercício de tal poder do pensamento, tão mais afeito à filosofia e à poesia, do que à ciência de orientação técnico-calculadora e de anseio de controle, que ainda temos hoje, bem menos definidoras respostas a dar e muito mais limites a aceitar. Limites que não falam de uma falência, mas de uma diversa compreensão epistemológica, a qual se funda na própria condição de ser dos homens.

Talvez, caso nos seja possível conseguir convidar os homens a pensar à luz da poesia e da filosofia, e dos referidos limites que estas assumiram não recusar, a própria ciência possa ser transformada em seus fundamentos e em suas pretensões, acolhendo e respeitando, assim, o mistério que reside no acontecimento das miríades de manifestações e o espanto humano diante deste, o *thaumátzein*, que é o *pathos* de todo pensamento em que reside o que é grande. Grandeza conquistada por aqueles homens que aprenderam a guardar a relação com o *húmus* que são, destituindo-se da alienante ilusão, aut centrada e arrogante, de serem humanos tanto quanto mais se valem de sua capacidade de dominar e manipular o mundo e homens, acabando por confundir, assim, liberdade com controle, relação recíproca com usura unilateral. Pensar humanamente, e somente assim o podemos fazer, é aceitar como fundamento desta atividade, a própria condição humana. De forma que

não nos deixemos esquecer o que é próprio aos homens e que não deixemos de lembrar que esta propriedade de ser é nossa maior grandeza, aquela que mais radicalmente nos cabe cultivar.

E é em vista desta razão mesma, que à intenção primeira deste estudo, de esclarecimento do que é próprio ao *mythos* e ao *logos* originariamente e do que destes se mantém vivo em duas pontuais expressões de cada qual, na atualidade de nossos dias; conjuga-se uma segunda, a de deixar aparecer, através dos peculiares caminhos que são próprios a estas duas formas de pensamento e discurso, como a condição de ser dos homens é, nestas mesmas específicas e contemporâneas perspectivas, compreendida e dada a ver. Para que, então, possamos buscar pontuais aproximações entre as referidas leituras, que embora concebidas e expressas diversamente, em muito nos dão a pensar possíveis abeiramentos na compreensão que revelam ter acerca do modo de ser dos homens.

Quais, porém, serão essas expressões contemporâneas, nas quais tentaremos escutar aquilo que lhes é próprio como *mythos* e *logos* e a partir das quais buscaremos nos aproximar do que, nestas concepções, é compreendido como o modo humano de ser? É do discurso conceitual de Martin Heidegger e da prosa poética de Clarice Lispector que nos acercaremos, para tentar lograr nosso intento. A tessitura deste estudo se dará, então, em duas partes. Numa primeira será, inicialmente, observado o que é próprio a estas falas que são o *mythos* e o *logos* em seu irromper originário na Grécia, posto ser desde lá que ecoam as diversas germinações poéticas e filosóficas do pensamento e da palavra. Num segundo momento, desta primeira parte do estudo, caminharemos pelo que nos diz Heidegger e Lispector, respectivamente, sobre o que compreendem ser concernente ao seu modo de pensar e proferir. Não pretendendo, aqui, estabelecer interlocuções entre ambos, justamente por pretendermos somente guardar as diferenças entre as expressões do o *logos* e do *mythos* de cada qual dos referidos autores.

A segunda parte do estudo se debruçará nas respectivas compreensões, de Heidegger e de Lispector, sobre o modo de ser dos homens. E aqui, sim, buscaremos pontuar possíveis aproximações. Tal concepção do humano será observada em duas obras de Lispector: *A maçã no escuro* e *Uma*

aprendizagem ou o livro dos prazeres. Os seus três últimos romances (*Água viva*, *A hora da estrela* e *Um sopro de vida*), principalmente, somados a outros escritos (romances anteriores, correspondências e crônicas), serão utilizados na primeira parte, justamente para explicitar a concepção de Lispector acerca dos peculiares caminhos de sua compreensão e escritura poética. De Heidegger serão observadas muitas de suas obras para compor a primeira parte do estudo, as quais explicitam o que é peculiar ao seu pensar e dizer filosóficos, e na segunda parte será apreciada a sua leitura sobre o modo de ser dos homens presente, sobretudo, ainda que não somente, em *Ser e tempo*.

É importante ressaltarmos que este estudo é todo orientado pela tentativa de deixar aparecer as *falas* de Martin Heidegger e de Clarice Lispector, seus *logos* e *mythos*, respectivamente, seja em relação às suas peculiares vias de pensamento e palavra, seja referente às suas respectivas leituras acerca do que é próprio ao humano. Não ignorando, entretanto, os inevitáveis limites estabelecidos pelos recortes e os caminhos de escuta, aqui, presentes. Portanto, não é pretendida a realização de análise literária em relação às obras de Lispector, e tampouco se quer identificar todos os traços constitutivos de sua escritura poética. Assim como, não será feito um estudo detido e comparativo entre as obras de Heidegger observadas, no intuito de estabelecer considerações analíticas acerca de determinados conceitos e especificidades estilísticas dos textos filosóficos em questão.

O que se pretende, neste estudo, é aludir para a fecundidade de possíveis aproximações entre *mythos* e *logos*, entre expressões poéticas e filosóficas, ao tentarmos compreender uma dada questão. Para tanto, apontamos pontuais aproximações entre as referidas leituras, na segunda parte do estudo, indo do que é dito sobre o modo de ser dos homens pelo *logos* de Heidegger, ao encontro deste como o que se diz dos entes que somos nós no *mythos* de Lispector. Para que, então, nas considerações finais, ensaiemos caminhar por alguns veios da profícua confluência de ambas as leituras, ao se deterem no questionamento sobre o que é próprio ao modo humano de ser.

PARTE I**MYTHOS E LOGOS:****MYTHOS E LOGOS: DIFERENTES EXPRESSÕES DO PENSAMENTO**

CAPÍTULO 1

O IRROMPER DE MYTHOS E LOGOS: POESIA E FILOSOFIA

“O pensamento segue seu caminho na vizinhança da poesia. Por isso, é bom pensar no vizinho, naquele que habita a mesma proximidade. Ambos, poesia e pensamento, precisam um do outro ao extremo, precisam de cada um em sua vizinhança.”
(HEIDEGGER, 2003, EL, p. 133)

O *mythos* (μυθος) é a expressão primeira da grandeza do pensamento erigido em palavra, na Grécia arcaica, assim como em tantas outras culturas originárias. Da mesma forma, afirma Pereira: "em todas as literaturas, a prosa é posterior ao verso, como a reflexão o é à imaginação. A grega não faz exceção à regra, antes a acentua, pois o desnível cronológico entre ambas deve importar em uns três séculos". (PEREIRA, 1993, p. 262). Até o século VII a. C., a fala mítica é a maneira, por excelência, dos homens da cultura grega falarem entre si, com o intuito de compreenderem o que se lhes faz presente no acontecimento do cosmos. É falando miticamente, que estes homens revelam fundamentais saberes uns aos outros, tanto ao rememorem os feitos e as palavras dos homens heróicos e dos deuses sempre vivos em suas manifestações, quanto ao transmitirem o que há de exemplar, em tais feitos e palavras, às gerações vindouras.

Mas, o que há de peculiar a esta fala referencial que é o *mythos*? Fala que tem como uma das características, que mais acentuadamente implicam na constituição de sua forma de concepção e expressão, o fato da cultura em que se funda ser predominantemente ágrafa e prescindir da abstração conceitual, que em tanto irá caracterizar o *logos* (λογος), modo outro de pensar e proferir que lhe sucede. Tendo em vista pontuais considerações de alguns representativos helenistas e estudiosos do *mythos*, tentaremos elucidar alguns traços significativos desta *fala* originária. Torrano compreende que "o pensamento mítico é uma produção coletiva peculiar a civilizações tradicionais [...]. Poderíamos caracterizá-lo pelos seguintes traços: 1) a oralidade; 2) concretude; 3) importância dos nomes divinos e da palavra em geral; 4) o repertório de sinais divinos; 5) o nexos necessário entre verdade, conhecimento e existência." (TORRANO, 1995, p. 11)

Ter advindo numa cultura oral, exige que a fala que é o *mythos* se distinga das demais. Tal distinção provém do fato de que nessas falas se

manifestam, em todo o seu vigor, as deusas Musas. São elas que inspiram os poetas, os *aedos*, a proferir as falas por excelência, os cantos exemplares; posto serem, elas mesmas, a presentificação da canção.¹ As Musas são o vigor da palavra entoada porque são filhas de Zeus e de Mnemosyne, do poder e da memória, reunindo assim, em seu manifestar-se, a força de retirar do esquecimento ao trazer à lembrança.² E o que é descerrado aos homens, através das falas míticas, são as revelações fundamentais acerca de tudo o que se reúne no acontecimento do cosmos, incluindo o que é próprio a eles mesmos como os homens que são.

Donde, a importância de fazer vigorar entre os homens essas falas sagradas. E sendo, as Musas, filhas de Zeus e de Mnemosyne, para que elas se façam presentes, para que sejam geradas, é imprescindível, sobretudo numa cultura oral, que se tenha o poder de memorização destas falas exemplares. Aqueles, cuja autoridade advém deste grande feito, memorizar e ocasionar a lembrança dos fundamentais saberes de um povo, serão os seus mestres.³ Mestres cantores, mestres poetas, uma vez que os *mythoi* são cantos versificados e ritmados, de tal modo que a memorização seja facilitada a todos os mortais. Sim, aos mortais, pois é assim que se fazem presentes, portanto é assim que são nomeados e compreendidos os homens, nesta cultura em que o *mythos* é uma experiência fundamental.

A oralidade implicará, tendo em vista a ausência de registro escrito, em técnicas mnemônicas de composição poética,⁴ que facilitem a recordação destes cantos que recolhem, conservam e transmitem os fundamentais saberes acerca da totalidade das manifestações, do cosmos no qual os

¹ Torrano esclarece: “elas são o princípio do canto, tanto no sentido inaugural como no dirigente-constitutivo (da *arkhé*). [...] Não são nem a voz nem a habilidade humanas do cantor que imprimirão sentido e força, direção e presença ao canto, mas são a própria força e presença das Musas que geram e dirigem o nosso canto.” (TORRANO, 1991, p. 21) Sendo que “presentes, as Musas são um poder de presença e de presentificação.” (Ibid., p. 22)

² Cf. TORRANO, 1991, p. 17, 31.

³ Mais uma vez, é a Torrano que recorremos, para elucidar que “esta extrema importância que se confere ao poeta e à poesia repousa em parte no fato de o poeta ser, dentro das perspectivas de uma cultura oral, um cultor da Memória (no sentido religioso e no da eficiência prática), e em parte no imenso poder que os povos ágrafos sentem na força da palavra e que a adoção do alfabeto solapou até quase destruir. Este poder da força da palavra se instaura por uma relação quase mágica entre o nome e a coisa nomeada, pela qual o nome traz consigo, uma vez pronunciado, a presença da própria coisa.” (TORRANO, 1991, p. 17)

⁴ Havelock entende que a composição dos mitos “era, por definição, uma composição rítmica, logo “poética”, pode-se dizer – embora quiçá fosse mais apropriado, mesmo se mais rude, dizê-la “poetizada”.” (HAVELOCK, 1996, p. 13)

homens encontram-se reunidos. Para atender a tais exigências de produção e preservação, a oralidade da fala mítica irá requerer uma específica organização sintática e semântica de pensamento e discurso. Havelock considera que:

a sintaxe da fala rítmica memorizada não é propícia, pois, ao tipo de enunciado que diz: “Os ângulos de um triângulo equivalem a dois ângulos retos”; ou: “A coragem consiste na compreensão racional do que deve e do que não deve ser temido”. Não é propícia justamente ao tipo de enunciado que a dialética socrática mais tarde reclamaria, um enunciado cujo sujeito deve ser, de preferência, um conceito, e não uma pessoa, com um verbo mais para “ser” que para “fazer”. Nem princípios, nem leis, nem fórmulas condizem com uma sintaxe memorizável oralmente. Ela, em vez disso, comporta pessoas e eventos que agem ou acontecem. [...] O verso memorizado oralmente funda-se no contingente: lida com um panorama de acontecimentos, não com um programa de princípios. Entre parênteses, cabe notar que a hostilidade ao movimento, expressa na filosofia independente, baseava-se em fundamentos não físicos, mas sintáticos. Desde que se tentava falar sobre a realidade em sentido abstrato, exigia-se um modo de falar que discutisse propriedades e relações, não campos de atividade, que as implicassem; e os enunciados a seu respeito deviam fazer-se de modo que “ficassem firmes”, como diz pitorescamente o Sócrates platônico. Já a informação armazenada apenas na memória oral nela subsistia como uma série de ações e movimentos. Segue-se que a função didática dessa reserva oral efetuava-se por meio do uso de exemplos concretos encontrados nas ações e reações de homens e mulheres particulares. (HAVELOCK, 1996, p. 135, 136)

Os *mythoi* cantam as histórias em que têm curso as ações de determinados agentes concretos e particulares, sejam estes, homens heróicos ou deuses imortais. De modo tal que, aqui, encontram tangência o primeiro e segundo traços do pensamento mítico, reconhecidos por Torrano: oralidade e concretude, posto que, como este caracteriza esta última:

por concretude entendemos o irrestrito império da imagem sensível, que domina soberana e incontrastável. Na ausência de toda abstração e de toda generalidade, o pensamento mítico pensa e diz o ser em sua totalidade, a existência em geral e o mundo em seus aspectos fundamentais, recorrendo unicamente ao que se tem acesso através da sensação e da sensibilidade; todo termo e toda palavra poderiam acompanhar-se do gesto que aponta e que indigita. (TORRANO, 1995, p. 11)

O irrestrito império da imagem sensível faz com que o sujeito da enunciação mítica seja um agente que aja e, assim, revele possibilidades de ação aos homens. Possibilidades de ação porque o *mythos*, embora seja uma fala exemplar, não tem por finalidade obrigar os homens à cópia, dispensando-

os da responsabilidade por seus próprios atos. Os deuses e os heróis, presentes na fala mítica, são referenciais plurívocos para as ações humanas, não unívocas determinações. Sendo, pois, o sujeito da enunciação mítica um agente referencial, seja este divino ou heróico, faz com que o pensamento mítico tenha como expressão uma imagem, que é necessariamente concreta e particular, diferenciando-se do pensamento do *logos*, que depois deste irá advir e cuja expressão, no advento do pensamento filosófico, será uma idéia, um conceito que atende à abstração e à generalidade.

A composição poética, em seu aspecto sintático (discurso que reforça os ritmos da métrica verbal, de modo que esta possa casar-se com os ritmos da dança, dos instrumentos musicais e da melodia) e semântico (concretude dos agentes teológicos e heróicos, cujas façanhas habitavam o imaginário cultural vigente) e a sua repetição coletiva e pública, são elementos fundamentais para a concepção, memorização e transmissão desta fala oral que é o *mythos* originário. É neste sentido que os agentes concretos (deuses e heróis), presentes no discurso, são imprescindíveis, tanto para cumprir os referidos propósitos mnemônicos, como, também, para atuar persuasivamente sobre os ouvintes⁵. Havelock entende que:

esse princípio psicológico, quando aplicado à construção de narrativa memorizável, favorecerá a escolha de deuses, semideuses e heróis como protagonistas, ou seja, a escolha de personagens de condição algo incomum, cujos atos e ditos provocarão medo por causa desse seu *status* especial, ou de sua destacada importância, ou poder, ou força. Assim, a consideração do *status* deles aumenta o prazer da memorização. [...] Os protagonistas da narrativa tornam-se paradigmas em torno dos quais a tradição se concentra. Isso não quer dizer que eles se tornam exemplos do que deve ser feito, propostos para exercícios de cópia. Narrativas a envolver tipos ideais teriam pouco êxito em estimular o prazer necessário à memorização. Um herói pode trazer à memória os procedimentos e atitudes corretas tanto por via do que ele rejeita e recusa quanto por intermédio do que ele realiza. O que ele faz é projetar luzes sobre um contexto de informação acumulada em que é descrito como operante. (HAVELOCK, 1996, p. 135)

Deuses e heróis são agentes extraordinários. Os deuses agem e o cosmos se faz presente, os heróis agem e os homens revelam-se como

⁵ Não podemos deixar de ter presente a inalienável função dos mitos nas culturas em que este é a fala que, por excelência, diz a realidade nos seus aspectos fundamentais. Eliade ressalta que "sua função [dos mitos] consiste em revelar os modelos e fornecer assim uma significação ao Mundo e à existência humana." (ELIADE, 1989, p. 128)

homens. O mundo se faz presente pela ação dos deuses, porque estes se manifestam no acontecimento do cosmos. Zeus não preside o raio na exterioridade deste, o raio é a presença de Zeus, em uma de suas formas possíveis de ocorrência. O raio é Zeus, assim como a terra selvagem é Gaia e a terra cultivada é Deméter, como os oceanos são Posídon e as sementes são Perséfone. Somente há memória porque Mnemosyne é, somente há trocas porque Hermes é, somente há o canto épico entoado como música porque as Musas são. Os homens, por sua vez, aparecem como homens, porque Aquiles ou Odisseu, embora extraordinários em suas ações, que pela excedência os faz heróis, são perecíveis, são eles mortais. Sim, novamente dizemos, os homens são os mortais, enquanto os Deuses não morrem jamais, são eles os imortais sempre em vigor. Deuses e heróis agem e, assim, aparecem como tais o mundo e os homens.

Este traço de concretude de pensamento e discurso míticos se tece com a terceira característica do *mythos*, estabelecida por Torrano: a importância dos nomes divinos e da palavra em geral. Isso porque, nesta cultura oral e de pensamento concreto, o nome faz vigorar na presença, aquilo que é nomeado. Tanto, que para falar daquilo que não deveria ser convocado à presença, sob risco de trazer à manifestação o que se compreendia ser necessário manter-se oculto, para a manutenção de uma certa ordem vigente, como no caso do deus Hades, este era nomeado por um eufemismo. Numa cultura mítica, dar nome é evocar aquilo que é nomeado, a vir à presença, tirando-o do esquecimento. Mas, nomear é também silenciar o que não deve se manifestar, dando-lhe um nome outro. Escutamos, em Detienne, que na cultura mítica, “a palavra, uma vez articulada, torna-se uma potência, uma força, uma ação.” (DETIENNE, 1988, p. 34)

A palavra mítica tem este poder ontofônico, posto que através dela é chamado à presença tudo aquilo que ela nomeia – lembremos novamente que os cantos, as Musas, são filhas de Zeus e Mnemosyne, o que os torna detentores do poder de presentificação, ao tirar do esquecimento, trazendo à lembrança, tudo aquilo que é nomeado.⁶ Por isto, dizemos com Torrano: “as palavras fundamentais da ontologia mítica são os nomes de Deuses e de noções que se

⁶ Quanto a este poder da palavra, diz ainda Torrano: “as palavras falam *tudo*, elas apresentam o mundo. Sendo as palavras por excelência o mais real e constituindo o poder delas especificamente num poder de presentificação, nas Palavras é que reside o ser.” (TORRANO, 1991, p. 30)

associam à de Deus.” (TORRANO, 1996, p. 16). Afinal, os deuses são a realidade por excelência, são a presentificação do cosmos, tal qual este se manifesta. Aqui, encontra-se a interseção entre a importância dos nomes divinos e da palavra em geral, com o quarto traço do pensamento mítico, estabelecido por Torrano: o repertório de sinais divinos. Uma vez que, além dos nomes dos deuses, que uma vez proferidos, chamam à presença estes mesmos, outros tantos sinais divinos interpelam os homens em sua vida mortal, dispendo-os a ações e práticas concernentes e responsáveis por tal interpelação.

Sobre esta última característica do pensamento mítico, diz Torrano: “podemos compreender o nexa necessário entre verdade, conhecimento e existência na forma da unidade de mito e de culto. Mito é a interpelação do Deus ao homem. Culto é o impulso suscitado no homem por essa interpelação e que o impele à criação de formas a testemunharem a sublime presença do Deus interpelante.” (TORRANO, 1995, p. 14) O culto, os ritos todos, as celebrações que são as festas, aproximam os mitos – as falas exemplares, nas quais reúnem-se e fazem-se desveladas as sagas divinas e heróicas – das práticas, dos gestos, das ações dos seres humanos viventes.

A coletividade de ouvintes das recitações míticas é, também, uma coletividade de agentes, os quais têm os deuses e os heróis como parâmetros de suas próprias ações. Sendo que aqueles primeiros, os imortais, não apenas figuram como referências fundamentais, mas podem interpelar os homens a qualquer momento em que sua presença for convocada, seja por aquilo que é dito ou por aquilo que é feito, posto que os ritos são mitos gesticulados. A existência do homem mítico ainda não sofreu nem a perda da interpelação dos deuses⁷ e nem, tampouco, cindiu a unidade entre as falas exemplares e suas indelévels práticas comemorativas.⁸ Afinal, sem estas falas míticas, as ações humanas não teriam parâmetros éticos, dignos de admiração e respeito.

⁷ Vernant esclarece: “que forma escolher para caracterizar este estilo particular do ser-no-mundo? O melhor é sem dúvida dar-lhe uma definição em negativo em relação ao nosso modo de existir. Os gregos sabiam naturalmente da existência de uma <natureza humana>, e não deixaram de observar com atenção os traços distintivos que diferenciam o homem dos outros seres, coisas inanimadas, animais e deuses. Mas a distinção dessa peculiaridade não separa o homem do mundo, não leva a opor ao universo no seu conjunto uma esfera de realidade irreduzível a qualquer outra e radicalmente marginalizada pela sua forma de existir: o homem e o seu pensamento não constituem no seu interior um mundo totalmente separado do resto.” (VERNANT, 1993, p. 18)

⁸ Lembremos o significado etimológico do termo comemorar: “comemorAR *vb.* ‘fazer recordar, lembrar’, ‘solenizar, recordando’.” (CUNHA, Antonio Geraldo. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 2 ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991, p. 198.)

Os homens das culturas míticas, e aí os gregos arcaicos estão incluídos, ainda não experimentaram o divórcio entre homem e mundo, interioridade e exterioridade, consciência e manifestação. Como ressalta Eliade: “o homem das sociedades nas quais o mito é uma coisa vivente, vive num mundo “aberto”, embora “cifrado” e misterioso. O Mundo “fala” ao homem e, para compreender essa linguagem, basta-lhe conhecer os mitos e decifrar os símbolos.” (ELIADE, 1989, p. 125) Conhecer os *mythoi* não significa apenas escutá-los, memorizá-los e, novamente, proferi-los. É preciso compreendê-los e praticá-los, posto ser através desta compreensão e prática, que os homens tomam consciência de sua condição humana e de seu lugar no cosmos.⁹

Mas, há que se ter presente que canto poético, o *mythos*, apenas é porque as Musas são. E as Musas, como dizem elas mesmas a Hesíodo, no prólogo da *Teogonia*, sabem dar a ouvir revelações aos homens, mas, também, muitas mentiras símeis aos fatos.¹⁰ Conhecer os *mythoi* é respeitar-lhe o mistério e a revelação, aquilo que nele é segredo e aquilo que através dele é dado a ver. Nesse sentido, podemos considerar, com Eliade, que “não é pelo fato de o aprendizado do mito de sua origem permitir o domínio de diversas realidades cósmicas (o fogo, as colheitas, as serpentes, etc.), que elas se transformam em “objetos de conhecimento”. Essas realidades continuam conservando sua densidade ontológica original.” (ELIADE, 1989, p. 126) Afinal, lidar com o mundo não deixa de ser, e efetivamente é, estar na presença dos deuses. E os deuses não são submetidos ao domínio dos homens, são os homens que reconhecem o vigor imperante que é a manifestação dos deuses no cosmos.

Admitindo-se o percurso que realizamos até aqui, inspirado na leitura de Torrano, tecida a falas de outros estudiosos, compreendemos algumas das razões pelas quais é possível considerarmos pertencer ao contexto histórico da Grécia arcaica e às características do *mythos* originário: a oralidade; a concretude; a importância dos nomes divinos e da palavra em geral; o repertório de sinais divinos; e o nexos necessário entre verdade, conhecimento e existência. Resta, no entanto, observar qual é o modo peculiar de

⁹ Sobre esta questão, escutamos em Eliade: “o comportamento mágico-religioso da humanidade arcaica revela uma tomada de consciência existencial do homem em relação ao Cosmos e a si mesmo.” (ELIADE, 1996, p. 176)

¹⁰ Assim falam as Musas a Hesíodo: “pastores agrestes, vis infâmias e ventres só, sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações.” (HESÍODO, 1991, p. 107, v. 26-28)

conhecimento encerrado no *mythos* e como se perfaz a relação deste com a verdade, uma vez que as Musas dão a ver tanto revelações, como mentiras símeis aos fatos.¹¹

É o próprio Torrano quem nos auxilia a iluminar esta questão, ao considerar que o modo de conhecer específico do pensamento mítico arcaico efetua-se por um método de circunvolução e retomadas, isto é "... jamais aborda um objeto de uma única e definitiva vez descartando-se dele depois, mas sempre o retoma dentro de outras referências, circunvolvendo através de enfoques sucessivos e por vezes contrastantes – como em verdade se verifica por toda a *Teogonia* hesiódica." (TORRANO, 1991, p. 39, 40) Conhecer não é chegar a uma evidência única e derradeira, mas aceitar o risco de uma aproximação gradual, que não recusa contrastes, ambigüidades, nuanciações e silenciamentos. Próximo a tal entendimento, Detienne considera que, para o pensamento mítico, não há oposição nem contradição entre o verdadeiro e o falso, entre a revelação (*Alétheia*) e o velamento (*Léthe*):

não há, portanto, de um lado *Alétheia* (+) e do outro *Léthe* (-), mas, entre estes dois pólos se desenvolve uma zona intermediária, na qual *Alétheia* se desloca progressivamente em direção a *Léthe*, e assim reciprocamente. A "negatividade" não está, então, isolada, separada do Ser; ela é um desdobramento da "verdade", sua sombra inseparável. As duas potências antitéticas não são, portanto, contraditórias, tendem uma à outra; o positivo tende ao negativo, que, de certo modo, "o nega", mas sem o qual não se sustenta. (DETIENNE, 1988, p. 41)

E tal zona intermediária, na qual a *alétheia* desloca-se progressivamente em direção a *léthe*, e assim reciprocamente, não pode ser banida ou expurgada, posto que é a realidade mesma, da qual trata o *mythos*, que é fundamentalmente ambígua. Novamente, é Detienne quem afirma:

o mundo divino é fundamentalmente ambíguo. A ambigüidade nuança os deuses mais positivos: Apolo é o brilhante (Φοιβος), mas Plutarco nota que, para alguns, ele é também o Obscuro (Σκοτιος) e que se, para uns, as Musas e a Memória se põem a seu lado, para outros, aparecem Esquecimento (Αηθη) e Silêncio (Σιωπη). Os deuses conhecem a "Verdade", mas sabem também enganar pelas aparências e pelas palavras. Suas aparências são armadilhas para os homens, suas palavras são sempre enigmáticas, pois escondem tanto quanto revelam: o oráculo "mostra-se através de um véu, assim como uma jovem desposada". A ambigüidade do mundo divino corresponde à dualidade do humano. Existem os homens que reconhecem a aparição dos deuses sob as aparências mais desconcertantes, que sabem entender o sentido

¹¹ Cf. TORRANO, 1991, p. 31.

oculto das palavras, e depois estão todos os outros que se deixam levar pelo disfarce, que caem na armadilha do enigma. (DETIENNE, 1988, p. 42)

Lembremos que as Musas, como dito a pouco, professam a Hesíodo saberem dizer verdades, se o querem, mas também sabem proferir mentiras semelhantes aos fatos. A fala hesiódica, por toda a *Teogonia*, nos faz ver que esta ambigüidade não concerne apenas ao *mythos*, e somente concerne a este, pelo fato das Musas serem ambíguas, como todos os demais deuses também o são. O que implicará serem ambíguas, todas as manifestações em que os deuses se fazem presentes em seu devir imortal. O Ser dos deuses não é compreendido como unívoca e imutável identidade entitativa, o que somente ocorrerá depois do advento do *logos* de orientação ontológica *metafísica*, mas, sim, como uma região ontológica de presentificação (*môira*), na qual reúne-se uma plurívoca qualidade de presença (*timé*) em devir imortal.¹²

Sendo assim, as manifestações em que os deuses se fazem presentes, jamais deixarão de serem ambíguas. Esta ambigüidade que é própria ao acontecimento dos deuses, também e por conseqüência, será própria ao *mythos*, à fala na qual, por excelência, as Musas se manifestam. O poeta que canta o acontecimento do cosmos em seu devir (*physis*), que é o mesmo que cantar as façanhas das várias faces dos diversos deuses imortais, cantará a ambigüidade, não como contradição, mas como transições, tal qual diria Nietzsche.¹³ Aquele que, em tanto, convocou a contemporaneidade que lhe sucedeu, a pensar não somente sob a égide do *logos*, mas também sob a

¹² Torrano esclarece o que seja *môira*, dizendo: "é a condição constitutiva do próprio ser em que ela se exprime. [...] o pensamento arcaico é concreto, i.e., o Ser para ele se dá como Presença." (TORRANO, 1991, p. 52) E, também, elucida-nos sobre *timé*: "a presença de um Deus coincide com o âmbito de seu domínio. Entendido esse domínio de um Deus tanto no sentido temporal e espacial, como no de esfera de atribuições, conjunto de encargos e de funções exclusivos a ele, podemos dizer que um Deus grego não é senão a sua *timé*." (Ibid., p. 51)

¹³ No segundo volume do *Humano, demasiado humano* (O Andarilho e sua sombra - § 67. Hábito das oposições), escutamos as palavras de Nietzsche: "a observação inexata comum vê na natureza, por toda parte, oposições (como por exemplo "quente e frio") onde não há oposições, mas apenas diferenças de grau. Esse mau hábito nos induz também a querer entender e decompor a natureza interior, o mundo ético-espiritual, segundo tais oposições. É indizível o quanto de dor, pretensão, dureza, estranhamento, frieza, penetrou assim no sentimento humano, por se pensar ver oposições em lugar das transições." (NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Rubens Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 128)

perspectiva do *mythos*. Somente com a passagem do modo de pensar e dizer do *mythos*, àqueles próprios ao *logos* é que, e como esclarece Detienne:

a ambigüidade dá lugar, decididamente, à contradição. Mais exatamente, a ambigüidade que caracteriza o discurso na época arcaica se refugia, a partir de então, nos fatos. Mas, para o historiador, ela desapareceu; estamos em guerra ou estamos em paz, a nível do escritor isto está claro. A lógica de Hesíodo é uma lógica da ambigüidade; nenhum homem sabe perfeitamente se deve conduzir-se segundo a *Dike* ou segundo a *Hybris*, se está do lado da verdade ou do lado da mentira; a lógica de Tucídides é uma lógica da contradição. (DETIENNE, 1988, p. 10)

Passando-se do *mythos* ao *logos*, passa-se da oralidade à escrita, da concretude à abstração, da sintaxe rítmica e melódica do canto poetizado à sintaxe discursiva da prosa especulativa, do universo semântico povoado de imagens ambíguas e particulares, aos domínios dos conceitos unívocos e universais. Tal mudança no modo de pensar e dizer a realidade não ocorre, nem poderia ocorrer, da noite para o dia. Desde o final do século VII a.C. estão em germe as suas primeiras raízes, todo o século VI a.C. a prepara, já começando experimentá-la,¹⁴ mas será somente no século em que Sócrates viveu, que o *logos* alcançará ascendência na cultura ocidental.¹⁵ O gradual afastamento mundano dos deuses e a crescente perda do poder ontofânico da palavra; a disseminação do uso da escrita, possibilitada pela constituição do alfabeto grego e a conseqüente precisão do falar que esta palavra grafada possibilita; o advento da filosofia de Sócrates, pretendente da superação da relatividade, na qual este entendia estar imersa a verdade na época da sofística e, mesmo antes, no tempo da ambigüidade mítica; enfim, as conseqüências do devir histórico experimentado pela cultura grega do século V a.C., não deixarão ilesos o compreender e o proferir próprios ao *mythos*. O *logos* estava surgindo e grandes pensadores lhe servirão de arautos e de vigílias.

¹⁴ Precisando tal dado histórico, diz-nos Pereira: “na faixa costeira da Ásia Menor, que os antigos designavam por Iônia surge, entre os finais do séc VII e começos do VI, a prosa, veículo de expressão do pensamento filosófico e científico que então desperta.” (PERREIRA, 1993, p. 241)

¹⁵ Torrano ressalta que “o primeiro eclipse do pensamento mítico é contemporâneo dos surgimentos da lírica e da filosofia, originárias ambas dos novos horizontes e possibilidades trazidos pela *pólis* e seus contextos e recursos.” (TORRANO, 1995, p. 16)

Da poesia à prosa, do *mythos* ao *logos*, do período grego arcaico ao antigo, é todo um mundo que ganha novas possibilidades de compreensão e expressão, é um mundo todo de relações com o Ser e a palavra que se inaugura outro, são os referidos traços característicos do modo humano de recolher e revelar a totalidade das manifestações do cosmos que se transformam. Que mudanças, porém, são estas? Que nova forma de pensamento e discurso será peculiar ao *logos*? Que modo outro dos homens recolherem e revelarem o mundo e a si próprios será este que surge e desde há tanto vigora entre nós? *Logos*, assim como *mythos*, significa: dizer aquilo que é colhido da realidade pelo homem. Colhendo, os homens reúnem o manifesto numa fala que o revele. Mas enquanto no *mythos*, revelando, se dá a ver e simultaneamente se vela, posto que ambíguo é o cosmos e inevitavelmente inexata é a memória humana tornada palavra; no *logos*, revelando, se conta, calcula, reflete, discute, argumenta, considera, avalia, fundamenta e relaciona.¹⁶

Esta distinta matriz semântica, de *mythos* e *logos*, não é, no entanto, aleatória e arbitrária. É fruto da referida mudança cultural pela qual a Grécia passou. O *logos* reflete, discute, argumenta e avalia, em muito porque advém em uma cultura que já começara a experimentar a laicização da fala entoada e o precisar da palavra. Esta é convertida, cada vez mais, em um instrumento discursivo de domínio dos homens, sendo destituída de todo aquele poder ontofânico que tinha na vigência do *mythos*, ao ser proferida como fala exemplar. As falas míticas não estavam abertas à discussão e à argumentação, uma vez serem a expressão mesma da presença divina e

¹⁶ Estes significados de *logos* são expressos pela filóloga da cultura clássica, Maria Helena Pereira, da seguinte forma: “dispunha o grego de um verbo λεγειν (em grego clássico: <dizer>), que a princípio significa <colher>. Do mesmo étimo, apenas com outro grau vocálico, é λογος, que designaria o resultado da ação expressa pelo verbo, ou seja, a de <colher> ou <reunir>. Do sentido de <reunir> se passa facilmente ao de <fazer a contagem>. E neste ponto começa a bifurcação semântica, que poderá exprimir-se pelo seguinte esquema:

contar
 enumerar conta
 narrar cálculo
 reflexão
 discussão
 argumentação

Por sua vez, de <conta> podem ainda derivar-se sucessivamente <consideração>, <avaliação>, <fundamentação>, <relação>..” (PEREIRA, 1993, p. 254, 255)

humana no cosmos, sendo sempre verdadeiras e sagradas.¹⁷ Embora, jamais deixassem de ser ambíguas e inevitavelmente passíveis de oscilações, posto ambígua ser a realidade mesma da qual tratavam e oral ser o seu registro, o que não lhe garantia exatidão. Os *mythoi* eram as falas que, por excelência, desvelavam e velavam e revelavam, incessantemente, as façanhas dos deuses e dos heróis, as quais eram sempre verdadeiras e referenciais. O *logos* advém numa cultura grega em transformação, cultura que dessacralizara o cosmos, a *physis* em seu incessante advir, e laicizara a palavra, convertendo-a em escrita alfabética de domínio dos homens – a base de toda a civilização letrada, que neste momento nascia. Havelock observa que:

[...] o alfabeto converteu a língua grega falada num artefato, deste modo separando-a do locutor e tornando-a uma “linguagem”, isto é, um objeto disponível para inspecção, reflexão, análise. [...] Um artefato visível podia ser preservado sem concurso à memória. Podia ser recomposto, reordenado, repensado, a fim de produzir formas de declaração e tipos de enunciação antes indisponíveis – por não serem facilmente memorizáveis. Se fosse possível designar o novo discurso por uma palavra nova, o termo seria *conceitual*. A fala iletrada favorecera o discurso descritivo da ação; a pós-letrada alterou o equilíbrio em favor da reflexão. A sintaxe do grego começou a adaptar-se a uma possibilidade crescente de enunciar proposições, em lugar de descrever eventos. Este foi o traço fundamental do legado do alfabeto à cultura pós-alfabética. (HAVELOCK, 1996, p. 16)

O *logos* nascente, esta nova fala conceitual que estava a surgir e vigorar como a expressão de um diverso modo de compreender e lidar com a realidade, ganharia um futuro de séculos e uma expressão cabal, a filosofia, cuja origem data-se neste mesmo início. Há que se esclarecer, no entanto, quais são os traços deste novo modo de pensar, cuja expressão verbal toma a forma da escrita alfabética, prosaica e abstrato-conceitual.¹⁸ Remetendo-nos novamente à leitura de Torrano, escutamos que:

¹⁷ Eliade salienta que “o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma “história verdadeira”, porque sempre se refere a *realidades*. O mito cosmogônico é “verdadeiro” porque a existência do Mundo aí está para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente “verdadeiro” porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante.” (ELIADE, 1989, p. 12)

¹⁸ Marcel Detienne, compilando posições sobre a especificidade do pensamento próprio ao *logos*, ressalta que “numerosas pesquisas – em particular as de Louis Gernet e de J.P. Vernant – mostraram que a passagem do mito à razão não era o milagre, aceito por J. Burnet, nem tampouco a decantação progressiva de um pensamento mítico em uma conceitualização filosófica, reconhecida por F.M. Cornford: é nas práticas institucionais de tipo político e jurídico que se opera, durante os séculos VI e VII, um processo de secularização das formas de pensamento. É na vida social que se constroem, ao mesmo tempo, o quadro conceitual e as técnicas

poder-se-iam distinguir quatro traços, a saber: 1) a mudança de sujeito no princípio e como princípio do discurso; 2) a inversão da perspectiva temporal; 3) a atitude que a História exige de quem a escreve tendo em vista garantir a verdade mesma do discurso: essa atitude consiste no exame das palavras e das ações mesmas, segundo a aparente necessidade do nexos em que aparentemente se têm em cada caso os falantes, os agentes, as falas e as ações; e, 4) por fim, a explícita questão da causalidade. (TORRANO, 1996, p. 156)

Destes referidos traços, observemos mais detidamente os dois primeiros, posto serem os mesmos que Vernant¹⁹ aponta como distintivos do pensamento e da palavra peculiares ao *logos* que está a surgir. Do primeiro traço do pensar e dizer, próprios ao *logos*, é possível considerar que a mudança de sujeito no discurso, acaba por subtrair os agentes divinos e heróicos, introduzindo pouco a pouco em seus lugares de sujeitos da ação, um fato impessoal ou um conceito abstrato e universal, cuja predicação atende muito mais às novas noções de ser, de identidade e de precisa definição, do que às antigas compreensões de fazer, de acontecer e de ambíguos delineamentos ontológicos.

No que concerne à inversão da perspectiva temporal, segundo traço, considerado por Torrano, desta nova forma de compreensão e expressão em surgimento, é preciso lembrar que a cultura oral não permite confrontos entre a fala presente e as falas pretéritas, posto que estas não eram registradas, e mesmo que lembradas, seriam o que neste tempo presente, se pode rememorar daquelas. O *mythos* era cantando oralmente e por mais zelo mnemônico que se tivesse com este, ainda assim, jamais seria possível

mentais que favorecem o advento do pensamento racional. Neste quadro geral, onde o social e o mental interferem constantemente, opera-se a laicização da palavra, que se efetua em diferentes níveis: através da elaboração da retórica e da filosofia, e, também, através da elaboração do direito e da história. Para a problemática da palavra no pensamento grego, este fenômeno tem uma dupla consequência: por um lado, consagra o deterioramento da palavra mágico-religiosa que era solidária ao antigo sistema de pensamento; por outro, determina o advento de um mundo autônomo da palavra e de uma reflexão sobre a linguagem como instrumento.” (DETIENNE, 1988, p. 53, 54)

¹⁹ Como dito, os dois primeiros traços do pensamento próprio ao *logos*, apontados por Torrano, encontram igual reconhecimento naqueles que Vernant considera serem os mais distintivos do modo de pensar e dizer do *logos*, posto que afirma: “indicamos já os dois traços que, no domínio da filosofia, caracterizam o novo pensamento grego. São, por um lado, a rejeição, na explicação dos fenômenos, do sobrenatural e do maravilhoso [mudança de sujeito]; por outro, a ruptura com a lógica da ambivalência, a procura, no discurso, de uma coerência interna, por uma definição rigorosa dos conceitos, uma nítida delimitação dos planos do real, uma estrita observância do princípio de identidade [mudança temporal e concepção de verdade].” (VERNANT, 1990, p. 372, 373)

qualquer verificação fática entre o que foi cantado um século antes e o que num século depois, se canta. A escrita, por sua vez, pode tratar do tempo passado, uma vez que os fatos ocorridos podem, agora, serem registrados não apenas nas memórias dos homens vivos, mas na palavra escrita, não somente mais precisa e definitiva do que a memória oral, inevitavelmente fugidia e inexata, como passível de verificação, posto que mantida inalterada e, assim, efetivamente pretérita ao momento presente.

Da cultura do *mythos* a do *logos*, toda a compreensão do tempo se alterou, assim como se modificou, conseqüentemente, toda a concepção de verdade que até então se tinha. Isto porque na cultura mítica, a verdade estava relacionada ao tempo presente, mesmo que aquilo do que se tratasse no *mythos* se referisse ao passado, posto que era apenas no presente e pelo presente que aquilo que ocorrera, ou acreditava-se que houvesse ocorrido, podia ser novamente desvelado mediante a lembrança, necessariamente, sempre atual. O esclarecimento da verdade era, portanto, um processo infindo de inesgotáveis e sucessivos desvelamentos que, por acréscimo, revelavam e velavam, incessantemente, uma realidade que era ontologicamente ambígua, uma vez ser a manifestação das multifacetadas ocorrências dos deuses em seu devir imortal.

No tempo do *logos*, já tão cedo afeito aos domínios da filosofia de orientação ontológica metafísica – a qual compreende o Ser como o que há de univocamente imutável em cada um dos entes constitutivos do cosmos, da *physis* em seu devir –, a verdade se perpetua sempre idêntica a si mesma. E tal verdade, precisamente definida, passa a ser fixamente registrada na palavra escrita, tornando possível, a contínua verificação das pretéritas falas e das verdades nestas compreendidas e por estas explicitadas. Neste sentido, dizemos com Detienne que “é, portanto, na *Alétheia* que se mede melhor a distância entre dois sistemas de pensamento, dos quais um obedece a uma lógica da ambigüidade, e o outro, a uma lógica da contradição.” (DETIENNE, 1988, p. 74)

O *mythos* pensa num regime de ambigüidade da realidade e da verdade e de simultaneidade do tempo passado e presente, posto que os deuses não agiram num tempo primordial e, então, se retiraram, deixando de manifestarem-se como o devir da *physis*, a incessante presentificação do

cosmos. Assim como os homens não recolheram e revelaram, em palavras fixadas e imobilizadas graficamente, tal ocorrência dos deuses em mundo e dos heróis em homens, num dado tempo pretérito e irreversível, próprio à palavra escrita, mas sempre e novamente têm de cantar e fazer lembrar as façanhas dos mortais e dos imortais, que caso assim não fosse feito, seriam esquecidas.²⁰

O *logos*, por sua vez, pensa sob a égide da precisão da realidade e da verdade, assim como da sucessão do tempo passado ao presente. Isto porque, cada vez mais, a realidade deixa de ser a ambígua manifestação dos deuses, passando a ser um preciso e sucessivo encadeamento de fatos, imobilizados em seu registro escrito e, portanto, totalmente inseridos num regime de causalidade. Ou seja, os fatos ocorridos ontem e relatados pela palavra escrita, a qual prescinde da rememoração sempre presente, se tornado efetivamente pretérita, podem ser causa dos fatos ocorridos hoje, mas jamais os mesmos fatos. Assim como os homens, quando pretenderem ter garantias sobre o relato de um dado acontecimento de tempos anteriores, não mais irão memorá-lo pela memória presente, mas pela memória passada, que foi tornada disponível para o futuro, mediante o registro na palavra escrita. Como dissera Torrano, ao delinear os traços distintivos do *logos*, o relato histórico e a causalidade são específicos desta nova forma de conceber o real e de exprimi-lo.

É a partir destas transformações históricas, geradoras de mudanças ontológicas e epistemológicas²¹ que se refletem no pensamento e na palavra,

²⁰ Encontramos, em Eliade, a seguinte consideração sobre a questão do tempo nas culturas míticas: “ao recitar os mitos, reintegra-se àquele tempo fabuloso e a pessoa torna-se, conseqüentemente, “contemporânea”, de certo modo, dos eventos, compartilha da presença dos Deuses ou dos Heróis. Numa fórmula sumária, poderíamos dizer que, ao “viver” os mitos, sai-se do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente diferente, num tempo “sagrado”, ao mesmo tempo promordial e indefinidamente recuperável.” (ELIADE, 1989, p. 21)

²¹ Eliade nos lembra que “em nenhuma outra parte vemos, como na Grécia, o mito inspirar e guiar não só a poesia épica, a tragédia e a comédia, mas também as artes plásticas; por outro lado, a cultura grega foi a única a submeter o mito a uma longa e penetrante análise, da qual ele saiu radicalmente “desmitificado”. A ascensão do racionalismo jônico coincide com uma crítica cada vez mais corrosiva da mitologia “clássica”, tal qual é expressa nas obras de Homero e Hesíodo. Se em todas as línguas européias o vocábulo “mito” denota uma “ficção”, é porque os gregos o proclamaram há vinte e cinco séculos.” (ELIADE, 1989, p. 130) Porém, há que se diga que este juízo estabelecido pelo *logos* ascendentemente, sobre o *mythos* que declina de sua até então irrestrita vigência, não é fruto de uma arbitrariedade volitiva qualquer. Tenhamos presente a seguinte afirmação de Detienne: “de Epimênides a Parmênides o contexto social não é mais o mesmo: o mago vive à parte em relação à *Pólis*, à margem da sociedade. Ao contrário, o filósofo está submetido ao regime da Cidade e, por conseguinte, a exigência de publicidade. Está forçado a abandonar o santuário da revelação: a *Alétheia* lhe é

que advém toda uma civilização de orientação logocêntrica. Não mais a vigência do *mythos*, em toda sua peculiar organização sintática e semântica de pensamento e discurso, e, sim, do *logos*, trazendo em seu seio novas possibilidades de pensar e exprimir. É o *logos* que passa a instaurar-se e a acenar como a origem de nosso pensamento e discurso ocidentais. E, há que se diga, um *logos* que, já nas origens de seu irromper filosófico, ganha uma fundamentação ontológica e uma orientação epistemológica metafísicas, assim como um discurso, que é a expressão mesma de um modo de pensar, abstrato-conceitual e não mais concreto-imagético como o do *mythos*.

Tanto Platão como Aristóteles, reconhece em Sócrates a busca de uma verdade que não mais desvele o incessante e ambíguo acontecimento da *physis*, através de uma fala “poética”, plena de imagens singulares e polissêmicas, o que faz o *mythos* e também, ainda e em tanto, os discursos pré-socráticos.²² Mas, sim, de uma verdade metafísica, a qual revele o que há de universal e univocamente imóvel no movente acontecimento dos entes, e cuja expressão se fará através de um discurso conceitual, este capaz de definir tal admitida identidade dos entes dos quais se fala.

Na *República*, Platão afirma, através de seu personagem socrático, tanto a necessária distinção entre *physis* e *metaphysis* (livro VII) – para que seja possível discernir a verdade, agora entendida como o que há de imutável na *physis* (*episteme* de orientação metafísica), das ingênuas e falsas opiniões do senso-comum, rendidas ao incessante desvelamento do vir a ser da *physis* – como a exigência de se banir os poetas (*mimetes*) da cidade – uma vez que entendia serem arautos de discursos mentirosos, cheios de fantasias e ilusões, de aparências e simulacros, portanto prejudiciais ao equilíbrio da cidade justa: aquela que seria guiada pelo filósofo, em cuja alma estariam despertadas as idéias metafísicas (livro X, 579 a; 598 b). Também Aristóteles, no livro XIII da *Metafísica* (§ 4, 1078 b 28), atribui a Sócrates o raciocínio indutivo: aquele capaz de discernir o que há de metafísico, de universalmente unívoco e imutável no movente acontecimento dos entes que constituem a *physis*.

conferida pelos deuses, mas, ao mesmo tempo, sua verdade submete-se, se não à verificação, pelo menos à confrontação.” (DETIENNE, 1988, p. 71)

²² Mesmo em Parmênides, em cujo pensar já começa a delinear-se a distinção entre *physis* e *metaphysis*, ainda é mediante uma linguagem poética (concreto-imagética) que esta é

Será, pois, este *logos* metafísico dos filósofos gregos, seja o de orientação transcendental de Platão (concernente ao *eidos* extra-mundano) ou o de orientação imanente de Aristóteles (concernente à *substância* entitativa), que delineará os fundamentos ontológico e epistemológico do pensamento ocidental. Assim como será tal discurso abstrato-conceitual, erigido por invariáveis e genéricas definições identitárias dos entes dos quais se fala, aquele que irá exprimir tal modo de pensar. Lembremos que o *Organon* aristotélico (*Analíticos posteriores*, livro I, caps. 4-6; livro II, cap. 7) será a base modelar do discurso próprio ao *logos* filosófico nascente, o qual terá no *conceito* metafísico dos entes, na definição substancial destes, o fundamento ontológico de toda argumentação discursiva capaz de chegar à verdade entitativa.

É sobre as bases desse *logos* filosófico metafísico de expressão abstrato-conceitual, que surgirá a ciência na modernidade, a qual não discutirá tal fundamento, ao contrário, se depositará sobre este alicerce e nele cravará suas raízes e suas pretensões de alcance de sólidas e objetivas verdades sobre os entes, as quais dariam a efetiva possibilidade do controle e do domínio sobre os mesmos. Detienne observa que “em uma civilização científica, a idéia de Verdade introduz imediatamente as de objetividade, comunicabilidade e unidade. Para nós, a verdade se define em dois níveis: por um lado, conformidade com alguns princípios lógicos, e, por outro, conformidade com o real, sendo desse modo, inseparável das idéias de demonstração, verificação e experimentação.” (DETIENNE, 1988, p. 13) Há que se discernir, porém, que enquanto o *logos* filosófico originário busca uma admitida verdade metafísica – para além de qualquer relatividade e mutabilidade identitárias dos entes –, para esclarecer os homens e permitir-lhes concordância a esta verdade que se presume universal e perene; o *logos* científico pretende a obtenção de uma acreditada verdade metafísica, para que, assim, se torne possível o domínio e o controle sobre o que se entende universalmente regular, portanto o mais identitário, e assim valoroso, nos entes convertidos em objetos de estudo.

Mas, apesar desta soberana presença do *logos* a constituir-nos culturalmente, e desde a modernidade, sobretudo e em larga mediada, apenas

do *logos* científico que, como dito por Critelli, "... rejeita do âmbito do real e do próprio conhecimento tudo aquilo que não possa estar subordinado à sua estreita noção de verdade, de sujeito cognoscente e de objeto cognoscível" (CRITELLI, 1996, p. 7), não podemos esquecer o que é próprio ao *mythos* enquanto poder de pensamento, assim como o que é próprio ao *logos* filosófico, em distinção ao científico. No atual império do *logos* científico, será que não nos caberia ponderar sobre as inevitáveis perdas que a ausência da presença e da valorização do *logos* filosófico e do *mythos* em nosso mundo nos traz? Afinal, é deste trânsito e interlocução possíveis entre *mythos* e *logos*, que advém o grandioso de nosso pensamento e de suas diversas e inigualáveis expressões discursivas. Certamente, o mundo e nossas existências estariam enriquecidos, na contemporaneidade de nossos dias, se essa dupla origem não fosse esquecida,²³ pelo contrário, que fosse sempre lembrada em falas poéticas e filosóficas.

A sobrevivência do *mythos* e do *logos* filosófico em nossa cultura não apenas merece lugar e cuidado, como o igual reconhecimento de suas possibilidades de recolhimento e explicação da realidade, sobretudo naquilo que o *mythos* preserva de continuamente ambíguo e no que o *logos* filosófico guarda de espanto e não de usura diante do que se dá a ver e compreender aos homens. Tanto o *mythos*, sobrevivente nas expressões poéticas da arte,²⁴ quanto o *logos*, presente na filosofia, engrandece o exercício do pensamento em nosso mundo. Por isso, compreendemos ser nas interlocuções entre *mythos* e *logos*, entre as falas poéticas e filosóficas, que podemos experimentar a ampliação e o enriquecimento do modo humano de compreender e dizer o que se nos faz presente da totalidade das manifestações, as quais constituem o cosmos em seu vir a ser.

Lembremos ter sido no justo momento em que o *logos* alcançou a sua configuração mais onipotente, com poderio da ciência contemporânea, que

²³ Como nos lembra Emanuel Carneiro Leão: "livre do absolutismo absorvente da razão e sua verdade, a filosofia começa a levar a sério a finitude de sua errância constitutiva e sente no estrangeiro a nostalgia da pátria. Já não rejeita o mito com a auto-suficiência de quem rejeita o que é infantil e pueril. Já não despreza o a-lógico e não-racional como o bárbaro e primitivo. Aceita o mito como uma nova infância. Como um novo princípio." (CARNEIRO LEÃO, 1991, p. 195)

²⁴ Eliade salienta que "desde o fim da Antiguidade – quando não eram mais tomados ao pé da letra por nenhuma pessoa culta – os deuses e seus mitos foram transmitidos à Renascença e ao século XVII, pelas obras, pelas criações literárias e artísticas." (ELIADE, 1989, p. 137)

importantes expressões do pensamento filosófico, estas já não afeitas à orientação ontológica e epistemológica metafísica, buscaram delimitar e fazer ver a distinção de seu próprio modo de pensar. Pensar este que, embora não deixe de expressar-se conceitualmente, o que em tanto caracteriza o pensamento filosófico, não mais exigirá destes conceitos uma inequivocidade e imutabilidade metafísica. É este *logos* filosófico, o qual se fez ciente da erronia da busca de aquisição de certezas e garantias, pretensamente ofertadas pelas unívocas e imutáveis definições acerca daquilo que se dá ao pensar, que principia a exercitar uma profícua interlocução com o que é próprio ao pensamento e ao discurso míticos. Como ressalta Emanuel Carneiro Leão:

livre do absolutismo absorvente da razão e sua verdade, a filosofia começa a levar a sério a finitude de sua errância constitutiva e sente no estrangeiro a nostalgia da pátria. Já não rejeita o mito com a auto-suficiência de quem rejeita o que é infantil e pueril. Já não despreza o alógico e não-racional como o bárbaro e primitivo. Aceita o mito como uma nova infância. Como um novo princípio. Diante da riqueza originária da mitologia, a filosofia se sente como um filho pródigo. Tendo separado para si a razão, como sua parte da herança, entrega-se às delícias da racionalidade. E depois de milênios de esbanjamento racional, ela reconhece a sua errância e sente haver dilapidado nas definições lógicas a riqueza originária de seu patrimônio. (CARNEIRO LEÃO, 1991, p. 195)

É, sobretudo, a partir do pensamento de Friedrich Nietzsche, e mais acentuadamente desde o advento da contemporaneidade filosófica, com filósofos como Martin Heidegger, que tal aproximação será cuidadosamente exercitada, e que o que há de grande e fecundo nesta conversação do *logos* com o *mythos* será reconhecido e celebrado. Aproximação não é, porém, supressão das respectivas especificidades, igualação do que somente é, em sendo diverso; aproximação é fazer avizinhar-se a diferença de *mythos* e *logos*, é tornar próxima a inalienável distinção entre o pensar imagético e o conceitual.

Mas, para que possamos, a partir desta possibilitada interlocução entre *mythos* e *logos*, aberta pelo próprio *logos* de alguns filósofos contemporâneos, que distinguiram seu pensamento daquele de orientação metafísica, não acabar por esquecer que o os distinguem, é preciso cuidado. Cuidado para não subordinar a fala poética a conceitos filosóficos e nem, tampouco, converter o pensamento filosófico em um tecido de imagens alegóricas de seus conceitos, ao buscarmos aproximá-los no entendimento de uma dada questão. Afinal, mesmo quando não há personagem nas expressões poéticas, ainda assim é

por imagens que estas se exprimem; enquanto o *logos* se expressa por conceitos, mesmo quando estes já foram libertos da equiparação às definições unívocas e imutáveis.

Heidegger é um dos filósofos que, na contemporaneidade, busca discernir o seu *logos* tanto daquele caracterizador do pensamento científico atual, quanto da orientação metafísica do *logos* filosófico, assim podendo cultivar uma aproximação com as germinações poéticas do *mythos* originário. São as pegadas heideggerianas que iremos seguir em nosso percurso de compreensão do que é próprio ao *logos* filosófico de orientação metafísica, o qual advém da filosofia antiga e perpassa o pensamento até o fim da modernidade. Para que, então, possamos compreender quais são as transformações que Heidegger incumbe-se de efetuar, para que este *logos* não mais se caracterize como filosofia metafísica, podendo, assim, aproximar-se do *mythos* de alguns poetas. Ao chegarmos, através do caminhar pelo pensamento heideggeriano, ao reconhecimento da possível interlocução entre *logos* e *mythos*, nos debruçaremos sobre o que é próprio à prosa poética de Clarice Lispector, à poeticidade de seu pensamento e de sua palavra. Para que, assim distinguidos em seus modos de pensar e de dizer, ganhemos ocasião de intentar aproximá-los, o *logos* Heidegger e o *mythos* de Lispector, ao buscarmos compreender o que estes nos dizem acerca uma mesma questão: o modo humano de ser.

CAPÍTULO 2

DO DISCURSO FILOSÓFICO DE MARTIN HEIDEGGER À PROSA POÉTICA DE CLARICE LISPECTOR

Caso o homem ainda deva acontecer o caminho da proximidade do Ser, terá de aprender primeiro a existir no inefável. Terá que conhecer o extravio do público como também a impotência do privado. Antes de falar, o homem terá que deixar-se apelar pelo Ser mesmo com o risco de, sob um tal apelo, ter pouco ou ter raramente algo a dizer. Somente assim, se restituirá à palavra a preciosidade de sua Essência e ao homem, a habitação para morar na Verdade do Ser. (HEIDEGGER, 1995, SH, p. 33, 34)

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. (LISPECTOR, 1998, PSGH, p. 176)

Para adentrarmos nos domínios do *logos* de Martin Heidegger, sem ignorar o percurso de suas considerações, ao dar-nos a ver o que compreende ser próprio à filosofia e, especificamente, ao exercício de seu pensamento filosófico, é inalienável que escutemos sua resposta sob a égide do, por ele reconhecido, envio histórico da filosofia grega antiga até o seu próprio tempo. De forma que tornemos visíveis as razões pelas quais Heidegger a reconhece historicamente vinculada ao modo de pensar metafísico, o qual teria tido seu esgotamento nas ciências e em seu modo técnico-calculador de pensar, que tanto caracteriza o pensamento em vigência na atualidade.

Entendendo, porém, que, na perspectiva do filósofo, de forma alguma a filosofia estaria restrita a esta orientação metafísica e fadada a esta supressão nas ciências, o que o permite exercitá-la como *pensamento meditativo* (*besinnliches Denken*). Aquele que não busca definir metafisicamente a

identidade dos entes (Seiendes) e, muito menos, controlar cientificamente estes mesmos, mas, sim, que pensa fenomenológica, hermenêutica e existencialmente o sentido do Ser (besinnen des Sein)²⁵ – do que se faz presente dos entes aos homens, num dinâmico contexto de relações, em que estes estejam inseridos.

Ao adentrarmos, então, nos domínios do *logos* filosófico heideggeriano, nele nos deteremos, para tentar escutar aquilo que o filósofo revela sobre a peculiaridade e a tarefa do pensamento que está a preparar, já o exercitando. Mas, como a forma de aparição do pensamento são as palavras, e como as palavras, para Heidegger, são a expressão de como um pensamento se faz,²⁶ é de suas palavras que se tratará na seqüência. Depois que caminharmos da filosofia metafísica ao seu pensamento meditativo, e deste às suas palavras pensantes, caminharemos para a tentativa de esclarecimento do que é próprio ao pensar e dizer poéticos de Clarice Lispector. Isto com o intuito de que as possíveis imediações entre o que nos diz o *logos* e o *mythos* dos referidos e respectivos autores, em relação ao modo humano de ser,²⁷ preservem o apelo heideggeriano de mantê-los proximamente na diferença que são.

Começemos a caminhar, então, pelas considerações de Heidegger acerca da filosofia. Em *Que é isto – a filosofia?*, encontramos a seguinte ponderação sobre o modo tradicional, advindo da própria filosofia grega, de colocarmos questões, inclusive a questão sobre a filosofia: "a questão é carregada

²⁵ Heidegger, observando a especificidade do pensamento que intenta exercitar, dirá do necessário "passo atrás" deste em relação à metafísica, ou seja, "... o passo que passa de um pensamento apenas, representativo, isto é, explicativo, para um pensamento meditativo, que pensa o sentido." (HEIDEGGER, 2001, CO, p. 159) O sentido que se tem em questão no pensamento meditativo, é o sentido do Ser, ao invés de se pensar sobre o significado dos entes, tal qual o faz o pensamento representativo, este próprio à metafísica. Em *Ser e tempo*, Heidegger esclarece-nos sobre o que seja a orientação fenomenológica hermenêutico-existencial: "em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – ontologia. No esclarecimento das tarefas da ontologia, surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, que tem como tema o ente ôntico-ontologicamente distinto, o ser-aí, de tal modo que, assim, se coloque diante do problema cardinal: a pergunta que interroga pelo sentido do Ser em geral. Da investigação mesma resulta isto: o sentido metódico da descrição fenomenológica é uma *interpretação*." (HEIDEGGER, 1993, p. 37) É interpretação porque o sentido do Ser (a descrição do fenômeno) é desvelado pelo homem (ser-aí).

²⁶ Boss, buscando esclarecer a indissociável relação entre pensamento e palavra em Heidegger, dirá: "em todo caso, ouve-se freqüentemente, ainda hoje, a pergunta que participantes dos seminários da época ousavam dirigir diretamente a M. Heidegger, ou seja: por que ele não procurava dizer as coisas em um alemão comum, compreensível. Toda vez a resposta do pensador era: sempre só podemos dizer como pensamos e pensar como falamos." (BOSS apud HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 13)

de historicidade, é historial, quer dizer, carrega em si um destino, nosso destino." (HEIDEGGER, 1996, p. 30, 31) O filósofo reconhece, na forma como, ainda hoje, indagamos, uma herança, a nós destinada, de como pôr questões e de como respondê-las. É nesse sentido, que Heidegger já havia dito, no referido texto, que "não apenas *aquilo que* está em questão, a filosofia, é grego em sua origem, mas também a *maneira como* perguntamos, mesmo a nossa maneira atual de questionar ainda é grega. Perguntamos: que é isto...? Em grego isto é: *ti estin*." (HEIDEGGER, 1996, p. 30) *O que é isto...* é a questão mesma sobre a filosofia. Neste *modo de perguntar*, Heidegger reconhece a vigência de uma maneira de formular questões, advinda da filosofia antiga, e no qual reside o anúncio de uma resposta que fale de um *o que é isto*, que defina o *ser do ente* em questão. Por esta razão, o filósofo considera:

a resposta à questão: Que é isto - a filosofia? consiste no fato de correspondermos àquilo para onde a filosofia está a caminho. E isto é: o ser do ente. [...] Não encontramos a resposta à questão, que é a filosofia, através de enunciados históricos sobre as definições da filosofia, mas através do diálogo com aquilo que se nos transmitiu como ser do ente. (HEIDEGGER, 1996, QF, p. 35)

Neste diálogo com aquilo que se nos transmitiu como o *ser do ente*, exercitamos o perguntar e o responder tal qual a filosofia grega nos legou, perguntamos e respondemos sobre *o quê é*, sobre uma identidade definidora do ente. Da pré-socrática compreensão do Ser como presentificação da *physis*, ao entendimento metafísico do Ser como idéia (εἶδος) em Platão e como substância (οὐσία) em Aristóteles, todo um modo de compreensão ontológica alterou-se. E nós somos os herdeiros históricos deste findar do pensamento pré-socrático, e desta seqüencial aurora da filosofia de fundamentação ontológica e orientação epistemológica metafísicas. Ou seja, que entende que conhecer é chegar à definição do ser dos entes, daquilo que neles há de imutável identidade. Portanto, para além das oscilações próprias ao acontecimento da *physis*.

Mas, então, se a filosofia metafísica constitui-se, justamente, por pensar o *ser do ente*, por que Heidegger afirma o perecimento do pensamento do Ser, com o advento desta? É que o modo de pensar metafísico pensa, sim, o Ser,

²⁷ A apreciação sobre o modo de ser dos homens nas perspectivas de Heidegger e de Lispector será realizada na Parte II deste estudo.

mas com vista ao entendimento do ente. O Ser deixou de ser compreendido, ele mesmo, como movente presença dos entes, para ser entendido como a imutável identidade entitativa. O pensamento sobre o Ser foi convertido no pensamento acerca da identidade dos entes. O que está em questão na filosofia metafísica é a identidade dos entes, não o Ser mesmo.

É tendo em vista, tanto esta histórica transição do pensamento sobre a *physis* (que tem como questão o desvelamento da presentificação do Ser) à filosofia metafísica, (que tem como questão a definição da identidade dos entes), como reconhecendo o esgotamento desta e seu desdobramento no modo técnico-calculador de pensar da ciência, que Heidegger colocará a seguinte questão e a seqüencial resposta: “quem somos nós? Aqueles que estão começando a experimentar a superação da metafísica histórico-ontologicamente e articulam-se com a força de tração (Winde) desta superação para perpassar e ir além do infundado e disforme característico da passagem (Übergang).” (HEIDEGGER, 2000, NI, p. 15) Sendo que “a *superação* torna-se consonante com o ser-situado – historicamente em um *abandono* da metafísica (*descolagem*). Este abandono é em si porém a recondução à essência histórico-ontológica.” (HEIDEGGER, 2000, NI, p. 17) Recondução à essência histórico-ontológica é, justamente, partir do “... abandono do ser característico do ente. Este abandono dá o tom para uma disposição fundamental, a partir da qual os que sabem se mostram pela primeira vez enquanto os que perguntam pela verdade do seer.” (HEIDEGGER, 2000, NI, p. 18)²⁸

Caberia, pois, ao atual exercício filosófico, que se faz ciente e compreensivo desta destinação histórica da filosofia, como é o de Martin Heidegger, não mais indagar e buscar definir a identitária verdade do ser do ente, mas a verdade do Ser mesmo.²⁹ Por isso, na sua perspectiva, a verdade do Ser, na sua diferença em relação àquela do ente,³⁰ é a questão que resta

²⁸ Observa-se que foi mantida a grafia adotada na tradução, visando preservar a diferença entre ser do ente e Ser (seer) como presença.

²⁹ Heidegger ressalta que “... a metafísica não leva o ser mesmo a falar, porque não considera o ser em sua verdade e a verdade como o desvelamento e este em sua essência.” (HEIDEGGER, 1996, QM, p. 79) Também o ouvimos pronunciar, em Seminário em Zollikon: “... em *Ser e tempo*, ao contrário do pensamento usual da metafísica, é colocada uma questão inteiramente diferente. Até agora se questionava o *ente* com referência a seu ser. Em *Ser e tempo* a pergunta não é mais pelo ente como tal, mas pelo *ser como tal*, pelo *sentido do ser* em geral...” (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 145)

³⁰ Desta afirmada impensada diferença, esclarece-nos Heidegger: “... exatamente a diferença permanece vedada ao entendimento vulgar: a diferença que por fim e no fundo *possibilita todo diferenciar e toda diferencialidade*. [...] Que tipo de *diferença* é esta: “*ser do ente*”? Ser e ente. Confessemos tranqüilamente: ela é obscura e não é tão simplesmente passível de ser levada a termo quanto a diferença entre branco e preto, casa e jardim. Por que, nestes casos, a

ao pensamento filosófico, dado que esta ficou impensada na história da filosofia ocidental.³¹ O que está em curso, no pensamento heideggeriano, é uma mudança de posição na compreensão do Ser: do Ser como *metafísica identidade do ente*, ao Ser, ele mesmo, como *presença* que se oferta à apropriação dos homens. Donde, a compreensão da questão do Ser, erigir-se à luz do *acontecimento-apropriação* (Ereignis)³² de Ser e homem, no pensamento de Martin Heidegger.

Ereignis é a juntura em que se destinam, mutuamente, Ser e homem. O Ser *dá-se* à apropriação do homem, posto que este, enquanto ente pensante, que é o mesmo que dizer, capaz de *abertura* ao que se lhe faz *presente* dos entes, é disposto à correspondência ao Ser,³³ sendo-lhe possível compreender aquilo mesmo que se lhe faz *presente* dos entes. O que se lhe faz presente dos entes é o Ser. Ressalvando-se que, na acepção heideggeriana, o Ser não é o mesmo que a identidade dos entes. O Ser é, justamente, o que se faz *presente* dos entes a tais ou tais homens, num certo dinâmico contexto de relações, em que estejam inseridos estes homens e entes. É diante desta compreensão de contextual desvelamento do sentido do Ser pelos homens, e, não, de definição da identidade dos entes, que Heidegger entenderá que "a essência da verdade é a liberdade" (HEIDEGGER, 1996, SEV, p. 160), ao invés da concordância, como

diferença é facilmente passível de ser levada a termo? Porque ela é uma diferença entre ente e ente." (HEIDEGGER, 2003, CFM, p. 408)

³¹ Heidegger compreende que "quando perguntamos pela tarefa do pensamento isto significa no horizonte da Filosofia: determinar aquilo que interessa ao pensamento, aquilo que para o pensamento ainda é controverso, o caso em litígio. Isto é dito na língua alemã pela palavra "*Sache*", a "questão". Ela designa aquilo com que, no caso presente, o pensamento tem de haver-se..." (HEIDEGGER, 1996, FFTP, p. 99) Tal questão que resta em litígio, na acepção heideggeriana, é a diferença entre Ser e ente.

³² Heidegger salienta que "a palavra acontecimento-apropriação é tomada da linguagem natural. "*Er-eignen*" (acontecer) significa originariamente: "*Er-eignen*", quer dizer, descobrir com o olhar, despertar com o olhar, apropriar. A palavra acontecimento-apropriação deve, agora, ser pensada a partir da coisa apontada, falar como palavra-guia a serviço do pensamento. Como palavra-guia assim pensada, ela se deixa traduzir tão pouco quanto a palavra-guia grega *lógos* ou a chinesa *Tao*." (HEIDEGGER, 1996, PI, p. 180)

³³ Escutamos em Heidegger: "... o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. [...] O ser se apresenta ao homem, nem acidentalmente nem por exceção. Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo. Pois somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto apresentar. Tal apresentar necessita o aberto de uma clareira e permanece assim, por esta necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade." (HEIDEGGER, 1996, PI, p. 177) Trataremos, mais detidamente, deste modo de ser próprio aos homens, ser em abertura ao Ser, no capítulo 1, da Parte II deste estudo (p. 81 – 83)

entende a orientação filosófica metafísica.³⁴ E isto porque:

[...] a liberdade é o abandono ao desvelamento do ente como tal. O caráter de ser desvelado do ente se encontra preservado pelo abandono ek-sistente: graças a este abandono, a abertura do aberto, isto é, a "presença" (o "aí"), é o que é. [...]. A ek-sistência enraizada na verdade como liberdade é a ex-posição ao caráter desvelado do ente como tal. [...]

Porque a verdade é liberdade em sua essência, o homem historial pode também, deixando que o ente seja, *não* deixá-lo ser naquilo que ele é e assim como é. O ente, então é encoberto e dissimulado. (HEIDEGGER, 1996, SEV, p. 162, 163)

O que Heidegger estabelece, tendo tal compreensão de verdade, é tanto a reinstauração da concepção desta como incessante desvelamento da presentificação do Ser (*alétheia*) – e, aqui, Heidegger recupera a compreensão ontológica pré-metafísica –, quanto o reconhecimento da implicação do homem no processo de desvelamento do sentido do Ser³⁵ – e, aqui, Heidegger se inscrever em seu próprio tempo, ao reconhecer a fenomenalidade da apropriação do Ser pelo homem, e ao instaurar o que é próprio à sua perspectiva epistemológica hermenêutico-existencial. O que significa que o desvelamento da verdade do Ser é uma interpretação do que se faz presente dos entes a um dado homem, e, não, uma definição da identidade entitativa. Não há, portanto, na instância do *logos* meditativo heideggeriano, nem verdades definidoras da identidade dos entes, como pretendia a filosofia metafísica, nem verdades imparcialmente objetivas sobre os entes, como anseia a ciência; o que há são desvelamentos do Ser pelos homens, em um dinâmico contexto do acontecimento-apropriação.³⁶ Ernildo Stein, observando

³⁴ Tendo em vista tal aproximação ao modo pré-metafísico de compreensão de verdade, é que Heidegger afirma, em *Ser e tempo*, que originariamente: "... λογος é um permitir ver, *por isso* pode ser verdadeiro ou falso. Tudo depende de liberar-se de um artificial conceito de verdade no sentido de uma "concordância". Esta idéia não é em nenhum caso a primeira no conceito de αληθεια. O "ser verdade" do λογος como αληθευειν quer dizer: no λεγειν como αποφαινεσται, tirar para fora de seu ocultamento o ente *de que* se fala e permitir vê-lo, *descobrimo-o*, como não-oculto (αλεθεες). Igualmente quer dizer o "ser falso", ψευδεσθαι, o mesmo que enganar no sentido de *encobrir*: pôr algo ante algo (no modo de permitir ver) e fazê-lo passar *por* algo que ele *não* é." (HEIDEGGER, 1993, p. 33)

³⁵ Em um de seus diálogos com Medard Boss, o filósofo afirma: "o deixar-ser do ente (homem) à luz do Da-sein é extremamente difícil e insólito [...]. O "deixar" [*Lassen*], isto é, aceitar [*Zulassen*] o ente, assim como ele se mostra, só se tornará um deixar-ser apropriado se este ser, o Da-sein, ficar antes e constantemente à vista; isto é, quando o próprio pesquisador tiver experienciado e experienciar-se a si mesmo como Da-sein, como ek-sistente e determinar-se toda a realidade humana a partir *daí*." (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 236)

³⁶ Heidegger esclarece que "o acontecimento-apropriação é o âmbito dinâmico em que homem e ser atingem unidos sua essência." (HEIDEGGER, 1996, PI, p. 181)

tal compreensão, dirá que “nesse sentido, a verdade é apresentada como verdade finita, não apenas enquanto ligada ao *Dasein*, mas enquanto o *Dasein* é o lugar de emergência da história do Ser que limita a compreensão do Ser.” (STEIN, 1993, p. 29)³⁷

Como já referido, é esta apontada diferença da verdade do Ser em relação àquela do ente, a questão que está em jogo no pensamento meditativo heideggeriano. E isto porque, como considera Heidegger: “questão significa aqui: aquilo *que* a partir de si reclama discussão. Para corresponder a uma tal exigência impõe-se que nos deixemos visar pela questão do pensamento e nos tornemos disponíveis para permitir que o pensamento se transforme, na medida em que é determinado pela sua questão.” (HEIDEGGER, 1971, HG, p. 109, 110) Permitir que o pensamento se transforme, na medida em que é determinado pela sua questão, é exercitá-lo transformado em relação à orientação metafísica.³⁸ Por isso, no acabamento da filosofia como metafísica, e desdobramento desta nas ciências, o pensamento que dela advém e se distingue, ao pensar o que nesta restou impensado, adquire sua primeira possibilidade.³⁹ Uma vez que, não somente se pensa mais alguma coisa, mas pensa-se por outros meios e têm-se outros fins. Ouçamos as próprias palavras de Heidegger, elucidativas do que o filósofo pretende aclarar com o apontamento do fim da filosofia:

que dizemos nós quando falamos do fim da Filosofia? Temos a tendência de compreender o fim de algo em sentido negativo como a pura cessação, como a cessação de um processo, quando não como ruína e impotência. Pelo contrário, quando falamos do fim da Filosofia queremos significar o acabamento da Metafísica. [...] Fim é, como acabamento, a concentração nas possibilidades supremas. Pensamos estas possibilidades de maneira muito estreita enquanto apenas esperarmos o desdobramento de novas filosofias do estilo até agora vigente. Esquecemos que já na época da filosofia

³⁷ Observa-se que a expressão conceitual *Dasein* (ser-aí), é utilizada por Heidegger para dar a ver o que compreende ser próprio ao modo de ser dos homens. Trataremos desta concepção heideggeriana, ao longo de todo capítulo 1, da parte II deste estudo, uma vez que tal expressão conceitual reúne em si toda a articulação do que Heidegger compreende ser próprio ao modo de ser dos homens.

³⁸ Assim escutamos, em *Sobre o problema do ser*: “... a reflexão sobre a ultrapassagem do ser sobre o ente se mostra como um daqueles problemas que devem atravessar seu coração, não para que com isto o pensamento morra, mas viva transformado.” (HEIDEGGER, 1969, SH, p. 53)

³⁹ Heidegger indaga e esclarece: “será, no entanto, o fim da Filosofia, entendido como seu desdobramento nas ciências, a plena realização de todas as possibilidades em que o pensamento da Filosofia apostou? Ou existe para o pensamento, além desta *última* possibilidade que caracterizamos (a dissolução da Filosofia nas ciências tecnicizadas), uma *primeira* possibilidade, da qual o pensamento da Filosofia certamente teve que partir, mas que, contudo, enquanto Filosofia, não foi capaz de experimentar e assumir propriamente? Seja este o caso, deverá então estar reservada (ocultada), para o pensamento, na História da Filosofia, de seu começo até seu fim, ainda uma tarefa não acessível nem à Filosofia como metafísica nem às ciências dela oriundas.” (HEIDEGGER, 1996, FFTP, p. 98)

grega se manifesta um traço decisivo da Filosofia: é o desenvolvimento das ciências em meio ao horizonte aberto pela Filosofia. O desenvolvimento das ciências é, ao mesmo tempo, sua independência da Filosofia e a inauguração de sua autonomia. Este fenômeno faz parte do acabamento da Filosofia. Seu desdobramento está hoje em plena marcha, em todas as esferas do ente. Parece a pura dissolução da Filosofia; é, no entanto, precisamente seu acabamento. (HEIDEGGER, 1996, FFTP, p. 96, 97)

Fim da filosofia não significa, também, rompimento ou esclerzamento em relação ao envio histórico da filosofia metafísica até nós, sem o qual, aliás, o hoje jamais seria como é. O que se exige de um pensamento, que principia a partir do acabamento da filosofia de orientação metafísica, é que pense desde a historicidade daquilo que garante à filosofia, e ao próprio pensamento, que desta e em diversidade a esta se inaugura, uma possível história.⁴⁰ Recuperemos a seguinte ressalva de Heidegger, ao alertar para o fato de que "para o pensamento contemporâneo é importante lembrar-se da tradição e não cair na idéia errada de que se possa começar sem história. [...] Só no diálogo com a tradição esclarecem-se as questões, freia-se o arbítrio." (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 63) Esta salvaguarda corrobora a compreensão mesma de história, que o filósofo já havia explicitado antes, ao afirmar que "história, entendida, como acontecer, é o agir e sofrer pelo *presente*, determinado pelo futuro e que assume o pretérito vigente." (HEIDEGGER, 1987, IM, p. 70) Compelido pelo porvir da tarefa anunciada, de debruçar-se sobre o que resta em questão na filosofia, o pensamento proposto e intentado por Heidegger no presente, não rechaça o passado, assume o pretérito vigente – isto é, a impensada diferença do Ser em relação ao ente –, para que este o libere para o que está à espera de ser pensado.⁴¹

Mas, tal tarefa do pensamento, como já aludido, não se esgota na detecção do que ficou impensado na filosofia enquanto metafísica, posto que o que ficou impensado exige, daquele que pensa e de seu pensar mesmo, um diverso modo de proceder e uma outra compreensão de verdade a ser alcançada.⁴² Dirá Heidegger, que "diferente das ciências [nas quais a filosofia metafísica

⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, 1996, FFTP, p. 98. Tenhamos presente, também, as seguintes considerações do filósofo: "... somente se nos voltarmos pensando para o já pensado, seremos convocados para o que está para ser pensado." (HEIDEGGER, 1996, PI, p. 183) Isto porque: "... somente o já pensado prepara o ainda impensado que sempre de modos novos se manifesta em sua superabundância." (HEIDEGGER, 1996, COM, p. 188)

⁴¹ Cf. HEIDEGGER, 1971, HG, p. 110.

⁴² Heidegger afirma: "ainda é demasiado pouco e muito grotesco, o que sabemos sobre o processo de uma tal investigação. Nela parecemos pertencer totalmente a nós mesmos. E todavia é a *investigação dessa questão* que nos põe a descoberto, posto que ela se transforme

tem seu desdobramento], o rigor do pensamento não reside apenas a exatidão artificial, isto é, técnico-teórica dos conceitos. O rigor do pensamento se edifica na medida em que seu dizer permanece, exclusivamente, no elemento do Ser e deixa vigorar a simplicidade de suas múltiplas dimensões." (HEIDEGGER, 1995, SH, p. 270)⁴³ Este rigor não obedecerá aos mesmos parâmetros de detecção da unívoca e invariável identidade dos entes, expressa em suas respectivas definições, em seus inequívocos conceitos, tão caros à filosofia metafísica e, então, à ciência.⁴⁴ Isto não quer dizer, no entanto, que não seja por conceitos que o *logos* que vigorará no advento do pensamento, surgido ao fim da filosofia metafísica, se constituirá. Porém, tais conceitos não serão erigidos aos moldes da filosofia metafísica, mas do pensamento meditativo, o qual não visa obter a definição da identidade dos entes, e, sim, compreende fenomenológica, hermenêutica e existencialmente o dinâmico sentido do Ser.

Em pronunciamento, em um dos Seminários em Zollikon, escutamos Heidegger proferir que "ao debater a formação de conceitos dissemos que fazia parte o comparar de diversos casos, diversos exemplos. A seguir, dissemos que fazia parte também o eliminar de singularidades, por exemplo as árvores isoladas, mas que para a formação de conceitos era determinante o estabelecimento do mesmo idêntico." (HEIDEGGER, 2001, p. 157) É deste conceito, no qual se encerra o "mesmo idêntico", que o pensamento a ser inaugurado, há de afastar-se. Isso não significa que este não pense por conceitos, como já salientado, mas que não se exija destes convir a uma precisão tal, que converta no "mesmo idêntico", aqueles fenômenos que não são inequivocamente definíveis. O conceito, como expressão do *logos* apropriativo do acontecimento do Ser, é reunião do mesmo não idêntico, diferentemente do *logos* explicativo do ente, próprio à filosofia metafísica. A perda do fenômeno, ambíguo em seu acontecimento, é o preço pago pela

a si mesma questionando (o que toda questão autêntica proporciona) e projete por sobre e através de tudo uma nova dimensão." (HEIDEGGER, 1987, IM, p. 58)

⁴³ Heidegger entende que "todo pensar científico é que é uma forma derivada e, como tal, consolidada de pensamento filosófico. A filosofia nunca nasce da ciência nem pela ciência. Também jamais se poderá equipará-la às ciências. É-lhes antes anteposta e não apenas "logicamente" ou num quadro do sistema das ciências. A filosofia situa-se num domínio e num plano da existência espiritual inteiramente diverso. Na mesma dimensão da filosofia e de seu modo de pensar situa-se apenas a poesia. Entretanto, pensar e poetar não são por sua vez, coisas iguais. [...] No poetar do poeta, como no pensar do filósofo de tal sorte se instaura um mundo, que qualquer coisa, seja uma árvore, uma montanha, uma casa, o chilrear de um pássaro, perde toda monotonia e vulgaridade." (HEIDEGGER, 1987, IM, p. 54, 55)

⁴⁴ Havemos de ter presente, a consideração heideggeriana de que "para aprendermos a experimentar em sua pureza – e isto significa também levar à plenitude – essa Essência do

conquista do conceito "inequívoco". Um pensamento que seja um *logos* afeito a tais fenômenos, que não se deixam precisar, deve erigir conceitos que admitam e suportem a equivocidade dos próprios fenômenos, cujos respectivos conceitos visam colher e dar a ver. Heidegger dirá:

[...] não se trata, em primeiro lugar, de ganhar apressadamente um conceito, mas antes focalizar o assunto do qual posteriormente talvez se chegue a estabelecer um conceito. O que se procura é um "entendimento inequívoco". Mas isto não significa que a coisa sobre a qual se deseja alcançar um entendimento deva ser, ela própria, inequivocamente definível. Ela pode ser ambígua em si. Conseqüentemente também a ambigüidade do conceito alcançado não é uma falha. Na ciência dirigida à mensurabilidade é procurado o significado inequívoco, pois sem isto não é possível uma mensurabilidade. Se o conceito "inequívoco" alcançado desta maneira ainda corresponde à coisa, isto não é perguntado nas ciências naturais. (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 163)

Tal pensamento que é filosofia, mas que já não é filosofia metafísica, é aquele que Heidegger se dispõe a exercitar, ao caminhar por um caminho que questiona historialmente o percurso do pensamento ocidental, reconhecendo-se como herdeiro deste destino e honrando-o, tanto ao constatar seu acabamento, enquanto metafísica, como ao preparar o caminho do pensar que, do esgotamento da filosofia metafísica, há de advir.⁴⁵ Preparar o caminho é colocar-se *a caminho* para aquilo que não se têm certezas e garantias derradeiras, e, sim, tarefas e pontos de referência que iluminam e orientam o próprio caminhar. Um pensador que está, ele próprio, a caminho, que se encontre nas vias do pensamento, não tem, e nem pretende ter, definidores ensinamentos a transmitir, sendo a morada no exercício mesmo do aporético pensar, a grande doação que um pensamento transitivo, como o de Heidegger, pode ofertar.⁴⁶

pensar, devemos libertar-nos da interpretação técnica do pensamento. Seus primórdios remontam até Platão e Aristóteles." (HEIDEGGER, 1995, SH, p. 26)

⁴⁵ Arendt entende que "no que concerne ao papel desempenhado por Heidegger na demolição da metafísica, que, de qualquer modo, era iminente, é a ele, e apenas a ele, que se deve agradecer que tal desmoronamento tenha ocorrido de maneira digna do que o precedeu; que a metafísica tenha sido *pensada* em todas as suas conseqüências e não apenas repassada e ultrapassada pelo que veio a seguir. "O fim da filosofia", como diz Heidegger em *Zur Sache des Denkens*, mas um fim que honra a filosofia e mantém sua honra, preparado por aquele que lhe era mais profundamente apegado." (ARENDR, 1999, p. 224)

⁴⁶ Quanto a essa qualidade transitiva do pensar heideggeriano, comenta Arendt: "este pensar tem uma qualidade de abertura que lhe é exclusiva e, para apreendê-la e indicá-la em palavras, reside no uso transitivo do verbo "pensar". Heidegger jamais pensa "sobre" alguma coisa; ele pensa alguma coisa. Nesta atividade absolutamente não contemplativa, mergulha

Lembremos a exortação heideggeriana, que não deixa de se aproximar daquela de Friedrich Nietzsche,⁴⁷ em ter de surgir uma geração de lentos, que não se arvorem, nem precipitem, em tomar como a última palavra, aquilo que é apenas um anúncio, uma convocação para demorarmos na experiência do pensar.⁴⁸ Há que se aprender, primeiro, a escutar simplesmente as questões que restam em litígio, e então meditar longamente sobre estas, deixando-se transformar pelas questões mesmas, por aquilo que está em questão no pensamento. No entendimento de Pöggeler, é este "escutar sereno, que nada espera e nada quer para si, mas que está pronto para se deixar testar e transformar por uma aspiração," (PÖGgeler, 2001, p. 19) o mais caro ensinamento do *logos* de Martin Heidegger.

Continuemos, pois, a seguir-lhe os passos nesse seu estar *a caminho* no exercício do pensar, que tem como fim nutrir a discussão meditativa, ao saber escutar o consentimento do que se põe como questão.⁴⁹ Não esperando respostas definitivas, mas respostas essenciais, pelas quais nos responsabilizemos, dado serem estas o último passo das próprias questões.⁵⁰

nas profundezas, mas não se trata, nessa dimensão, [...] de descobrir ou revelar um solo último e seguro, mas, mantendo-se nas profundezas, de abrir caminhos e colocar "pontos de referência" (*Wegmarken* é o título de uma coletânea de textos dos anos 1929-1962). [...] Os caminhos podem ser pacíficos "caminhos florestais" (*Holzwege* é o título de uma coletânea de ensaios dos anos 1936-1946) que, por não conduzirem a um fim estabelecido fora da floresta e "se perdem de repente no não-aberto", são incomparavelmente mais adequados para quem ama a floresta e nela se sente à vontade do que as rotas de problemas cuidadosamente traçadas onde se acotovelam as pesquisas dos especialistas em filosofia e ciências humanas." (ARENDT, 1999, p. 223, 224)

⁴⁷ Cf. Prefácio de NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

⁴⁸ Heidegger dirá: "quem rege a pressa do pensamento essencial é o vagar. A pressa vagarosa determina o acesso à origem." (HEIDEGGER, 1998, HE, p. 77) E acrescenta: "precisamos primeiro aprender a aprender. Tudo deve ser muito primário, muito cheio de espera, muito lento, para que, enquanto o único envio de destino, o verdadeiro possa vir verdadeiramente ao nosso encontro e ao encontro de nossos sucedâneos, sem que seja preciso calcular quando, onde e em que fisionomia isso ocorrerá com propriedade. Deve surgir uma geração de lentos, para que a pressa exagerada da vontade de produção e a corrida das prestações e apontamentos, para que a cobiça de informações imediatas e soluções baratas não nos precipitem num vazio ou nos desviem para a fuga, em opiniões e crenças apenas derivadas, que nunca podem constituir origem, unicamente subterfúgio." (HEIDEGGER, 1998, HE, p. 203)

⁴⁹ Heidegger esclarece tal entendimento, ao afirmar que "... questionar não é o único gesto do pensamento. Pensar é também escutar o consentimento daquilo que deve tornar-se uma questão." (HEIDEGGER, 2003, EL, p. 135)

⁵⁰ Como ressalta o filósofo: "respostas essenciais são, constantemente, apenas o último passo das próprias questões. Este passo, porém, permanece irrealizável sem a longa série dos primeiros passos e dos que seguem. A resposta essencial haure sua força sustentadora na insistência do perguntar. A resposta essencial é apenas o começo de uma responsabilidade. Nela o interrogar desperta mais originariamente. É também, por isso, que a questão autêntica não é suprimida pela resposta encontrada." (HEIDEGGER, 1996, QM, p. 68)

Responsabilidade requer implicação de si. Donde, Heidegger compreender a necessidade de, ao pensar, fazer-se uma experiência do pensamento. Entretanto, esta experiência não é algo que fazemos com o pensamento, mas algo pelo que passamos ao pensar, deixando-nos, assim, comover e transformar em sua direção.⁵¹ A direção para a qual é convocado o *logos* meditativo de Heidegger é a questão do Ser, em sua diferença em relação ao ente.⁵² Por isso, há que se esclarecer, qual a tarefa e o consentimento que este pensar, que se volta para o Ser, nos requer. Heidegger esclarece-nos:

o estranho no pensamento do Ser é a simplicidade.⁵³ É precisamente essa que nos afasta dele. Pois estamos acostumados a procurar o pensamento, que, com o nome de "Filosofia", alcançou prestígio na História do mundo, na forma de algo tão incomum que só é acessível a iniciados. Ao mesmo tempo concebemos o pensamento segundo o conhecimento científico e seus esforços de pesquisas. Medimos a atuação pela eficiência impressionante e bem sucedida na prática. Ora, a atuação do pensamento não é nem teórica nem prática, nem tampouco a conjugação de ambas as atitudes.

Devido à sua Essência simples, o pensamento se torna para nós irreconhecível. Todavia, se nos familiarizarmos com o que é simples, a que não somos habituados, logo nos assalta uma outra dificuldade (*Bedraengnis*). Cresce a suspeita de que o pensamento do Ser sucumbe à arbitrariedade uma vez que ele não se pode ater ao ente. Donde então retira o pensamento sua medida e seu critério? Qual é a lei de sua atuação? (HEIDEGGER, 1995, SH, p. 96, 97)

A medida, o critério, a lei de atuação do pensamento que Heidegger está a preparar, advém, justamente, da correspondência apropriativa dos homens em relação ao acontecimento do Ser.⁵⁴ Isso permite-nos compreender o que

⁵¹ Desta experiência, nos fala: "fazer a experiência de alguma coisa significa: a caminho, num caminho, alcançar alguma coisa. Fazer uma experiência com alguma coisa significa que, para alcançarmos o que conseguimos alcançar quando estamos a caminho, é preciso que isso nos alcance e comova, que nos venha ao encontro e nos tome, transformando-nos em sua direção." (HEIDEGGER, 2003, EL, p. 137)

⁵² O filósofo esclarece que "a isto chega o pensamento se, em vez de preparar um grau maior de esforço, se dirige para outra origem. Então, o pensamento suscitado pelo ente enquanto tal que por isso representa e esclarece o ente, será substituído por um pensamento instaurado pelo próprio ser e por isso dócil à voz do ser." (HEIDEGGER, 1996, QM, p. 81)

⁵³ Arendt revela que "Heidegger fala uma vez, na total acepção de Platão, do "poder de se espantar diante do simples", mas à diferença de Platão acrescenta: "e aceitar esse espanto como morada".* Esse acréscimo me parece decisivo para uma reflexão sobre quem é Martin Heidegger. (**Alèthéia*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen. 1954, p. 55.)" (ARENDDT, 1999, p. 227)

⁵⁴ Heidegger elucida tal entendimento, ao ressaltar que "... o ser não é produto do pensamento. Pelo contrário, o pensamento essencial é um acontecimento provocado pelo ser." (HEIDEGGER, 1996, QM, p. 70) Por isso, "... não significa absolutamente que o ser é primeiro e unicamente posto pelo homem. Pelo contrário, torna-se claro." (HEIDEGGER, 1996, PI, p. 177) E o Ser somente pode torna-se claro, através do pensamento, porque "... ser com o pensar faz parte de uma identidade, cuja essência brota daquele comum-pertencer que

quer dizer, ao afirmar, já em *Ser e tempo*, que “‘fenômeno’, no sentido fenomenológico, é definido formalmente como o que se mostra como ser e estrutura do ser.” (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 63) Estrutura do Ser é a juntura na qual se reúne o acontecimento-apropriação de Ser e homem. Por isso, o pensamento capaz de dar conta de pensar a estrutura do Ser, não poderá configurar-se sob a égide da lógica tradicional, fundada na metafísica dos entes.⁵⁵ Há de erigir-se sobre uma outra lógica, à qual “... cabe uma “ação” que é, ao mesmo tempo, um “deixar”, ou seja, cabe deixar vigorar o ser a partir de sua própria verdade.” (HEIDEGGER, 1998, HE, p. 289)

Esse pensamento que corresponde à verdade do Ser, ou seja, que busca desvelar o que se faz presente, num dado contexto da manifestação de tais entes a tais homens, não confundindo presença do Ser com identidade do ente,⁵⁶ é aquele que “... distanciando-se do ser como fundamento do ente, salta no abismo (sem-fundamento [Ab-grund]). Mas este abismo não é nem o nada vazio nem o negro caos, mas o acontecimento-apropriação.” (HEIDEGGER, 1996, PI, p. 182) A compreensão erigida a partir do acontecimento-apropriação de Ser e homem, é designada, por Heidegger, por “... pré-ontológica ou também ontológica, em sentido mais amplo.” (HEIDEGGER, 1988, EF, p. 118). É destas aludidas compreensões ontológica e epistemológica, que Heidegger se aproximará no exercício da preparação do seu *logos meditativo* – aquele que se debruça a pensar sobre o sentido do Ser –, o qual intenta fazer vigorar ao fim da filosofia enquanto pensamento metafísico, enquanto *logos representativo*.

Esse pensamento que é um caminho de correspondência ao sentido do Ser, que escuta e questiona, mas não determina nem define, que se inaugura

designamos acontecimento-apropriação.” (HEIDEGGER, 1996, PI, p. 181, 182) Sendo assim, “... todo pensamento só pode ser pensamento quando antes tocado pelo ser.” (HEIDEGGER, 1998, HE, p. 167) É nesse sentido, que o filósofo considera que “toda coragem do coração é a ressonância ao apelo do Ser, que reúne o nosso pensar no jogo do mundo.” (HEIDEGGER, 1969, EP, p. 41)

⁵⁵ As palavras de Heidegger esclarecem que “... a forma de determinar os entes justificada dentro de certos limites – a “definição” da lógica tradicional, que tem ela mesma seus fundamentos na ontologia antiga, não é aplicável ao ser.” (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 4) Isto porque “a “lógica” entende o pensamento como a representação do ente em seu ser, enquanto a representação se apresenta (*sich zustellt*) o ser do ente na “universalidade” do conceito.” (HEIDEGGER, 1995, SH, p. 77)

⁵⁶ Heidegger ressalta: “a medida que percebemos o que é o real em seu ser, à medida que, dito à maneira moderna, re-presentamos o objeto em sua objetividade, nós já pensamos. Deste modo, de há muito, já pensamos. Não obstante, ainda não pensamos realmente enquanto permanecer desconsiderado em que se funda o ser do real quando ele aparece como vigência, como presença.” (HEIDEGGER, QDP, p. 123, 124)

aceitando habitar o estranho, obscuro e incerto de todo novo princípio⁵⁷ e que tem na espera, longamente preparada, a via de encaminhamento para o cabe pensar,⁵⁸ a partir do já pensado⁵⁹ no envio histórico do Ser; este pensamento é entendido por Heidegger como aquele que prepara, já realizando, porém, a experiência do avanço do olhar até o *Ereignis*, ao acontecimento-apropriação de Ser e homem. Mas, que ainda não tem aí morada, posto que há de esperar até que a correspondência do homem ao Ser, torne-se efetiva escuta e questionamento, e desde a destinação histórica da mútua pertença de homem e Ser.

Tal pensamento que aceita a espera e se prepara para o enfrentamento da questão que ficou impensada na história do pensamento filosófico ocidental, da Antigüidade grega até os dias atuais, há de ser, também, um pensamento que saiba desistir das exigências que lhe são alheias e mesmo nocivas. Estas exigências dizem respeito ao poder resolutivo e esgotador das próprias questões, que o pensamento calculador (*rechnendes Denken*) da ciência disponibiliza.⁶⁰ A tarefa do pensamento que surge ao fim da filosofia como metafísica, é aprender o profícuo desta referida desistência, aliada à construção da morada do pensar como o lugar da calma,⁶¹ do pensamento que

⁵⁷ O filósofo entende que "um princípio se re-pete, deixando-se, que ele principie de novo, *de modo originário*, com tudo o que um verdadeiro princípio traz consigo de estranho, obscuro e incerto." (HEIDEGGER, 1987, IM, p. 65)

⁵⁸ Disto nos fala Heidegger: "através de uma tal espera, justamente já pensando, estamos em via de nos encaminharmos para o que cabe pensar. Esta via pode ser um extravio. Ela permaneceria, porém, marcada pela disposição de corresponder àquilo que cabe pensar mais cuidadosamente." (HEIDEGGER, 2001, QDP, p. 120)

⁵⁹ Posto que, no entendimento heideggeriano: "... somente se nos voltarmos pensando para o já pensado, seremos convocados para o que está para ser pensado." (HEIDEGGER, 1996, PI, p. 183)

⁶⁰ Sobre a diferença entre o pensamento calculador e pensamento que medita, esclarece Heidegger: "o pensamento que calcula (*das rechnende Denken*) faz cálculos. Faz cálculos com possibilidades continuamente novas, sempre com maiores perspectivas e simultaneamente mais econômicas. O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. O pensamento que calcula nunca pára, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita (*ein besinnliches Denken*), não é um pensamento que reflète (*nachdenkt*) sobre o sentido que reina em tudo o que existe. Existem, portanto, dois tipos de pensamento, sendo ambos à sua maneira, respectivamente, legítimos e necessários: o pensamento que calcula e a reflexão (*Nachdenken*) que medita." (HEIDEGGER, s/d, SE, p. 13) Sendo que o pensamento que medita, "em vez de calcular com o ente sobre o ente, este pensamento se dissipa no ser pela verdade do ser." (HEIDEGGER, 1996, QM, p. 71)

⁶¹ Arendt, comentando a postura pensante de Heidegger, considera que "comparada aos outros lugares do mundo, aos lugares dos assuntos humanos, a morada do pensador é um "lugar de calma". (*Zur Sache des Denkens*, p. 7) Originalmente é o próprio espanto que engendra e difunde a calma, e é devido a essa calma que o abrigo contra todos os ruídos, inclusive o da própria voz, se torna a condição indispensável para que, a partir do espanto, um pensar possa se desenvolver." (ARENDDT, 1999, p. 227)

medita (*besinnliches Denken*),⁶² da *serenidade* (*Gelassenheit*) que renuncia ao ávido e utilitário querer saber técnico-calculador, e dispõe-se, aquiescente, ao apelo do que é digno de ser pensado.⁶³

Dispormo-nos, pois, ao pensamento que medita, é exercitarmos a serenidade que, ao renunciar ao querer definir e controlar os entes, abre-se à verdade do Ser. Tal pensamento, no entanto, tal serenidade em relação ao sentido do acontecimento do Ser, e que Heidegger nomeará como serenidade em relação às coisas (*Gelassenheit zu den Dingen*), é inseparável da abertura ao mistério (*Offenheit für das Geheimnis*),⁶⁴ que reside na verdade do Ser. Uma vez que, na acepção heideggeriana, o Ser não é esgotável em definições identitárias dos entes, como quisera a filosofia metafísica e como quer a ciência, mas sem fundo (*Ab-grund*). Por isso, a verdade que Ihe pode compreender é aquela concebida como *alétheia*, como inesgotável desvelamento e velamento do Ser pelo homem.⁶⁵ Assim, dirá Heidegger: "quando a serenidade para com as coisas e a abertura ao mistério despertarem em nós, deveríamos alcançar um caminho que conduza a um novo solo. Neste solo a criação de obras imortais poderia lançar novas raízes." (HEIDEGGER, s/d, SE, p. 27)

E o homem poderá encontrar, em cada passo deste pensamento que medita sobre o acontecimento-apropriação de Ser e homem, a vereda para a apropriação de seu próprio modo de ser humano, isto é, ser em abertura ao Ser. Este pensamento que restitui como questão para o pensar o que resta impensado na história da filosofia – o Ser –, e que ilumina ao homem o modo de ser que Ihe é próprio – ser em abertura ao Ser –, é o *logos* meditativo, o

⁶² Deste pensamento que medita, escutamos em Heidegger: "...meditar significa despertar o sentido para o inútil." (HEIDEGGER, 1995, LTLT, p. 9) "Inútil, de maneira que nada de imediatamente prático pode ser feito, tal é o sentido das coisas. É por isso que a meditação que se aproxima do inútil não projecta qualquer utilização prática, e portanto o sentido das coisas é que se afigura como mais necessário. Porque se o sentido faltasse, o próprio útil ficaria desprovido de significação e por conseguinte não seria útil." (HEIDEGGER, 1995, LTLT, p. 9, 10)

⁶³ Heidegger ressalta que "a vontade de saber e a curiosidade de explicações jamais nos conduzem a uma questão de pensamento. A vontade de saber já é sempre a pretensão disfarçada de uma autoconsciência que remete para uma razão confiante em si mesma e à sua racionalidade. O *querer* saber não *quer* esperar pelo que é digno de se pensar." (HEIDEGGER, 2003, CSL, p. 82)

⁶⁴ Cf. HEIDEGGER, s/d, SE, p. 25.

⁶⁵ Lembremos que a essência da verdade, para Heidegger, é a liberdade. Sendo que, como considera o filósofo: "a liberdade rege o aberto, no sentido do aclarado, isto é, do descoberto. A liberdade tem seu parentesco mais próximo e mais íntimo com o dar-se do descobrimento, ou seja, da verdade. Todo descobrimento pertence a um abrigar e esconder. Ora, o que liberta é o mistério, um encoberto que sempre se encobre, mesmo quando se desencobre." (HEIDEGGER, 2001, QT, p. 28)

pensamento do sentido (Besinnung Denken), ao qual convida-nos Martin Heidegger. Deste pensamento, o escutam os falar:

[...] pensar o sentido, diz encaminhar na direção que uma causa já tomou por si mesma. [...] É a serenidade em face do que é digno de ser questionado. No pensamento do sentido, chegamos propriamente onde, de há muito, já nos encontramos, embora sem tê-lo experienciado e percebido. [...] Pensar o sentido tem outra essência do que a consciência e o conhecimento da ciência. [...] O pensamento do sentido, ao invés, nos põe a caminho do lugar de nossa morada. [...] O pensamento do sentido permanece, no entanto, provisório, paciente e mais indigente ainda do que a formação de outrora, em sua época. A pobreza do sentido promete, no entanto, uma outra riqueza, cujos tesouros resplandecem no brilho de uma inutilidade, daquela inutilidade que nunca se deixa contabilizar. Os caminhos do pensamento do sentido sempre se transformam, ora de acordo com o lugar, onde começa a caminhada, ora consoante o trecho percorrido pela caminhada, ora conforme o horizonte que, no caminhar, vai se abrindo no que é digno de ser questionado. [...] Urge o pensamento do sentido mas não para superar um impasse eventual ou para quebrar a repugnância contra o pensamento. Urge o pensamento do sentido, como a resposta, que, na clareza de um ininterrupto questionamento, se entrega ao inesgotável do que é digno de ser questionado. Até que, no instante apropriado, ele perca o caráter de questão e se torne o simples dizer de uma palavra. (HEIDEGGER, 2001, CPS, p. 58 – 60)

Tal pensamento do sentido, que se entrega ao inesgotável do que é digno de ser pensado, tornando-se simples dizer de uma palavra é, no entanto, o mais difícil. Mas, difícil não quer dizer, porém, o que está mais distante e precisa, então, ser alcançado. O mais difícil é reconhecer que o simples dizer de uma palavra é a habitação em que sempre nos encontramos, ainda que acabemos por deixar de escutá-lo e pronunciá-lo, em função do alarido e do palavrório que, habitualmente, delineiam nossas palavras. Tanto as do senso comum, da cotidiana medianidade apressada e ávida por novidades,⁶⁶ quanto àquelas da própria ciência que, sob a égide do cálculo e do controle, a tudo visa exaurir e dominar, e de tudo se põe a dar explicações e a definir, sem se deter na reflexão que medita sobre o sentido de seu próprio modo de pensar e proceder.⁶⁷ O simples dizer de uma palavra é a descoberta da linguagem como o *topos* de nossa habitação. Isto porque, na acepção heideggeriana, "somos, antes de tudo, na linguagem e pela linguagem. Não é necessário um caminho para a

⁶⁶ Sobre este modo humano de cuidar de ser e do Ser na cotidianidade, trataremos no capítulo 1, da parte II deste estudo.

⁶⁷ Lembremos as recomendações de Heidegger, ao nos dispormos ao exercício do pensamento: "aquelas três coisas, que [...] se determinam em sua mútua conexão a partir da lei da destinação (*Schicklichkeit*) do pensamento, inscrito na História do Ser: o rigor da reflexão, o cuidado (*Sorgfalt*) do dizer, a poupança da palavra." (HEIDEGGER, 1995, SH, p. 99)

linguagem. Um caminho para a linguagem é até mesmo impossível, uma vez que já estamos no lugar para o qual o caminho deveria nos conduzir." (HEIDEGGER, 2003, CL, p. 191, 192)

Habitar na linguagem é ter a palavra como dom, mas como todo dom, embora sempre aí esteja, precise ser empunhado, para que venha a ser conquistado como tal, é impreterível que exercitemos habitar na linguagem de modo a não banalizá-la, como o faz o senso-comum, nem tecnicizá-la, como o faz a ciência. Assim dispendo-nos a demorarmos-nos na confecção dos discursos que nos possam fazer desvelar o sentido do Ser, ao invés de apenas emprestar termos e definições aos entes.⁶⁸ No entendimento heideggeriano "a fala não é um instrumento disponível, mas aquele acontecimento que dispõe a mais alta possibilidade de ser homem." (HEIDEGGER, 1997, HEP, p. 133) Isto porque o falar não é instrumental, ao menos não deveria ser. O falar é a atividade que nos oferta a possibilidade de estar em meio aos homens, revelando-nos, ao conversar com eles. Conversar é um recíproco dar e receber uns dos outros.

Conversando uns com os outros, os homens não apenas revelam-se e compreendem-se mutuamente, como também àquilo que a eles se faz presente dos demais entes, isto é, o Ser. De tal sorte que pelo falar, pelo nomear compreensor da presença dos entes, é possível convocar à proximidade aquilo sobre o que se fala⁶⁹ e, inclusive, aquilo que não se oferta a ser dito. Assim, ao ser nomeado ou silenciado pelas palavras, aquilo que se manifesta dos entes aos homens, ganha um modo de vigência que somente estes lhes podem dar, posto que ganham Ser: são enquanto tais. Não se esgotando num sem fim de insignificativos entes, mas erigindo-se em uma trama de relações significativas que pode, agora, ser experimentada e compreendida em seus possíveis sentidos. Heidegger afirma:

⁶⁸ É nesse sentido, que Heidegger dissera: "no acontecimento-apropriação vibra a essência daquilo que a linguagem fala, a linguagem que certa vez designamos como a casa do ser." (HEIDEGGER, 1996, PI, p. 182)

⁶⁹ Dizer, para Heidegger, é "mostrar e fazer aparecer o presente e o ausente, a realidade no sentido mais lato." (HEIDEGGER, 1995, LTLT, p. 37) Por isso, entende que "nomear não é distribuir títulos, não é atribuir palavras. Nomear é evocar para a palavra. Nomear evoca. Nomear aproxima o que se evoca. Mas essa aproximação não cria o que se evoca no intuito de firmá-lo e submetê-lo ao âmbito imediato das coisas vigentes. A evocação convoca. Desse modo, traz para uma proximidade a vigência do que antes não havia sido convocado. Convocando, a evocação já provocou o que se evoca. Provocou em que sentido? No sentido da distância onde o evocado se recolhe como ausência. Provocar é evocar uma proximidade. Mas evocar é retirar o que se evoca da distância que o resguarda quando é evocado. Evocar é sempre provocar e invocar, provocar a vigência e invocar a ausência." (HEIDEGGER, 2003, LI,

o homem tem a palavra no sentido de que a palavra está no meio dos homens e, tanto quanto sabemos, somente no meio dos homens é que ela os interpela em todas as suas relações, para corresponder a esse apelo num dizer. E isso de tal maneira que tudo o que se manifesta já aparece, simultaneamente, como palavra - mesmo quando não pronunciada. Esse acontecimento em que tudo o que se manifesta já provém da palavra é, por si mesmo, o fundamento para que o homem também se depare com o in-dizível. (HEIDEGGER, 1998, HE, p. 96)

Dizer, na acepção heideggeriana, é deixar aparecer os entes à luz de seu mostrar-se, de forma que seja possível ouvir, auscultando com vagar, o Ser que se mostra.⁷⁰ Mas escutar, assim como dizer, requer cuidado, posto que "ouvir é propriamente este recolher-se, que se concentra num apelo e numa provocação. Ouvir é primordialmente auscultar, uma escuta concentrada. Na ausculta, vige e vigora um conjunto de escutas. Ouvimos quando somos todo ouvidos." (HEIDEGGER, 2002, LO, p. 189) Ser todo ouvidos é respeitar o que se mostra em sua mostração, é cuidar para que as palavras sejam reveladoras, é, inclusive, zelar para que elas não sejam diante daquilo que não se oferta a ser palavreado. Por isso, Heidegger entende que nem todo dizer é o simples dizer de uma palavra que mostra. O dizer do dia-a-dia, ávido por tudo fofocar, em muito afasta os homens de sua habitação no dizer que mostra, deixando-os errar por uma linguagem que nada revela do sentido do Ser, apenas sinaliza e informa, apressadamente, acerca das presumidas identidades dos entes, perdendo aquilo mesmo que se mostra no encontro entre os homens e os demais entes.⁷¹ Por isso, Heidegger entenderá que, no exercício do pensamento e da palavra, é preciso decidir que:

saltaremos por cima de todo êsse processo de desfiguração e decadência, para tratar de reconquistar a fôrça evocativa indestrutível da linguagem e das palavras. Pois as palavras e a linguagem não constituem cápsulas, em que as coisas se empacotam para o comércio de quem fala e escreve. É na palavra, é na linguagem, que as coisas chegam a ser e são. Por isso o abuso da linguagem no simples "bate-papo", nos jargões e frases feitas nos faz perder a referência autêntica com as coisas. (HEIDEGGER, 1987, IM, p. 44)

Esta cotidiana perda da autêntica referência das palavras em relação ao que se faz presente dos entes aos homens, numa dinâmica trama de relações significativas, na qual encontram-se reunidos tais homens e entes – referência esta que apenas o dizer como mostrar obtém, permitindo-nos uma efetiva

p. 15, 16)

⁷⁰ Escutamos em Heidegger: "a palavra é o que confere vigência, ou seja, ser, em que algo como ente aparece." (HEIDEGGER, 2003, PA, p. 180)

experiência da linguagem⁷² –, acontece, também, como o dizer técnico-calculador da ciência, até mesmo com aquelas ciências que mais particularmente tratam da linguagem.⁷³ Isto se dá porque "... a essência da linguagem não pode ser nada lingüístico." (HEIDEGGER, 2003, CSL, p. 91) Na acepção heideggeriana "o decisivo da *linguagem* é o significado." (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 202) Sendo tal significado obtido apenas, e tão somente, em uma dada conversa, de forma que este significado não seja convertido em definições alheadas da conversa em que tal significado ganha sentido. Para exprimir a sua compreensão acerca da essência da linguagem, em distinção àquela de orientação lingüística, que a converte em objeto de estudo,⁷⁴ Heidegger recorrerá à palavra alemã *Sagan*. Dirá: "*Sagan*, a saga do dizer significa: mostrar, deixar aparecer, deixar ver e ouvir." (HEIDEGGER, 2003, CP, p. 201, 202)

Mas o que é deixado aparecer, ver e ouvir pela palavra que mostra numa conversa? Certamente, esta palavra não serve ao empacotamento dos entes em uma suposta identidade inequívoca e invariável. A palavra que mostra, deixa aparecer, ver e ouvir o sentido do Ser de um dado ente ou

⁷¹ Cf. HEIDEGGER, 1995, LTLT, p. 35 - 37.

⁷² Sobre esta experiência, esclarece Heidegger: "fazer uma experiência com a linguagem significa portanto: deixarmos-nos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem, a ela nos entregando e com ela nos harmonizando. Se é verdade que o homem, quer o saiba ou não, encontra na linguagem a morada própria de sua presença, então uma experiência que façamos com a linguagem haverá de nos tocar na articulação mais íntima de nossa presença. Nós, nós que falamos a linguagem, podemos nos transformar com essas experiências, da noite para o dia ou com o tempo." (HEIDEGGER, 2003, EL, p.121)

⁷³ Heidegger salienta: "... fazer uma experiência com a linguagem é algo bem distinto de se adquirir conhecimentos sobre a linguagem. [...] uma coisa são os conhecimentos científicos e filosóficos sobre a linguagem e outra é a experiência que fazemos com a linguagem. [...] Nas experiências que fazemos *com* a linguagem, é a própria linguagem que vem à linguagem. Poder-se-ia acreditar que isso acontece toda vez que se fala. Todavia, por mais que falemos uma língua, a linguagem propriamente nunca vem à palavra. [...] Mas onde a linguagem como linguagem vem à palavra? Raramente, lá onde não encontramos a palavra certa para dizer o que nos concerne, o que nos provoca, oprime ou entusiasma. Nesse momento, ficamos sem dizer o que queríamos dizer e assim, sem nos darmos bem conta, a própria linguagem nos toca, muito de longe, por instantes e fugidamente, com o seu vigor. Quando se trata de trazer à linguagem algo que nunca foi dito, tudo fica na dependência de a linguagem conceder ou recusar a palavra apropriada. Um desses casos é o do poeta. Um poeta pode até mesmo chegar ao ponto de a seu modo, isto é, poeticamente, trazer à linguagem a experiência que ele faz com a linguagem." (HEIDEGGER, EL, p. 122, 123)

⁷⁴ Na recriação de um diálogo estabelecido entre ele próprio, Heidegger, aqui indicado como professor, e um pensador japonês, que de seu pensamento aproximara-se, escutamos: "P - Falar *sobre* a linguagem quase que inevitavelmente a transforma num objeto. J - Neste caso, sua essência, seu vigor desaparece. P - Nós nos pomos acima da linguagem ao invés de escutar *a partir* da linguagem. J - Só então poderia haver uma fala *a partir da* linguagem... P - a modo de um apelo que, *partindo* de sua essência, caminhasse em sua direção. J - Como conseguir isso? P - Falar a partir da linguagem só pode ser uma conversa." (HEIDEGGER, 2003, CSL, p. 116)

acontecimento, que se presentifica para um certo homem num dado dinâmico contexto de relações, no qual estes se encontram reunidos e desde o qual o sentido do Ser é desvelado e erigido em palavras pelos homens. O vigor da linguagem, como saga mostrante do dizer, repousa, pois, no acontecimento-apropriação,⁷⁵ o qual, dirá Heidegger, "concede com propriedade, para nós humanos, a serenidade para uma escuta livre." (HEIDEGGER, 2003, CL, p. 210)

Escuta livre e dizer mostrante do sentido do Ser são o exercício mesmo do pensamento meditativo, que Heidegger se incumba de exercitar. E pelo fato de tratar-se de escuta livre e dizer mostrante do que se faz presente dos entes aos homens, é que tal pensamento e a palavra que o erige e dá a ver devem ser compreensores do silêncio. Disto nos fala Heidegger: "também o silêncio, que se costuma considerar como origem da fala, é prontamente um corresponder. O silêncio corresponde à consonância do quieto, ela mesma sem som, inerente à saga do dizer, essa que mostra e apropria." (HEIDEGGER, 2003, CL, p. 211)⁷⁶ Escutar, dizer e silenciar, tal qual compreendidos, não são, pois, decisões arbitrárias do homem em relação ao Ser, mas, sim, correspondências apropriativas do homem ao Ser. Lemos nas palavras de Heidegger:

de vez que a Essencialização da linguagem se acha no recolhimento da unidade de reunião do Ser, só chegará à verdade na sua forma de discurso (Rede) cotidiano, se o dizer e ouvir se relacionarem e dependerem do *lógos* como a unidade de reunião dentro do Sentido do Ser. Pois é no Ser e em sua articulação que o ente é de modo originário e decisivo já de antemão um *legomenon*, i.é recolhido, dito e pronunciado. (HEIDEGGER, 1987, IM, p. 194)

É diante deste contexto de compreensão, que podemos dizer, com Heidegger, que ao pensamento como auscultação do sentido do Ser corresponde a linguagem como saga do dizer,⁷⁷ como "... casa do Ser, edificada em

⁷⁵ Heidegger ressalta: "aos mortais o acontecimento apropriador confere uma morada em sua essência, para que eles possam ser os que falam." (HEIDEGGER, 2003, CL, p. 208) "O acontecimento apropriador é a lei porque reúne e mantém os mortais no apropriar de sua essência. Porque o mostrar da saga do dizer é um tornar próprio, também o poder escutar, a saga do dizer, o pertencer à saga, depende do acontecimento apropriador." (HEIDEGGER, 2003, CL, p. 208)

⁷⁶ Sobre o silêncio, como um dos modos de correspondência do homem ao Ser, esclarece: "toda escuta autêntica sustenta-se na saga de um dizer próprio. Pois escutar é reservar-se num pertencimento pelo qual a escuta se apropria pela consonância do quieto." (HEIDEGGER, 2003, LI, p. 25) E também: "o dizer do pensar somente se acalmaria em sua essência, quando êle se tornasse impotente de dizer, o que deve ficar inexprimido." (HEIDEGGER, 1969, EP, p. 45)

⁷⁷ Desta correspondência, escutamos Heidegger proferir: "o dizer e ouvir só são justos, quando

sua propriedade pelo Ser e disposta a partir do Ser." (HEIDEGGER, 19995, SH, p. 54, 55)⁷⁸ Neste pensar e nesta linguagem, o homem encontra a morada de seu modo de ser. De modo tal, que "é pensando, que a ec-sistência habita a casa do Ser." (HEIDEGGER, 1995, SH, p. 96) Esta junta articuladora entre o Ser e o pensar-dizer humanos, esse comum-pertencer (*Zusammengehörigkeit*),⁷⁹ nos faz lembrar aquele sentido primeiro de *logos* como recolhimento compreensivo e estendimento desvelador do Ser pelo homem; mas, desde que este seja apelado e corresponda ao Ser, mostrando-o no dizer, que deixa aparecer aquilo que se lhe faz presente dos entes.⁸⁰ Heidegger reconhece, e ressalta, que "a palavra em que a essência do homem histórico se apreende com propriedade é a palavra do ser. Essa palavra originária se preserva na poesia e no pensamento." (HEIDEGGER, 1998, HE, p. 190) Mas, para que essa palavra seja erigida e, então, preservada em poesia e pensamento, em *mythos* e *logos*, é preciso uma transformação de nossa relação com a linguagem. Heidegger, assim salienta:

nossa relação com a linguagem determina-se pelo modo em que nós, enquanto os que são recomendados, pertencemos ao acontecimento apropriador. Talvez possamos nos preparar um pouco para a transformação de nossa referência à linguagem. Talvez possa despertar a experiência de que: todo pensamento do sentido é poesia e toda poesia é, porém, pensamento. Ambos se pertencem mutuamente, a partir da saga do dizer que já consente o não dito quando pensar é agradecer. (HEIDEGGER, 2003, CL, p. 215, 216)

Prepararmo-nos um pouco para tal transformação de nossa referência à linguagem passa, pois, por reconduzirmos o pensamento, o *logos*, para a proximidade daquele modo de escutar e dizer o Ser que reside em sua vizinhança: a poesia, o *mythos*. Isto porque tanto o pensamento filosófico, aquele que renunciou às exigências e pretensões da metafísica, quanto a

se orientam, previamente, e em si mesmos, pelo Ser, o *Logos*. Somente onde êsse se manifesta, a voz chega a ser palavra. Somente, quando se percebe o Ser do ente, que se revela, o simples ouvir por aí (*hermhoeren*) se converte em auscultar. Enquanto aqueles que não apreendem *logos*, *akousai ouk epistamenon oudeipein*: "não são capazes de ouvir nem também de dizer" (frag. 19). Não conseguem dar à existência solidez dentro do Ser do ente. Só aqueles, que podem fazê-lo, dominam a palavra, os poetas e os pensadores." (HEIDEGGER, 1987, IM, p. 157)

⁷⁸ Em texto posterior a *Sobre o humanismo*, Heidegger esclarece: "a linguagem foi chamada de a "casa do ser". Ela abriga o que é vigente à medida que o brilho do seu aparecer se mantém confiado ao mostrar apropriante do dizer. Casa do ser é a linguagem porque, como saga do dizer, ela é o modo do acontecimento apropriador." (HEIDEGGER, 2003, CL, p. 215)

⁷⁹ Cf. HEIDEGGER, 1996, PI, p. 176.

poesia, que jamais chegou a tê-las, podem ser dóceis à voz do Ser.⁸¹ De tal sorte a poderem encontrar a simples palavra, através da qual a verdade do Ser – o seu sentido – chegue à linguagem que mostra. Afinal, a poesia e tal pensamento entregam-se à saga do dizer que ausculta, renunciando ao querer determinar a identidade dos entes em precisas ou apressadas definições – como o fazem, ainda hoje, a ciência e o senso-comum, respectivamente –, fazendo-se capazes de mostrar equivocadamente o que assim aparece⁸² e silenciosamente o que resiste às palavras.⁸³ Quando os homens acercam-se deste pensar e poetar dóceis a voz do Ser, tanto mais ganham ocasião de suspeitarem das verdades pretensamente especulares e definidoras dos entes, e, por isso mesmo, oportunizam-se a se apropriarem de si como aqueles entes aos quais é dado ser em abertura à presentificação dos entes, ao acontecimento Ser. Escutamos ressoar nas palavras de Heidegger:

O pensamento, dócil à voz do ser, procura encontrar-lhe a palavra através da qual a verdade do ser chegue à linguagem. Apenas quando a linguagem do homem historial emana da palavra, está ela inserida no destino que lhe foi traçado. Atingido, porém, este equilíbrio em seu destino, e então lhe acena a garantia da voz silenciosa de ocultas fontes. O pensamento do ser protege a palavra e cumpre nesta solicitude seu destino. Este é o cuidado pelo uso da linguagem. O dizer do pensamento

⁸⁰ Aproximando os significados de *logos* e *saga*, Heidegger pondera que "a palavra mais antiga para o poder da palavra, entendido como dizer, é *λογος*: a saga do dizer, que num mostrar deixa o ente aparecer em seu "é": "há": "dá-se". (HEIDEGGER, 2003, PA, p. 188)

⁸¹ Heidegger enuncia: "... o poetar pensante é na verdade a topologia do Ser." (HEIDEGGER, 1996, EP, p. 47)

⁸² Quanto ao pensamento, escutamos: "... não se trata, em primeiro lugar, de ganhar apressadamente um conceito, mas antes focalizar o assunto do qual posteriormente talvez se chegue a estabelecer um conceito. O que se procura é um "entendimento inequívoco". Mas isto não significa que a coisa sobre a qual se deseja alcançar um entendimento deva ser, ela própria, inequivocamente definível. Ela pode ser ambígua em si. Conseqüentemente também a ambigüidade do conceito alcançado não é uma falha." (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 163) "No âmbito a ser estudado agora as palavras e os conceitos têm um caráter diferente do que aqueles que são utilizados nas ciências exatas." (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 166) E quanto à poesia: "a linguagem da poesia é essencialmente polissêmica e isso de um jeito muito próprio. Não conseguiremos escutar nada sobre a saga do dizer poético enquanto *formos* ao seu encontro guiados pela busca surda de um sentido unívoco." (HEIDEGGER, 2003, LP, p. 62, 63) "Essa polissemia da saga do dizer poético não se dispersa todavia numa confusão indeterminada de sentidos. [...]. A polissemia da saga desse dizer poético não é imprecisão negligente, mas o rigor do abandono, que se entrega e conjuga com o cuidado "da visão que está no seu direito". (HEIDEGGER, 2003, LP, p. 63) Nesse sentido, é que entende que, assim como o pensamento, "a arte é, pois, um *devir* e um *acontecer da verdade*. [...] A verdade, como a clareira e ocultação do ente, acontece na medida em que se poetiza. *Toda a arte*, enquanto deixar-acontecer da adveniência da verdade do ente como tal, é *na sua essência Poesia*." (HEIDEGGER, 1992, OOA, p. 61)

⁸³ Tal qual dito ao início, na epígrafe deste capítulo: "caso o homem ainda deva encontrar o caminho da proximidade do Ser, terá de aprender primeiro a existir no inefável." (HEIDEGGER, 1995, SH, p. 33)

vem do silêncio longamente guardado e da cuidadosa clarificação do âmbito nele aberto. De igual origem é o nomear do poeta. Mas, pelo fato de o igual somente ser igual enquanto é distinto, e o poetar e o pensar terem a mais pura igualdade no cuidado da palavra, estão ambos, ao mesmo tempo, maximamente separados em sua essência. O pensador diz o ser. O poeta nomeia o sagrado. (HEIDEGGER, 1996, QM, p. 72)

O poeta nomeia o sagrado pelo cuidado com a palavra.⁸⁴ A palavra, poeticamente erigida, é a concentração do pensar da lembrança,⁸⁵ uma vez que seu poder reside em retirar do esquecimento, trazendo à memória o que é iluminado pela fala que mostra, seja ao dar a escutar ambigualmente o que assim aparece, seja ao silenciar diante do que se insiste inominado. Lembremos que o *mythos*, a palavra, por excelência, nas origens do pensamento ocidental, é a manifestação das deusas Musas, filhas de Zeus e Mnemosyne. Aquelas que reúnem, em sua presentificação, em seu Ser, o poder da lembrança, o qual cria a proximidade com a totalidade dos entes, ao chamá-los à presença através da palavra, permitindo-nos experimentar o cuidadoso exercício de desvelamento do que, pela palavra, a nós se mostra. A palavra, proferida pelo poeta, distingue-se por reunir em si tal poder de lembrar-nos do que, no cotidiano de nosso existir, fica-nos por tanto esquecido ou desgastado, de tal modo a quase não mais ressoar, deixando-nos errar por uma fala que nada revela do que há de ofertado-nos no acontecimento dos entes.

É, justamente, por meio do zeloso exercício deste falar, resistente à cotidiana linguagem e mesmo à técnica lingüística, que são erigidas as prosas poéticas de Clarice Lispector, os seus *mythoi*. E para aproximarmo-nos da expressão da *poeticidade* do seu pensamento e de sua palavra, cederemos à escuta do que ela própria destes nos diz, seja através de sua voz, seja através

⁸⁴ Heidegger salienta que "... o poeta utiliza a palavra, não, porém, como aqueles que habitualmente falam e escrevem têm de gastar as palavras, mas de forma tal que a palavra se torna e permanece verdadeiramente uma palavra." (HEIDEGGER, 1992, OOA, p. 37)

⁸⁵ Nas palavras de Heidegger: "memória é a concentração do pensar da lembrança daquilo que, antes de tudo e antes de mais nada, cabe pensar. [...] Memória, o pensar concentrado da lembrança do que cabe pensar, é a fonte da poesia. Por isso, o modo próprio de ser da poesia se funda no pensar. Isto nos diz o mito, ou seja, a saga. Seu dizer evoca o mais antigo. O mais antigo não somente porque, segundo a ordem cronológica, é o mais anterior, mas porque, desde sempre e para sempre, e segundo seu modo próprio de ser, permanece o mais digno de se pensar. [...] Toda criação poética surge quando se cultiva o pensar da lembrança." (HEIDEGGER, QDP, p. 118)

de dois de seus personagens,⁸⁶ sobretudo, posto serem estas personas do poeta a ponderar sobre o seu pensar e exprimir poéticos.⁸⁷

Lembramos, mais uma vez, que *mythos* e *logos* são falas colhedoras e reveladoras do que faz se dá a ver e a saber aos homens, sobretudo àqueles que são vocacionados, e se fazem incumbidos da tarefa do pensamento: os poetas e os filósofos. Mas *mythos* e *logos* não são o mesmo, como já afirmado. O poeta,⁸⁸ tal qual o filósofo, exhibe, através da palavra, a sua leitura compreensiva do que a ele se dá a ver e saber. Mas, enquanto o filósofo o faz em termos de *criação conceitual*, o poeta o pratica sob a forma de uma *criação imagética*,⁸⁹ a qual, na expressão romanesca, manifesta-se por meio de uma *trama* narrativa constituída por personagens, os quais agem e, assim, engendram histórias⁹⁰ verossímeis ficcionalmente, ainda que não verdadeiras factualmente. No contato com essas histórias ficcionais, podemos ganhar proximidade com o que não nos é totalmente simétrico e o mesmo, mas em tanto diverso e até deveras estranho. Porém, é justamente nesse contato com a assimetria e a estranheza, que temos oportunidade de ganhar, pela experiência desta tensão, intimidade com aquilo que nos é próprio.⁹¹ É

⁸⁶ Recuperemos a importância dos personagens, das personas através das quais Lispector pensa e exprime-se poeticamente. Plural é a presença da máscara no seu imaginário poético, podemos vê-la aparecer por toda sua vida de criação. Afinal, como afirma: "escolher a própria máscara é o primeiro gesto voluntário humano. E solitário." (LISPECTOR, 1999, DM, p. 80) Nádya Gotlib considera que "a prática do inventar outras ou de dramatizar-se em inúmeras máscaras será a condição da própria produção ficcional de Clarice." (GOTLIB, 1995, p. 81)

⁸⁷ Os romances em que se encontram tais personagens são *A hora da estrela* e *Um sopro de vida*.

⁸⁸ Poeta, aqui e em todo este estudo, não é compreendido apenas como aquele que escreve poesia, estrito sensu, mas como todos aqueles que criam derivações do *mythos* originário. Lembremos as palavras de Massaud Moises, ao dizer: "todas as expressões literárias são, ao fim e ao cabo, expressões poéticas, como se todo o esforço criador dos escritores se dirigisse, inconscientemente, num único sentido: o de criar poesia. Como se, em resumo, Literatura e Poesia se confundissem numa só entidade, da qual o romance, o conto, a novela, o poema constituíssem tão-somente as manifestações formais." (MOISÉS, 1883, p. 194)

⁸⁹ Escutamos em Nietzsche: "a metáfora é para o autêntico poeta não uma figura de retórica, porém uma imagem substitutiva, que paira à sua frente em lugar realmente de um conceito. O caráter, para ele, não é uma reunião de traços individuais, que foram procurados para compor um todo, mas uma pessoa insistentemente viva." (NIETZSCHE, 1992, p. 59) E, também, em Heidegger: "... a poesia fala por "imagens". Assim e num sentido muito privilegiado, as imagens poéticas são imaginações. Imaginações e não meras fantasias ou ilusões. Imaginações entendidas não apenas como inclusões do estranho na fisionomia do que é familiar mas também como inclusões passíveis de serem visualizadas." (HEIDEGGER, 2002, PHH, p. 177)

⁹⁰ Antônio Cândido chama atenção para este inalienável vínculo entre personagens e enredo. Diz-nos: "o enredo existe através das personagens; as personagens vivem no enredo. Enredo e personagens exprimem, ligados, os intuitos do romance, a visão da vida que decorre dele, os significados e valores que o animam." (CÂNDIDO, 2002, p. 53)

⁹¹ Afrânio Coutinho sintetiza: "a ficção é, assim, uma forma artística pela qual o escritor engloba numa estória as suas idéias e sentimentos acerca da vida. Não podendo fazê-lo, por

Heidegger quem diz: “o dizer poético das imagens reúne integrando a claridade e a ressonância dos muitos aparecimentos celestes numa unidade com a obscuridade e a silenciosidade do estranho.” (HEIDEGGER, 2002, PHH, p. 177)

Em proximidade a essa fala heideggeriana, escutamos em Lispector: “escrever é procurar entender, é procurar reproduzir o irreproduzível, é sentir até o fim o sentimento que permaneceria apenas vago e sufocador.” (LISPECTOR, 1999, DM p. 134) Neste estado de atenta e radical dedicação à obscuridade e silenciosidade do estranho, ao seu vago e sufocador sentimento, que o palavrear lhe oferta, a poeta Clarice procura reunir-se à claridade e ressonância deste sentir, ao entendimento compreensor deste sentimento. Entendimento que, em sua escritura, é permeado de palavras e, também, de silêncios, posto que de conquistas e desistências ao tentar reproduzir o irreproduzível, de dizer o que, por incontáveis vezes, se mostra inexpressível. Mas, é tentando fazê-lo, e por tantas vezes não conseguindo, que se ganha o saber da desistência, a experiência de ter-se tentado e não conseguido, que em verdade é, tanto quanto, uma forma de conquista. Conquista do exercício humano de entendimento e expressão. Clarice Lispector compreende ser, justamente, na tentativa de exercitá-los, que conquista a si e doa-se a si mesma e aos outros.

Deste exercício da palavra e desta doação de si a si própria e aos outros, tão próprios àqueles que são poetas, que por auto-incumbência se dispõem a entender e exprimir, dirá Lispector: “lembrei-me de outra doação a si mesmo: o da criação artística. Pois em primeiro lugar por assim dizer tenta-se tirar a própria pele para enxertá-la onde é necessário. Só depois de pegado o enxerto é que vem a doação aos outros. Ou é tudo já misturado, não sei bem, a criação artística é um mistério que me escapa, felizmente.” (LISPECTOR, 1999, DM, p. 305) A criação poética é um mistério que lhe escapa, felizmente. Não será porque Clarice sabe, assim como aqueles homens da cultura mítica, que os deuses não devem, não podem ser encarados face a face, sob o risco de não lhes suportar a visão e sucumbir? Mas, embora o mistério da criação poética lhe escape, felizmente, a poeta

temperamento e constituição mental, através de um sistema filosófico, ele veicula a sua visão por meio de uma estória vivida por certas pessoas num determinado lugar. Ele dá a essa visão uma *forma*, a fim de comunicar-se com os seus semelhantes, enriquecendo-lhes a concepção da vida, alimentando-lhes o espírito com idéias, sentimentos, emoções, ideais, ou povoando-lhes a mente com imagens, símbolos, mitos. A experiência da vida, própria do artista, e que lhe veio tanto da própria existência vivida quanto da experiência intelectual, que é vivida, vista ou imaginada, adquirindo um significado especial, é recebida pelo leitor, que dela se enriquece.” (COUTINHO, 1976, p. 31, 32)

Lispector, por viver na cercania das Musas, insiste, em ato de loucura, a exercitar tal misteriosa poética criação. Disto nos diz:

a obra de arte é um ato de loucura do criador. Só que germina como não-loucura e abre caminho. É, no entanto, inútil planejar essa *loucura* pra chegar à visão do mundo. A pré-visão desperta do sono lento da maioria dos que dormem ou da confusão dos que adivinham que alguma coisa está acontecendo ou vai acontecer. A loucura dos criadores é diferente da loucura dos que estão mentalmente doentes. Estes, entre outros motivos que desconheço, erraram no caminho da busca. São casos para médicos, enquanto os criadores se realizam com o próprio ato de loucura. (LISPECTOR, 1999, DM, p. 305)

Loucura criadora que germina como não-loucura e abre caminho. Abre, porque dispõe-se à escuta e aquiescência ao que desperta do sono ou da confusão, deixando ver e compreender o que se faz presente ou vai acontecer. Lispector afirma realizar-se com este próprio ato de loucura. Supomos que seja porque, no ato de loucura dos criadores, é-se mais próximo dos deuses; neste ato, é-se criador das próprias palavras, ousando o arriscado heroísmo da autoria. Heroína trágica é Clarice, porém, porque ainda que na maior proximidade dos deuses, experimenta a ciência de que não é próprio aos homens ser divino.

Clarice Lispector mostra saber que nasceu vocacionada a este tênue equilíbrio de estar na máxima proximidade dos deuses e, ainda assim e por isso mesmo, não ceder à desmesura, à erronia enlouquecedora de querer ser um deles, apropriando-se do sentimento de desamparo em ser humana, sobretudo quando se é um poeta e se vive constantemente na vizinhança das Musas. É dela as palavras que revelam: “a hora de escrever [...]. É quando sinto o maior desamparo.” (LISPECTOR, 1999, DM, p. 157) Clarice é chamada a experimentar esta loucura poética, esta loucura criadora que germina com não loucura, tão própria aos que são convocados a ver e a tentar exprimir. Desta vocação, nos diz:

há três coisas para as quais eu nasci e para as quais eu dou minha vida. Nasci para amar os outros, nasci para escrever, e nasci para criar meus filhos. [...] A palavra é o meu domínio sobre o mundo. [...] Adestrei-me desde os sete anos de idade para que um dia eu tivesse a língua em meu poder. E no entanto cada vez que vou escrever, é como se fosse a primeira vez. Cada livro meu é uma estréia penosa e feliz. Essa capacidade de me renovar toda à medida que o tempo passa é o que eu chamo de viver e escrever. (LISPECTOR, 1999, DM p. 101, 102)

Clarice foi chamada a escrever e, por auto-risco, respondeu a este chamado, mediante a assunção do dom da criação poética que lhe habitava.⁹² Por tratar-se de vocação e de dom, escrever lhe era fundamental e, por ser fundamental, era tão arriscado; posto ser o encontro com aquele improdutivo momento único, silencioso e vazio de desamparo, do qual brotava por palavras, respeitadas do mistério e cientes do inexpressível. Em seu último romance, escutamos o personagem-poeta dizer: “tenho medo de escrever. É tão perigoso. Quem tentou, sabe. Perigo de mexer no que está oculto – e o mundo não está à tona, está oculto em suas raízes submersas em profundidades do mar. Para escrever tenho que me colocar no vazio. Neste vazio é que existo intuitivamente. Mas é um vazio terrivelmente perigoso: dele arranco sangue.” (LISPECTOR, 1999, SV, p. 15) Esse fecundo e temerário vazio, no qual existe inteiramente, é perigoso porque, como diz novamente o referido personagem: “... eu que escrevo, procuro para cada palavra o estalar inconsciente de um sentimento cruciante.” (LISPECTOR, 1999, SV, p. 96) Mas, é justamente ao experimentar tal sentir que aflige, atormenta e em tanto mortifica, que se conquista a liberdade íntima de cavalgar sem destino pelos campos afora, uma vez que não mais se é restrito e acossado pelos fatos, podendo, deste modo, ocupar-se somente das palavras propriamente ditas.⁹³ É assim que o

⁹² Desta vocação e deste dom, fala-nos Lispector: "quando conscientemente, aos 13 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 da estepe*, Herman Hesse), que pena eu não a 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 por 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, 1999, DM, p. 286)

⁹³ Antonio Cândido considera que "o romance *Perto do coração selvagem*, de Clarice Lispector (1943), foi quase tão importante quanto, para a poesia, *Pedra de sono*, de João Cabral de Melo Neto (1942). Nele, de certo modo, o tema passava a segundo plano e a escrita a primeiro, fazendo ver que a elaboração do texto era elemento decisivo para a ficção atingir o seu pleno efeito. [...] Não se trata mais de ver o texto como algo que se esgota ao conduzir a este ou àquele aspecto do mundo e do ser; mas de lhe pedir que crie para nós o mundo, ou um mundo que existe e atua na medida em que é discurso literário." (CÂNDIDO, 1989, p. 206, 207) Isto de tal modo que, como Cândido mesmo reforça: "a jovem romancista ainda adolescente estava mostrando à narrativa predominante em seu país que o mundo da palavra é uma possibilidade infinita de aventura, e que antes de ser coisa narrada a narrativa é forma que narra.[...] Clarice Lispector instaurava as aventuras do verbo, fazendo sentir com força a dignidade própria da linguagem." (CÂNDIDO, In NUNES, 1997, p. XVIII)

personagem-poeta de *Um sopro de vida*, mais uma vez, se expressa: “os fatos me atrapalham. Por isso é que agora vou escrever sobre não fatos, isto é, sobre as coisas e o seu mirabolante mistério. É curiosa a sensação de escrever. Ao escrever não penso nem no leitor nem em mim: nessa hora sou – mas só de mim – sou as palavras propriamente ditas.” (LISPECTOR, 1999, p. 95) Mas, e os fatos? Como afirmado pelo outro personagem-poeta de Lispector, este de *A hora da estrela*: “...fatos são pedras duras. Não há como fugir. Fatos são palavras ditas pelo mundo.” (LISPECTOR, 1998, p. 71) Se não há como fugir dos fatos, escrever não seria a simples reprodução dos fatos, agora tornados palavras daquele que se faz autor e já não, apenas, palavras ditas pelo mundo? Sim, dirá outra das personagens de Clarice, mas acrescenta:

trata-se de uma situação simples, um fato a contar e esquecer. Mas se alguém comete a imprudência de parar um instante a mais do que deveria, um pé afunda dentro e fica-se comprometido. Desde esse instante em que também nós nos arriscamos, já não se trata mais de um fato a contar, começaram a faltar as palavras que não o trairiam. A essa altura, afundados demais, o fato deixou de ser um fato para se tornar apenas a sua difusa repercussão. (LISPECTOR, 1998, FC: Os obedientes, p. 8)

E a realidade então? É o personagem-poeta de *Um sopro de vida* quem profere, ajudando-nos a compreender que, em verdade, “não existe realidade em si mesma. O que há é ver a verdade através do sonho.” (LISPECTOR, 1999, p. 83) Tal verdade, vista através do sonho de Lispector, é impregnada de sensações, de sentires, de pensares, os quais, reunidos, fazem da realidade a sua difusa repercussão. Já nos primeiros escritos da autora criança, este modo de ver e exprimir a realidade está germinante. É a poeta quem nos dá a saber, que estes escritos nunca foram publicados pelo jornal *Diário de Pernambuco*,⁹⁴ para o qual enviava-os. E a razão da não publicação é explicada por ela própria, quando diz: “ali eram publicadas as melhores histórias enviadas pelas leitoras mirins, com sorteio de vários prêmios. Nunca ganhei nada. Depois de muito pensar encontrei o porquê: todas as histórias vencedoras relatavam fatos verdadeiros. As minhas somente continham sensações e emoções vividas por personagens fictícias.” (LISPECTOR apud GOTLIB, 1995, p. 87)⁹⁵

⁹⁴ Lispector refere-se a esse jornal em alguns episódios, dentre eles, na crônica “Ainda Impossível” de 19 de fevereiro de 1972 (publicada em *A descoberta do mundo*, p. 406), chamando-o de *Diário de Recife*, quando, em verdade, era o *Diário de Pernambuco*.

⁹⁵ Antônio Cândido, observando tal característica dos escritos de Lispector, afirma: “ela é provavelmente a origem das tendências desestruturantes, que dissolvem o enredo na

Bem mais tarde, quando já não era menina, e depois de tantos outros escritos, Clarice tem, mais uma vez, a possibilidade de verificar se já é capaz de simplesmente descrever os fatos, a realidade tal qual é dita pelo mundo, e não mais a repercussão desta em si. Seria agora possível começar uma história com "era uma vez..."? É ela própria quem responde, em crônica de 1972, dizendo: "desde então, porém, eu havia mudado tanto, quem sabe agora já estava pronta para o verdadeiro "era uma vez". Perguntei-me em seguida: e por que não começo? agora mesmo? Será simples, senti eu. E comecei. No entanto, ao ter escrito a primeira frase, vi imediatamente que ainda me era impossível. Eu havia escrito: "Era uma vez um pássaro, meu Deus". (LISPECTOR, 1999, DM, p. 406) Se ainda lhe era impossível, e assim o foi por toda sua vida de escritora, por que resistir a tais traços indelévels de seu dom poético? Não, não mais resistir, e, sim, aceitar, aprender e exercitar a ação da desistência. Afinal, dirá Clarice, em *Água viva*: "não quero ter a terrível limitação de quem vive apenas do que é passível de fazer sentido. Eu não: quero é uma verdade inventada." (LISPECTOR, 1998, p. 20)

Verdade inventada, tanto pelo que há em Clarice de poeta, de loucura criadora que germina como não loucura, quanto em razão de compreender ser esta recriação da realidade, mediante a invenção da verdade, que lhe torna possível enxergar, efetivamente, esta realidade e sua verdade. Afinal, é esta inventiva recriação, que propicia o estranhamento advindo do desalinho entre o real e sua recriação pelo dom poético. Com este desarrumo do real, não só a poeta, também nós, somos presenteados com a desabituação de nossas percepções e pensamentos, também nós, ganhamos o contínuo redescobrimto da realidade e das miríades de verdades infindavelmente desveláveis.⁹⁶

descrição e praticam esta com o gosto pelos contornos fugidios." (CÂNDIDO, 1989, p. 210) Dado tal traço da escritura da autora, dirá Afonso Sant'anna: "ao texto especular, realista e simples, Clarice prefere o texto expressionista, simbólico e complexo." (SANT'ANNA, 1984, p. 189)⁹⁵ E, também, Olga de Sá aponta para tal especificidade da escritura de Lispector, ao observar: "Clarice manipula grandes massas de tinta, a pastel, expressionisticamente lambuzando a tela, dando ao leitor a sensação rastejante da vida." (SÁ, 2000, p. 146) E, por fim, verificamos Carlos de Souza sintetizar: "uma paisagem de sensações: assim nos poderíamos referir à obra de Clarice Lispector." (SOUZA, In *Cadernos de literatura*, 2004, p. 154)

⁹⁶ Recuperemos a consideração de Massaud Moisés, a qual reconhece que "o romance consiste, pois, num espelho em que a realidade se reflete e se recria, ao longo de uma escala que principia na reportagem e finaliza na poesia. Por outros termos, o romance "vê" o mundo como um relevo opaco, ao mesmo tempo que o (re)constrói: descortina-lhe e/ou inventa-lhe a transparência, que o simples reflexo não surpreende." (MOISÉS, 1983, p. 216)

É devido a este traço de difusas impressões e expressões, que permeiam os escritos de Lispector, deste desalinho e aparente alheamento de suas escrituras em relação à realidade, que sua obra foi, em muito, entendida como distante e mesmo apartada das circunstâncias fáticas de seu tempo. Não ignorando tais críticas, mas também não concordando com as mesmas, Clarice afirma em 1971:

eu admito a literatura claramente participante. Se não faço isso é porque não é do meu temperamento. A gente só pode tentar fazer bem as coisas que sente realmente. Os meus livros não se preocupam com os fatos em si, porque para mim o importante não são os fatos em si, mas a repercussão dos fatos no indivíduo. Isso é que tem muita importância mesmo para mim. É o que eu faço. Acho que, sob esse ponto de vista, eu também faço livros comprometidos com o homem e a realidade do homem, porque realidade não é um fenômeno puramente externo. (LISPECTOR, In *Cadernos de Literatura*, 2004, p. 62)

A esta fala, podemos acrescentar outra anterior, posto que em 1963, já ressaltava: "é que o mundo de fora também tem o seu "dentro", daí a pergunta, daí os equívocos. O mundo de fora também é íntimo. Quem o trata com cerimônia e não o mistura a si mesmo não o vive, e é quem realmente o considera "estranho" e "de fora". A palavra "dicotomia" é uma das mais secas do dicionário." (LISPECTOR, In *Cadernos de literatura*, 2004, p. 83) Nestas suas palavras, Clarice mostra-nos uma assumida compreensão ontológica,⁹⁷ tecida a uma fenomênica concepção de conhecimento, em que uma jamais poderia estar apartada, dicotomizada da outra. Só que não a erige nos domínios do pensar e dizer conceituais, filosóficos, mas imagéticos, poéticos.⁹⁸ O mundo de fora também tem o seu dentro, o mundo de fora também é íntimo, há que se aceitar a mistura deste

⁹⁷ José Américo Pessanha esclarece-nos sobre a compreensão ontológica em Lispector, ao dizer: "ontologia que por ter sido feita na dor do sentir sem trégua é antes ontopatia: paixão desveladora do ser. Pois, para Clarice Lispector, a realidade [...] não é conquista final dos meandros da razão discursiva. É afrontamento obtido na sensibilidade exaltada pelo prolongado desdobramento de si mesma, pela prolongada solidão, pelo prolongado desconforto, pela prolongada vigília. E pela prolongada fidelidade à suportação de si mesma, até o fim, até a última gota do cálice, até o ponto em que se transforma na dor que esta sendo." (PESSANHA, In NUNES, 1997, p. 315, 316)

⁹⁸ Massaud Moisés estabelece uma profícua relação entre filosofia e poesia, no que concerne, justamente, à relação destas com a realidade. Diz: "exceto a Filosofia, que por definição pode questionar a realidade, as outras formas de conhecimento erigem-se a partir do pressuposto de que a realidade é um dado *a priori*; prescindem de instaurá-la precisamente porque, considerando-a preexistente como premissa epistemológica, se dispõem tão somente a topografá-la ou descrevê-la. [...] Diverso o panorama que o romance descortina. Para bem compreendê-lo, impõe-se, examinar os limites em que essa fôrma em prosa se move, – não os limites da realidade, uma vez que estes, sendo praticamente infinitos, tornam indeterminadas as bordas do romance como receptáculo e reflexo da realidade, – mas os limites deste como estrutura literária." (MOISÉS, 1983, p. 216)

mundo a si mesmo, pois é assim, e apenas assim, que se é possível vivê-lo e compreendê-lo.

Por isso, os seus livros não se ocupam com os fatos, mas com a repercussão dos fatos nos indivíduos. E não é, justamente, desta indelével junção entre fatos e percepção que a filosofia vem tratando desde o fim da modernidade, o que dirá na contemporaneidade então, não é de uma concepção de fenômeno, afeita à de Martin Heidegger,⁹⁹ que está nos falando Lispector? Porque realidade, como afirma, não é um fenômeno puramente externo. Tratar, portanto, da repercussão dos fatos nos indivíduos, sem dúvida alguma é fazer livros comprometidos com o homem e sua realidade.

Escutamos, ainda, em tantos outros de seus escritos, variantes reverberações desta mesma fala acerca da especificidade de sua concepção fenomênica do real e de sua escritura decididamente ficcional, embora não menos comprometida com questões fundamentais da *nossa* realidade.¹⁰⁰ No conto “Um caso complicado”, é dito: “peço desculpa porque além de contar os fatos eu também adivinho e o que adivinho aqui escrevo. Eu adivinho a realidade.” (LISPECTOR, 1999, OED, p. 83) “Como é que eu sei? Ora, simplesmente sabendo, como a gente faz com a adivinhação imaginadora. Eu sei, e pronto.” (LISPECTOR, 1999, OEN, p. 85) Também, em *Água viva*, podemos ler: “não, isto tudo não aconteceu em fatos reais mas sim no domínio de – de uma arte? sim, de um artifício por meio do qual surge uma realidade delicadíssima que passa a existir em mim: a transfiguração me aconteceu.” (LISPECTOR, 1998, p. 19) “O real eu atinjo através do sonho. Eu te invento, realidade.” (LISPECTOR, 1998, p. 68) E, ainda, em crônica de 1971: “escrever é tantas vezes lembrar-se do que nunca existiu.” (LISPECTOR, 1999, DM, p. 385) Por fim, em fala compilada por Olga Borelli, escutamos Clarice proferir:

eu sou extremamente realista. Mas acontece o seguinte: eu ‘advinho’ a realidade mais do que eu a vejo. E esse meu relacionamento de adivinhação com a realidade – é mágico. E o pensamento? Como é que de um corpo sólido nasce a mais volátil das substâncias que é o livre pensamento? Portanto, ‘pensar’ é um ato contínuo de magia. A realidade me parece uma ilusão de ótica. Aliás eu não vivo a realidade, eu sonho com ela. E eu a sonho e ela é impalpável. Criei em mim uma realidade. De vez em quando mudo de realidade. Porque são tantas a escolher. Entre uma realidade e outra – eu sonho uma terceira. A cobra é mais irreal que meu sonho. Como explicar que eu vejo e não

⁹⁹ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, § 7c.

¹⁰⁰ Sobre tal traço da obra de Lispector, ressalta Carlos Souza: “a obra de Clarice foi-se construindo a partir de interrogações fundamentais.” (SOUZA, In *Cadernos de literatura*, 2004, p. 166)

acredito? Eu não vejo a verdade: eu a fantasio. (LISPECTOR apud BORELLI, 1981, p. 41)

Fantasiar a verdade, adivinhar realidades e poder escolher entre tantas possíveis. Seria esta, a *poiésis* que demandaria menos compromissos com aquilo que se dá a ver no mundo, aquela que apenas ofertaria ilusões e imagens distorcidas e mutáveis? Ou seria esta *poiésis*, própria ao poeta, uma incitante provocação ao pensar, justo por ofertar um momentâneo e salutar descolamento das habituais e insurpreendentes leituras pretensamente especulares do real? Certamente este pensar, exercitado pela poeta Clarice, como ato contínuo de magia, não é menos radicado e comprometido com a realidade histórica do homem¹⁰¹ e nem, tampouco, menos exigente do que a suposta "descrição" do factual, que estratos do pensamento científico ainda acredita e defende. Descrição esta, aliás, e como referido, já tão questionada em suas possibilidades e propósitos pelo *logos* filosófico, em nossa contemporaneidade.

Lispector, indagando e discorrendo sobre o que compreende ser o peculiar compromisso da criação ficcional com o real, dirá: "o que é ficção? é, em suma, suponho, a criação de seres e acontecimentos que não existiram realmente mas de tal modo poderiam existir que se tornam vivos." (LISPECTOR, 1999, DM, p. 271) Mas como isto se faz? Como criar seres e acontecimentos que não existem realmente, mas que são poeticamente delineados de tal modo que não só poderiam existir, como se tornam aparentemente vivos? Que criação do ficcional é esta que Clarice Lispector exercita, e através da qual um ente, um acontecimento, um mundo todo de relações é iluminado, ainda que não descreva factualmente o real? É a poeta quem nos responde, ao afirmar: "acho que o processo criador de um pintor e do escritor são da mesma fonte. O texto deve se exprimir através de imagens e as imagens são feitas de luz, cores, figuras, perspectivas, volumes, sensações." (LISPECTOR apud BORELLI, 1981, p. 70)

Sim, as imagens. Imagens feitas de luz, cores, figuras, perspectivas, volumes e sensações; que para delinear e dar a ver determinada visão e impressão da realidade, requer serem erigidas em imagens poéticas, para que

¹⁰¹ Maria Helena Huhner considera ser "a sua obra [...] uma incitante provocação ao pensar. Mas um ato de pensar "plantado" num chão histórico, e comprometido com aquilo que, a nosso ver, distingue a essência social do homem: o fato de ser capaz de assumir o seu papel como

através delas se possa ver a realidade, que caso não fosse esteticamente, poeticamente erigida, jamais chegaria a ser vista pelos homens, ainda que estes a experimentassem todos os dias. Erigir poeticamente sua obra, sua escritura, não é, entretanto, traçar um plano previamente definido e cumprir a sua execução sem riscos, surpresas e desistências.¹⁰² É recorrente encontrarmos as seguintes falas suas: “sem me surpreender, não consigo escrever. E também porque para mim escrever é procurar.” (LISPECTOR apud BORELLI, 1981, p. 53) “Se eu tivesse que dar um título à minha vida seria: à procura da própria coisa.” (LISPECTOR, In NUNES, 1997, p. 298) É nesse sentido, que compreendemos o que quer dizer, ao afirmar: “a minha obra é uma tentativa fracassada de atingir o que existe.” (LISPECTOR, In *Cadernos de literatura*, 2004, p. 68) Olga Borelli, explicitando o método de escritura de Clarice, reconhece que “nela a matéria a pesquisar eram os sentimentos, as sensações, as intuições provocadas pelo simples fluir da vida. Seu único método: manter-se perplexa, em ‘estado de pergunta’, no oco da vida.” (BORELLI, 1981, p. 67) Donde, completa Borelli, “a postura mantida desde o primeiro livro: não escrever para responder, mas para levar a pergunta a seu ponto mais agudo, onde toda resposta não seria mais que acomodação.” (BORELLI, 1981, p. 77)

Lembremos que o personagem-poeta de *A hora da estrela*, dirá logo ao início de suas preleções sobre a escritura da obra que há tanto ensaia e adia, e que começa a escrever: “este livro é um silêncio. Este livro é uma pergunta” (LISPECTOR, 1998, p. 16) E escutando, ainda, o outro personagem-poeta de Lispector, aquele de *Um sopro de vida*, a ouvimos dizer: “descobrir uma nova maneira de viver. Creio que a chave está em ver a coisa na coisa, sem transbordar dela para frente ou para trás, fora do seu contexto. O resultado de um processo tão novo de olhar o momento que passa seria muitas vezes estranhar uma coisa como se pela primeira vez a víssemos.” (LISPECTOR, 1999, p. 124, 125) Este estado de constante ver pela primeira vez, que permite a renovação do estranhamento; esse estado contínuo de questão, no qual as perguntas não caducam; esse estado imperecível de espanto diante da realidade, que em tanto parece insistir em velar por seus mistérios; é este o

aquele que faz a história, ainda que através da estória, como no caso de Clarice Lispector.” (HÜHNER, 1978, p. 199)

¹⁰² Observando as características das imagens de Lispector, Pessanha reconhece que “... se o jogo das imagens surpreende pelo inesperado é porque nada tem com as associações habituais, feitas de entorpecida razão comum, de debilitada proporcionalidade entre os termos, de superficial e gasta analogia. O liame que prende as imagens de Clarice Lispector em relações inusitadas é a raiz comum: o modo como cada imagem foi vivenciada, no seu nascimento – atentamente, intensamente, em carne viva. A lógica das imagens remonta à

estado de ânimo, desde o qual Clarice Lispector cria sua obra ficcional, o seu imaginário indagatório, poemático em palavras que não recusam a desistência e o silêncio diante daquilo que resiste a ser expresso no dizer.

Talvez, esta seja uma das razões pelas quais a sua obra, dito por ela mesma, é uma tentativa fracassada de atingir o que existe. Mas, então, por que fracassando, Clarice continua a tentar? E, afinal, por que atingir o que existe, se é de ficção de que se trata? Começemos pelo fim: é de ficção que se trata, sim, de criação do inexistente, mas que ao existir nos domínios do ficcional, tenta atingir o que existe. E fracassa. Não pelo fato de ser ficção, mas em razão de que aquilo que existe não é passível de total cercania pelo pensamento e pela palavra, uma vez que o existente reúne em si o mistério. E o modo humano de tocar o que resiste misterioso, sem aliená-lo em sua misteriosidade, é experimentá-lo como incessante descoberta do silêncio, diante do que insiste em manter-se segredo. Entretanto, se tal descoberta se faz continuamente possível, é pelo fato mesmo de haverem palavras que possam buscar atingir o que existe e que, em tanto, é misterioso e, por vezes, até mesmo inexpressível. Afinal, como dito pelo personagem-poeta de *Um sopro de vida*:

[...] a palavra foi aos poucos me desmistificando e me obrigando a não mentir. Eu posso ainda às vezes mentir para os outros. Mas para mim mesmo acabou-se a minha inocência e estou mais em face de uma obscura realidade que eu quase, quase, pego na mão. É uma verdade secreta, sigilosa, e eu às vezes me perco no que ela tem de fugidia. Só valho como descoberta. (LISPECTOR, 1999, p. 40)

A palavra que se faz respeitosa do que há de secreto, sigiloso e fugidio na verdade, é aquela que Lispector se incumba de exercitar, pois somente esta a obriga a não mentir o agônico caos de seu pré-pensar, o qual somente é engendrado em cosmos pelo exercício, ainda que falível, da palavra. É pela máscara do poeta, em *Um sopro de vida*, que a escutamos dizer: “às vezes a sensação de pré-pensar é agônica: é a tortuosa criação que se debate nas trevas e que só se liberta depois de pensar – com palavras.” (LISPECTOR, 1999, p. 18) Ah, a palavra! Sempre a palavra, mesmo diante do que se insiste misterioso é a palavra que segreda, mesmo na conquista do silêncio é a palavra que se cala; sempre a palavra, o modo humano de colher e, novamente, dar a ver e saber as miríades

agudeza do processo gnosiológico em que elas foram produzidas...” (PESSANHA, In NUNES,

de manifestações que não cessam de advir e perecer, que não cessam de se revelar e se ocultar à humana compreensão.

Clarice, falando justamente da peculiaridade de seu exercício de compreensão, de sua experiência de pensar e tentar exprimir o que nela se pensa, dirá:

descobri que eu preciso não saber o que penso. Se eu ficar consciente do que penso passo a não poder mais pensar. Quando digo 'pensar' quer dizer sonhar palavras. Ou melhor: passo a só me ver pensar. Meu pensamento tem que ser um sentir. Penso tão depressa que não sei o que penso. Penso por imagens mais rápidas que as palavras do pensamento pudessem captar. O vazio, e o não pensar, é o melhor estado mental para que as imagens se façam. Será que eu penso usando palavras? Ou o pensamento é mais volátil ainda? As vezes o pensamento é uma cor. As vezes é um leve tilintar de faca em copo de cristal. Meu pensamento é volátil, inatingível e fumaça: perco-o no ar. Mas bem depressa escrevo as palavras que mal e mal simbolizam-me. As palavras que são carvão em brasa de onde se evola a fumaça. Depois morrem as brasas e nada aconteceu, só uns restos de negro carvão. Aonde vai o som da música que acaba de ser tocada? (LISPECTOR apud BORELLI, 1981, p. 78)

Aonde vai o pensamento quando as palavras deixam de serem tecidas? Para onde vai Clarice quando suas palavras não são tecidas? Afinal, como ela nos diz: “cada palavra é uma idéia. Cada palavra materializa o espírito. Quantas mais palavras eu conheço, mais sou capaz de pensar o meu sentimento. Devemos modelar nossas palavras até se tornarem o mais fino invólucro dos nossos pensamentos.” (LISPECTOR apud BORELLI, 1981, p. 84) Que delicada *poiésis* é requerida daquele que é poeta, uma vez que, como dito pela persona de um deles: “para quem escreve, uma idéia sem palavras não é uma idéia.” (LISPECTOR, 1999, SV, p. 124) Por isso, há que se zelar para “... que ao escrever – que o nome real seja dado às coisas. Cada coisa é uma palavra. E quando não se a tem, inventa-se-a. Esse vosso Deus que nos mandou inventar.” (LISPECTOR, 1998, HE, p. 17) Sabendo, sobretudo, que palavras de pensamento são o mais perigoso, “o menos perigoso é, na meditação, “ver”, o que prescindir de palavras de pensamento.” (LISPECTOR, 1998, PSGH, p. 112) E por que vigora tal perigo? Porque “em cada palavra pulsa um coração. Escrever é tal procura de íntima veracidade de vida.” (LISPECTOR, 1999, SV, p. 17)

O risco e a maravilha das palavras! A *poiésis* da palavra por Lispector e a *poiésis* de Clarice pela palavra. Clarice Lispector é essa aventura pela palavra poética. Em crônica de 1969, escutamos sua voz proferir:

minhas intuições se tornam mais claras ao esforço de transpô-las em palavras. É neste sentido, pois, que escrever me é uma necessidade. De um lado, porque escrever é um modo de não mentir o sentimento (a transfiguração involuntária da imaginação é apenas um modo de chegar); de outro lado, escrevo pela incapacidade de entender, sem ser através do processo de escrever. Se tomo um ar hermético, é que não só o principal é não mentir o sentimento como porque tenho incapacidade de transpô-lo de um modo claro sem que o minta – mentir o pensamento seria tirar a única alegria de escrever. Assim, tantas vezes toma um ar involuntariamente hermético, o que acho bem chato nos outros. Depois da coisa escrita, eu poderia friamente torná-la mais clara? Mas é que sou obstinada. E por outro lado, respeito uma certa clareza peculiar ao mistério natural, não substituível por clareza outra nenhuma. E também porque acredito que a coisa se esclarece sozinha com o tempo assim como num copo d'água, uma vez depositado no fundo o que quer que seja, a água fica clara. Se jamais a água ficar limpa, pior para mim. Aceito o risco. Aceitei risco bem maior, como todo o mundo que vive. E se aceito o risco não é por liberdade arbitrária ou inconsciência ou arrogância: a cada dia que acordo, por hábito até, aceito o risco. Sempre tive um profundo senso de aventura, e a palavra profundo está aí querendo dizer inerente. Este senso de aventura é o que me dá o que tenho de aproximação mais isenta e real em relação a viver e, de cambulhada, a escrever. (LISPECTOR, 1999, DM, p. 236)

Esse senso de aventura e essa aceitação do risco da incompreensão, ao não trair o que nas palavras se dá a ver, permitiu a Lispector fazer com que sua palavra revelasse a realidade, justamente quando tal palavra parecesse com a própria palavra. Assim causando-nos o momentâneo estranhamento, tão propício ao efetivo descobrimento da realidade pela experiência da palavra, a qual tenta dizê-la, ao ofertar-nos a possibilidade e exigir-nos o esforço de enxergar o que, antes, não tínhamos palavras para chegar a ver. Em *A hora da estrela*, escutamos o personagem-poeta disto dizer: “tudo isso, sim, a história é história. Mas sabendo antes para nunca esquecer que a palavra é fruto da palavra. A palavra tem que se parecer com a palavra. Atingi-la é o meu primeiro dever para comigo. E a palavra não pode ser enfeitada e artisticamente vã, tem que ser apenas ela.” (LISPECTOR, 1998, p. 20) É quando a palavra se parece com palavra, ao tentar exprimir, que aquilo que é nomeado poderá ser descoberto no espanto da irreferência aos habituais significados, os quais rolando pelo tempo cotidiano e nas conversações dárias, sem quaisquer estranhamentos, só mais afastados nos tornam daquilo mesmo que a nós se dá a compreender.

Donde, a suma importância da tentativa da palavra poética chegar ao limiar de uma palavra nova, que releve a mostraçõ do que se põe à vista. É através do outro personagem-poeta de Lispector, que a escutamos proferir: “quanto a mim, que não peço música, só chego ao limiar da palavra nova. Sem coragem de

expô-la. [...] Escrevo muito simples e muito nu. Por isso fere.” (LISPECTOR, 1999, SV, p. 16) Fere, porque revela o que, até então, por mais dito e redito, e justo por assim sê-lo, mantinha-se oculto. Mas, como desabitua-se a palavra? Como se faz da língua essa palavra que pareça com palavra e, assim, possa revelar? Clarice dispõe-se, por toda sua história de escritura, a tentar ofertar a si e aos outros homens a possibilidade de ver e compreender a si, aos outros e ao mundo, através do delineamento de novos sentidos, abertos pela experimentação de uma palavra nova, que seja simples e nua e, por isso, fira. É, mais uma vez, ao personagem-poeta de *Um sopro de vida*, a quem recorreremos, para escutar Lispector dizer da sua "tentativa de sensibilizar a língua para que ela trema e estremeça e meu terremoto abra fendas assustadoras nessa língua livre..." (LISPECTOR, 1999, p. 87) Também podemos ouvir, na voz da própria poeta, a seguinte confissão:

esta é uma confissão de amor: amo a língua portuguesa. Ela não é fácil. Não é maleável. E, como não foi profundamente trabalhada pelo pensamento, a sua tendência é a de não ter sutilezas e de reagir às vezes com um verdadeiro pontapé contra os que temerariamente ousam transformá-la numa linguagem de sentimento e de alerteza. E de amor. A língua portuguesa é um verdadeiro desafio para quem escreve. Sobretudo para quem escreve tirando das coisas e das pessoas a primeira capa de superficialismo. Às vezes ela reage diante de um pensamento mais complicado. Às vezes se assusta com o imprevisível de uma frase. Eu gosto de manejá-la – como gostava de estar montada num cavalo e guiá-lo pelas rédeas, às vezes lentamente, às vezes a galope. Eu queria que a língua portuguesa chegasse ao máximo nas minhas mãos. E este desejo todos os que escrevem têm. Um Camões e outros iguais não bastaram para nos dar para sempre uma herança de língua feita. Todos nós que escrevemos estamos fazendo do *túmulo do pensamento* alguma coisa que lhe dê vida. (LISPECTOR, 1999, DM, p. 100, 101)

E certamente, em língua portuguesa, são os poetas que, através de suas palavras, vêm fazendo do *túmulo do pensamento* alguma coisa viva. Felizmente para nós, falantes desta língua, assim como Clarice Lispector, também outros poetas, que exercitam a *poiésis* da linguagem, vem realizando esta sumamente importante tarefa, de descobrir as realidades e os sonhos pelo pensamento, descobrindo a este, pela palavra.¹⁰³ É de Lispector, as palavra

¹⁰³ Sobre este aspecto, Benedito Nunes considera que "como Machado de Assis, Mario de Andrade, Oswald de Andrade, Graciliano Ramos e Guimarães Rosa, Clarice Lispector, que trabalhou a palavra e foi por ela trabalhada, pertence à categoria dos escritores matriciais, daqueles capazes de redimensionar uma literatura na medida em que, aprofundando a linguagem, contribuem para dar vida nova ao espírito da língua. [...] Temos que levar em conta esse duplo afinamento no sentido musical de acordo como o *baixo-contínuo* do labor de Clarice

que afirmam: "a linguagem está descobrindo o nosso pensamento e o nosso pensamento está formando uma língua que se chama de literária e que eu chamo, para alegria minha, de linguagem da vida." (LISPECTOR, In NUNES, 1997, p. 206) Trabalhar a língua pelo pensamento e dar vida ao pensamento pela *poiésis* da palavra. Não há como mentir que esta é uma das fundamentais atividades eminentemente humanas, que os poetas e os filósofos sempre nos lembram de não deixar de exercitar. Afinal, como dito pelo escritor Carlos Fuentes, "a língua é a base da cultura, a porta da experiência, o teto da imaginação, o porão da memória, o quarto do amor e, acima de tudo, a janela aberta para o ar da dúvida, incerteza e questionamento." (FUENTES, 2005)

Em língua portuguesa, Clarice Lispector é, certamente, uma das poetas que exigiu que a língua chegasse a dizer o que seu pensamento pensou, mesmo que, para isso, a língua tenha de ter sido, por tantas vezes, destroçada em suas regras gramaticais e em seus significados dicionarizados, em nome do nascimento de uma língua que se pensa e de um pensamento que se faz palavra.¹⁰⁴ Este árduo, arriscado e incessante trabalho sobre a língua, para que esta possa exprimir-se como palavra poética, não apenas será compreendido como exercício literário em Lispector, mas também como exercício de pensamento e de ação política. Nesta mesma conferência, em que pronunciara as palavras acima, Clarice também situa, da seguinte maneira, a politização de sua escritura, assim como de outros poetas, cujas obras parecem não estarem politicamente comprometidas:

o nosso crescimento íntimo está forçando as comportas e rebentará com as formas inúteis de ser ou de escrever. Estou chamando o nosso progressivo autoconhecimento de vanguarda. Estou chamando de vanguarda pensarmos a nossa língua. Nossa língua. Nossa língua ainda não foi profundamente trabalhada pelo pensamento. Pensar a língua brasileira significa pensar sociologicamente, psicologicamente, filosoficamente, lingüisticamente sobre nós mesmos. Os resultados são e serão o que se chama de língua literária, isto é, língua que reflete e diz, com palavras que instantaneamente aludem a coisas que

Lispector em todas as suas fases, pois que ela chegou, por intermédio da língua trabalhada, à difícil intersecção do pensamento com a linguagem." (NUNES, 1997, p. XXXII, XXXIII).

¹⁰⁴ Assis Brasil chama a atenção para o fato de que "emprestando a certos objetos virtudes estranhas e usando adjetivos quase em contraposição à natureza sintática dos substantivos, Clarice Lispector, como os bons poetas, interessada numa interiorização da expressão no próprio objeto, conseguiu uma renovação e uma nova feição do instrumento literário." (BRASIL, 1969, p. 48) Yudith Rosenbaum, por sua vez, considera que a ação que Lispector empreende sobre a língua, tornando-a palavra poética, faz com que "o universo semântico de seus textos extrapole os limites dicionarizados e aposte na construção de seus próprios referentes. [...] As definições são viradas pelo avesso para revelar *por dentro* a realidade dos seres, gerando ainda novas faces do real a partir de experimentos com a linguagem." (ROSENBAUM, 2002, p. 20)

vivemos. (LISPECTOR, In NUNES, 1997, p. 202)

E isto se faz possível porque:

cada sintaxe nova é então reflexo indireto de nossos relacionamentos, de um maior aprofundamento em nós mesmos, de uma consciência mais nítida do mundo e do nosso mundo. Cada sintaxe nova abre então pequenas novas liberdades. Não as liberdades arbitrárias de quem pretende variar, mas uma liberdade mais verdadeira e esta consiste em descobrir que se é livre. Isso não é fácil. Descobrir que se é livre é uma violentação criativa. Nesta se ferem escritor e língua. Qualquer aprofundamento é penoso. Ferem-se mas reagem vivos. (LISPECTOR, In NUNES, 1997, p. 206)

Deste se ferir, ferindo a língua, Clarice jamais se poupou. Até porque entendia que, somente assim, a palavra e ela própria reagiriam vivas. Afinal, como dito pelo seu personagem-poeta de *A hora da estrela*: "... para escrever não-importa-o-quê o meu material básico é a palavra. Assim é que esta história será feita de palavras que se agrupam em frases e destas se evola um sentido secreto que ultrapassa palavras e frases." (LISPECTOR, 1998, p. 14) Mas, para irromper tal sentido secreto que ultrapassa palavras e frases, há que se erigir palavras e frases, porém sabedoras de que "os fatos são sonoros mas entre os fatos há um sussuro." (LISPECTOR, 1998, HE, p. 22) E sobre o sussuro não há como dizer, há que se respeitá-lo, silenciando sobre o que não se oferta a ser dito; sabendo, no entanto, que é assim silenciado pela evidenciação, na palavra, da palavra que se cala, que o sussuro nos é dado a ver como tal. Em Crônica de 1968, escutamos: "há grande silêncio dentro de mim. E esse silêncio tem sido a fonte de minhas palavras. E do silêncio tem vindo o que é mais precioso que tudo: o próprio silêncio." (LISPECTOR, 1999, DM, p. 75, 76)¹⁰⁵ E em outra, de 1971: "é tão difícil falar, é tão difícil dizer coisas que não podem ser ditas, é tão silencioso." (LISPECTOR, 1999, DM, p. 340) E, ainda, na voz de seu personagem-poeta de *Um sopro de vida*, pode-se ouvir: "além de minha involuntária mas incisiva função de pobre escriba – além disso é o silêncio que invade todos os interstícios de minha escuridão plena." (LISPECTOR, 1999, p. 85)

Além da palavra, como já salientado, é o silêncio que se faz presente nas criações poéticas de Lispector.¹⁰⁶ Silêncio que tanto fala dos limites da

¹⁰⁵ Este mesmo trecho encontra-se em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, proferido pelo personagem Ulisses (LISPECTOR, 1998, p. 71).

¹⁰⁶ Berta Waldman entende que "o silêncio, na obra de Clarice Lispector, é tanto um tema com o qual seus personagens estão às voltas, como uma atmosfera que marca o espaço interno dessas mesmas personagens, ou como algo que está no horizonte do processo de criação da

palavra, que por tantas vezes tenta dizer aquilo que se viu, se sentiu ou se pensou e não necessariamente sempre se consegue, quanto fala, também, da incontornável impossibilidade de dizer aquilo que não se oferta à expressão discursiva, que insiste em manter-se segredo em seu inexaurível mistério. Afinal, como dito por Clarice: "a criação não é uma compreensão, é um novo mistério." (LISPECTOR apud BORELLI, 1981, p. 80, 81) Mistério, porém, que só se dá a ver, como tal, àquele que ousou descobri-lo, ao tentar compreender e dizer aquilo que se revelou, nesta tentativa, irrevelável. De tal forma que se aventurando a dizer, sempre se ganha: seja chegando à palavra, seja chegando ao silêncio diante do que resiste a ser palavreado. Silêncio não é, pois, falência, é aquisição, tão rara e difícil quanto da palavra. Em *A paixão segundo G.H.*, podemos auscultar Clarice pronunciando-se, através de seu primeiro narrador constituído na primeira pessoa do singular: "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." (LISPECTOR, 1998, p. 176) A sua linguagem é o seu esforço humano que aprendeu, no esforço mesmo de dizer, o inextirpável, profícuo e revelador silêncio.¹⁰⁷

Silêncio conquistado, entretanto, pela tentativa do proferir. É esta a *poiésis* na qual Clarice Lispector aventura-se e, através da qual, experimenta a proximidade com o que pode haver de divinizador na criação poética, ao aproximar-se maximamente de sua própria humanidade, posto ser a palavra o seu esforço humano e a sua glória. Assim, escutamos Clarice pronunciar, em crônica de 1968: "o contato com o outro ser através da palavra escrita é glória. [...] E escrever é um divinizador do ser humano." (LISPECTOR, 1999, DM, p. 95) É nesse sentido, de reconhecer na criação poética da palavra um divinizador do ser humano, que Clarice incumbe-se da trabalhosa e dupla tarefa: tanto a de tomar conta do mundo,¹⁰⁸ descobrindo-o, ao dizê-lo e ao guardar-lhe os mistérios, inexauríveis

autora [...] A linguagem carrega em si o silêncio ao lembrar que algo sempre deve ausentar-se para que ela possa se presentificar." (WALDMAN, In NUNES, 1997, p. 248)

¹⁰⁷ Olga de Sá considera que, em Lispector, "a linguagem fracassa, mas, sendo ainda fruto da linguagem, constitui a vitória da romancista. Porque assim a linguagem se revela falível e essencial, e a criação literária ganha sentido existencial." (SÁ, 2000, p. 153)

¹⁰⁸ Em crônica de 1970, Clarice afirma: "sou uma pessoa muito ocupada: tomo conta do mundo. [...]. Se tomar conta do mundo dá trabalho? Sim. E lembro-me de um rosto terrivelmente inexpressível de uma mulher que vi na rua. Tomo conta dos milhares de favelados pelas encostas acima. Observo em mim mesma as mudanças de estação: eu

pela palavra; quanto a de desnudamento dos homens, convidando-lhes a refletir e questionar sobre um sentido para a vida e para seus próprios destinos nesta vida humana que lhes cabe como homens. Escutamos, em suas palavras:

o escritor não é um ser passivo que se limita a recolher dados da realidade, mas deve estar no mundo como presença ativa, em comunicação com o que o cerca. Na atividade de escrever o homem deve exercer a ação por desnudamento, revelar o mundo, o homem aos outros homens. [...] A literatura deve ter objetivos profundos e universalistas: deve fazer refletir e questionar sobre um sentido para a vida e, principalmente, deve interrogar sobre o destino do homem na vida. (LISPECTOR apud BORELLI, 1981, p. 72, 73)

Este ofício de descobrimento do poeta,¹⁰⁹ que Clarice Lispector reconhece como seu e que, certamente, lhe causou muitas alegrias e muitas dores, oferta aos homens a possibilidade do encontro com tudo aquilo que, na maioria das vezes, se não fosse o poeta a descobrir, jamais chegaria a ser percebido, ainda que se mantivesse presente por toda uma vida. Os poetas, assim como os filósofos, são os arautos de uma cultura, de uma humanidade que, para reconhecer-se no que há nela de humano, há que se ter em questão pelo exercício do zeloso pensar e pelo esforço do revelador dizer. A poeta Clarice sente e assume tal incumbência: tentar compreender e exprimir aquilo que tantas bocas tentaram e não conseguiram. Em crônica de 1968, fala-nos desse anseio, ao afirmar: “... já vi muita coisa no mundo. Uma delas, e não das menos dolorosas, é ter visto bocas se abrirem para dizer ou talvez apenas balbuciar, e simplesmente não conseguirem. Então eu queria às vezes dizer o que elas não puderam falar.” (LISPECTOR, 1999, DM, p. 112)

claramente mudo com elas. Não de me perguntar por que tomo conta do mundo: é que nasci assim, incumbida. E sou responsável por tudo que existe [...]. Só não encontrei ainda a quem prestar contas.” (LISPECTOR, 1999, DM, p. 276)

¹⁰⁹ No conto “Legião estrangeira”, Clarice nos faz ver a ação de descobrimento do poeta, quando nos indicia a razão da atenção de Ofélia, menina que era sua vizinha, ao seu ato de escrever: “a pior parte da visitação era a do silêncio. Eu erguia os olhos da máquina, e não saberia há quanto tempo Ofélia me olhava em silêncio. O que em mim pode atrair essa menina? exasperava-me eu. Uma vez, depois de seu longo silêncio, dissera-me tranqüila: a senhora é esquisita. E eu, atingida em cheio no rosto sem cobertura – logo no rosto que sendo o nosso avesso é coisa tão sensível – eu, atingida em cheio, pensara com raiva: pois vai ver que é esse esquisito mesmo que você procura. Ela que estava toda coberta, e tinha mãe coberta, e pai coberto.” (LISPECTOR, 1998, FC, p. 70)

Clarice Lispector encarrega-se de invocar as coisas a aparecerem,¹¹⁰ retirando-as do esquecimento pela aventura da palavra que não recusa silenciamentos. Uma vez que silenciar, como em tanto já afirmado, não é deixar esquecido, é dar a saber aos homens que há o mistério. Clarice, para felicidade nossa, afirmará, em crônica de 1971: “o mistério das relações humanas me fascina.” (LISPECTOR, 1999, DM, p. 364)¹¹¹ Sendo o mistério do humano o que lhe fascina, suas criações poéticas, em muito, se debruçam sobre essa questão.

Nas prosas poéticas de Lispector, manifestam-se, portanto, conjuntamente e com a mesma força, como num ritual de constante circularidade,¹¹² a busca da compreensão da condição humana, a qual jamais exaure os mistérios da existência dos homens, e a reflexão sobre a palavra e sua inevitável, ainda que conquistada, desistência em tentar dizer aquilo que resiste a ser nomeado, requerendo a presença do silêncio naquilo que é dito. Clarice nos dá a ver, em seus personagens, justamente isso: o ser e o dizer humanos. Sabendo que o caminho, a trajetória para uma mais plena e pessoal apropriação de ambos, é incumbência de cada um. Em *A paixão segundo G.H.*, a escutamos pronunciar sobre tal tarefa: “... é inútil procurar encurtar caminho e querer começar já sabendo [...]. Pois existe a trajetória, e a trajetória não é apenas um modo de ir. A trajetória somos nós mesmos.” (LISPECTOR, 1998, p. 176) Sim, a trajetória somos nós mesmos. Onde a temática, aliás, não somente a temática, mas a força-

¹¹⁰ Hélène Cixous, falando especificamente desta incumbência em Lispector, considera que: “invocar as coisas é seu trabalho, devolver as coisas às coisas, dar-nos cada coisa pela primeira vez, devolver-nos cada vez a primeira vez das coisas...” (CIXOUS, 1999, p. 103) E afirma também: “Clarice abre: janela. Abre-se inteiramente para o mundo inteiro falante, arco sem paredes, onde ressoam as quinze mil línguas nas quais ela soube entender a confidência dos seres sobre o segredo de seu destino.” (CIXOUS, 1999, p. 77)

¹¹¹ Já dizia Roberto Schwarz, acerca do primeiro romance de Lispector: “para além do detalhe crítico, entretanto, estamos diante de um livro que se impõe. Uma iluminadora reflexão artística sobre a condição humana, como queria G. Benn.” (SCHWARZ, 1965, p. 41) Assim, também, considera Olga de Sá, ao reconhecer que “a literatura de Clarice Lispector responde a uma indagação vital, é uma volta às origens, uma meditação sobre a condição do homem.” (SÁ, 2000, p. 62) Uma vez que “... a ação narrada é a própria situação problemática das personagens em busca de si mesmas.” (SÁ, 2000, p. 52) Afinal, “a forma específica dessa meditação é a de um descapamento progressivo, isto é, as personagens não se enriquecem, mas se desnudam, uma forma de enriquecer-se no sentido humano.” (SÁ, 2000, p. 62) Escutamos, ainda, em Benedito Nunes, que as obras de Lispector põem em cena e revelam “toda uma temática da existência.” (NUNES, 1995, p. 14).

¹¹² Sobre esta circularidade ritual da escritura de Clarice, diz-nos Afonso Sant’anna: “considerada a narrativa de Clarice como uma epifania, localiza-se melhor a problemática da escrita enquanto um *rito* que se cumpre como forma de “submissão ao processo”. [...] enquanto rito, essa narrativa epifânica se repete a si mesma, repetindo seus mesmos lugares, com a quase rigidez do rito sempre velho e novo, como a girar uma série de símbolos em torno de um mesmo eixo enfatizando sua insuperável circularidade.” (SANT’ANNA, 1984, p. 190)

motriz¹¹³ que transpira nas obras de Clarice Lispector ser, fundamentalmente, existencial.¹¹⁴

Tendo em vista apenas os romances de Lispector, e excetuando-se os três últimos,¹¹⁵ que tratam mais especificamente da gênese do pensamento-palavra e do processo criador, os seis anteriores¹¹⁶ falam, todos, de uma trajetória existencial, ao porem em cena a busca do encontro do homem consigo mesmo e da errância em que se pode cair, reiteradas vezes, nesse processo de conquista do descortino de si e de suas próprias palavras. Na acepção de Pessanha, há na obra de Lispector um "cerco permanente que faz de toda história humana a mesma história: a do encontro do homem consigo mesmo." (PESSANHA, In NUNES, 1997, p. 321) E é por isso que, embora seja de "invenção da realidade" de que se trata na poética de Clarice Lispector, não há nela menos "verdades", sobre a propriedade do modo de ser dos homens,¹¹⁷ que nos caiba enfrentar. É, justamente, ao observar e recusar a aparente arbitrariedade e o suposto descompromisso da poética recriação do real com a realidade, que Clarice afirma que a arte nada tem de arbitrária liberdade. Ao contrário,

arte não é pureza, é purificação, arte não é liberdade, é libertação. [...] E arte, imagino, não é inocência, é tornar-se inocente. Talvez seja por isso que as exposições de desenhos de crianças, por mais belas, não são propriamente exposições de arte. E é por isso que se as crianças pintam como Picasso, talvez seja mais justo louvar Picasso que as crianças. A criança é inocente, Picasso tornou-se inocente. (LISPECTOR, 1999, DM, p. 229)

¹¹³ Lembremos a consideração de Massaud Moisés: "... todo escritor se orienta por uma série de idéias-fixas, originadas de sua personalidade global e não apenas de uma de suas partes. Tais obsessões, recorrentes no curso de toda a sua obra, visto possuírem força cinética, podem receber o nome de *forças-motrizes* [...]. Assim, as forças-motrizes seriam a soma das idéias básicas (em íntima fusão com sentimentos, emoções, volições, etc.) que impelem o indivíduo (homem ou escritor) no contacto com o mundo e determinam-lhe ou caracterizam-lhe a cosmovisão." (p. 332) "As forças-motrizes são repetições de conteúdos, de *filosofemas*, não de forma enquanto forma: as recorrências estilísticas podem coincidir ou não com elas, embora sempre ajudem a encontrá-las e a situá-las." (MOISÉS, 1983, p. 335)

¹¹⁴ Benedito Nunes trata desta questão em vários momentos em *O drama da linguagem*.

¹¹⁵ *Água viva*, *A hora da estrela* e *Um sopro de vida*.

¹¹⁶ *Perto do coração selvagem*, *O lustre*, *A cidade sitiada*, *A maçã no escuro*, *A paixão segundo G.H.* e *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*.

¹¹⁷ Olga de Sá, recuperando as considerações de Azevedo Filho, observa que "este último rejeita a expressão "drama psicológico" (usada por Assis Brasil), sem qualquer sentido essencial na obra de Clarice Lispector, substituindo-a por "drama existencial", de permanente indagação ontológica." (SÁ, 2000, p. 141)

E que árduo, certamente, é este exercício de tornar-se inocente. A conquista do despojamento, próprio desta inocência atingida, é tão difícil quanto o alcance da simplicidade, que pretende na tessitura de suas palavras. O personagem-poeta de Lispector, em *A hora da estrela*, é categórico, ao dizer: “que ninguém se engane, só consigo a simplicidade através de muito trabalho.” (LISPECTOR, 1998, p. 11) E também: “pretendo, como já insinuei, escrever de modo cada vez mais simples.” (LISPECTOR, 1998, p. 14) Inocência e simplicidade... quanto de construção é preciso para que, então, ao final desta, se possa destruí-la, criando assim uma realidade mais apropriada e pessoal. Esta cuidadosa e exigente *poiésis* própria à arte, não será próxima àquela que Clarice insiste em dispor seus personagens a exercitar em relação a si mesmos?¹¹⁸ A arte iluminando a nossa mais própria realidade, que sem a sua dessimétrica recriação pela palavra poética, tão mais longe nos seria enxergar e compreender.

O exercício desta inocência e simplicidade no pensar e dizer poéticos de Lispector, os quais aprenderam o profícuo da escuta e do silêncio no esforço do palavrear, não será próximo ao exercício da serenidade do *logos* de Martin Heidegger em relação ao sentido do Ser, o qual nos é dado a ver na saga mostrante de seu dizer, que também aprendera escutar e silenciar, antes de proferir? E assim como Lispector nos oferta, em seus *mythoi*, a proximidade com a cuidadosa e exigente *poiésis* de nossa própria personalidade, aquela que a poeta dispõe seus personagens a realizar em relação a si mesmos; também Heidegger nos doa, através do que nos é dado saber em seu *logos*, a aproximação com a cuidadosa tarefa de apropriarmo-nos de nós mesmos

¹¹⁸ Lembremos as palavras de Clarice, em carta de 1948 à sua irmã, em que fala do quão não se sai ileso da cercania existencial que se tem e do quanto a pessãoalidade de cada um é a grande *poiésis* a realizar consigo mesmo: “Tania, não pense que a pessoa tem tanta força assim a ponto de levar qualquer espécie de vida e continuar a mesma. [...] o que eu queria dizer é que a gente é muito preciosa, e que é somente até certo ponto que a gente pode desistir de si própria e se dar aos outros e às circunstâncias. Depois que uma pessoa perder o respeito de si mesma e o respeito de suas próprias necessidades – depois disso fica-se um pouco um trapo. [...] Minha irmãzinha, ouça meu conselho, ouça meu pedido: respeite a você mais do que aos outros, respeite suas exigências, respeite mesmo o que é ruim em você – respeite sobretudo o que você imagina que é ruim em você – pelo amor de Deus, não queira fazer de você uma pessoa perfeita – não copie uma pessoa ideal, copie você mesma – é esse o único meio de viver. [...] Juro por Deus que se houvesse um céu, uma pessoa que se sacrificou por covardia – será punida e irá para um inferno qualquer. Se é que uma vida morna não será punida por essa mesma mornidão. Pegue para você o que lhe pertence, é tudo aquilo que sua vida exige. Parece uma moral amoral. Mas o que é verdadeiramente imoral é ter desistido de si mesma. Espero em Deus que você acredite em mim. [...] Isso seria uma lição para você. Ver o que pode suceder quando se pactuou com a comodidade de alma. Tenha

como homens singulares.

Afinal, tal como a aventura do pensar e do dizer, em Lispector, articula-se com a sua atenção ao mistério das relações humanas; no entendimento de Heidegger, pensar e dizer o Ser abotoa-se, inevitavelmente, à questão sobre o modo de ser dos homens, aqueles únicos entes capazes de pensamento e palavra, dada sua condição de abertura à apropriação do Ser. É por esta razão mesma, que Heidegger se debruça no exercício meditativo de compreensão da ontológica condição de ser dos homens, não nos deixando iludir que esta é uma questão já pensada, posto que se é, e de fato o é, apenas é, sob o ponto de vista do ente, não sob a égide do Ser. Pensa-se *o que* é o homem, assim como se pensa *o que* é a filosofia e *o que* é a arte. É por isso que Heidegger compreende que "... temos que fazer novamente a experiência do Ser desde o fundamento e em toda a amplitude possível de sua Essencialização, se quisermos pôr em obra Historicamente a nossa existência Histórica." (HEIDEGGER, 1987, IM, p. 225) E assim, quem sabe, sejamos transformados mediante tal experiência do pensamento e o simultâneo exercício da palavra, que o possa erigir e dar a ver. É a esta possibilidade e tarefa que nos convidam Clarice Lispector e Martin Heidegger, através de seus respectivos *mythos* e *logos*, os quais revelam-nos que, pelo cuidadoso exercício do pensar e do palavrear, não nos é dado encontrar respostas derradeiras e definidoras do que a nós se dá a saber e dizer, mas, sim, aquiescente responsabilidade pelo que é próprio à nossa humana condição de ser.

PARTE II

**NA PROXIMIDADE DA DIFERENÇA ENTRE FILOSOFIA E POESIA:
A COMPREENSÃO SOBRE O MODO DE SER DOS HOMENS**

CAPÍTULO 1
O MODO DE SER DOS HOMENS
NA COMPREENSÃO DE MARTIN HEIDEGGER

E assim é o homem, enquanto transcendência existente excedendo-se em possibilidades, um ser da distância. Somente através de distâncias originárias, que em sua transcendência ele se forja para com todo o ente, começa a ascender dentro dele a verdadeira proximidade para com as coisas. E só o ser capaz de abrir os ouvidos para a distância temporaliza para o ser-aí como mesmo o despertar da resposta da co-existência (Mitdasein) no ser-com (Mitsein) com o qual ele pode sacrificar a egoidade para se conquistar como o autêntico mesmo. (HEIDEGGER, 1996, EF, p. 148)

Como observado na primeira parte deste estudo,¹¹⁹ a questão que Heidegger pôs para si mesmo, posto compreender que esta restava impensada na história da filosofia de orientação metafísica e, portanto, era aquela que apelava como a mais digna de ser pensada (das Fragwürdigste), é a questão

¹¹⁹ Capítulo 2.

do Ser (Sein) na sua diferença em relação ao ente (Seiendes)¹²⁰. E como pensar o Ser, somente pode ser empreendido por aquele ente em cujo modo de ser reside a possibilidade da apropriação do Ser,¹²¹ deixando-se assim acontecer como o ente que é, perguntar pelo Ser, passa pela questão sobre o modo de ser do homem. Heidegger dirá:

a questão sôbre a Essencialização do Ser se abotoa e vincula à questão sôbre quem é o homem. A determinação da essencialização do homem, que aqui carece, não é, entretanto, tarefa de uma antropologia flutuante no ar, que, no fundo, se representa o homem, como a Zoologia se representa o animal. Em sua perspectiva e em seu alcance a questão sôbre o ser do homem é determinada *exclusivamente* pela questão do Ser. (HEIDEGGER, 1987, IM, p. 226)

A analítica heideggeriana sobre o *quem* é o homem (Analytik des Dasein), não pretende chegar a uma decomposição de elementos supostamente identitários do homem, aos moldes das ciências de fundamento metafísico.¹²² Heidegger esclarece que "a analítica tem a tarefa de mostrar o todo de uma unidade de condições ontológicas. A analítica como analítica ontológica não é um decompor em elementos, mas a articulação da unidade de uma estrutura." (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 141) Tal unidade, em sua concepção, é constituída pela articulação de *existenciários* (Existenzialien), nos quais reúne-se a ontológica *estrutura existencial* (existentiell Struktur) do *modo de ser* dos homens.¹²³ Por isso, a

¹²⁰ Lemos, já no § 1 de *Ser e tempo*, sobre tal distinção: "Ser' não e algo como ente". (HEIDEGGER, 1993, p. 4) Justificamos a utilização do texto original de *Ser e tempo*, do qual são feitas traduções livres (constando os trechos originais em anexo), tanto em vista de ser a obra heideggeriana que mais extensamente utilizamos e referenciamos ao longo deste capítulo, como em razão de ser o texto em que Heidegger explicita a sua compreensão acerca do modo de ser dos homens. A outra de suas obras que também tivemos presente em língua original é *O conceito de tempo*, posto ser o texto em que Heidegger retoma e sintetiza muitas das questões desenvolvidas em *Ser e tempo*. Desta obra não foi requerido fazermos traduções, em vista de termos utilizado uma edição bilíngue alemão-português.

¹²¹ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 7.

¹²² Heidegger considera que "a metafísica re-presenta, de início, o homem como um ente dentre os demais, dotado de capacidades. A essência, qualificada desta ou daquela maneira, a natureza, o teor (o quê) e a modalidade (o como) de seu ser, é em si mesma metafísica: *animal* (sensibilidade) e *rationale* (não-sensível). Limitado, assim, ao metafísico, o homem permanece atado à diferença despercebida entre ser e ente." (HEIDEGGER, 2002, SM, p. 63) Isto porque "a metafísica pensa o homem a partir da *animalitas*. Ela não o pensa na direção de sua *humanitas*." (HEIDEGGER, 1995, SH, p. 40)

¹²³ Heidegger esclarece: "em *Ser e tempo*, tentei mostrar os caracteres específicos de ser do Dasein *qua* Da-sein em comparação com os caracteres de ser do que não tem o caráter do Dasein, por exemplo, da natureza, e por isso os chamei de *existenciais*. A analítica do Dasein [*Daseinsanalytik*] é, como existenciais, falando formalmente uma espécie de ontologia." (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 148)

analítica visa interpretar *como* os homens apresentam-se sendo, ao invés de buscar definir *o quê* o homem é.

Como se mostram sendo os homens, então, na perspectiva interpretativa de Martin Heidegger? É o filósofo quem principia a elucidar-nos, ao dizer que "este ente traz em seu mais peculiar ser, o caráter de não fechamento. A expressão "aí" quer dizer esta essencial abertura." (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 132) Dizer que o homem é ao modo do *ser-aí* (Dasein) significa compreender que seu Ser é em *abertura* (Erschlossenheit). O que é o mesmo que afirmar, nas palavras mesmas do filósofo, que "aquilo em que se pensa com a palavra "ser-aí" através de todo o tratado de *Ser e Tempo* recebe já uma luz desta proposição decisiva que diz: "a "essência" do ser-aí consiste em sua existência'." (HEIDEGGER, 1996, QM, p. 82)

Ser-aí, Dasein, nomeia e dá a ver um modo de ser *existencial*, isto é, em abertura à presença dos entes. Heidegger profere, em seminário em Zollikon, que "o *aí* [Da] em *Ser e tempo* não significa uma definição de lugar para um ente, mas indica a abertura na qual o ente pode estar presente para o homem, inclusive ele mesmo para si mesmo." (HEIDEGGER, 2003, SZO, p. 146) De modo que, em seu pensamento, a acentuação correta do termo Dasein (ser-aí) deveria ser *Dasein* (ser-aí) e não Dasein.¹²⁴ É o *ser* dos homens que é "aí", que é abertura. E existindo como "... abertura, é sempre abertura para a interpelação da presença de algo." (HEIDEGGER, 2003, SZO, p. 230) Aqui, é importante ressaltar que Heidegger fala em abertura para a interpelação da *presença* de algo, e não apenas para a interpelação de algo. O que se faz presente ao homem, dada sua condição de abertura, é o Ser na sua inalienável diferença em relação ao ente. Uma vez que, no entendimento heideggeriano, o Ser não é o mesmo que a identidade do ente, mas, sim, o que se faz presente dos entes aos homens num dado dinâmico contexto em que estes estejam inseridos, constituindo, assim, o que compreende por *acontecimento-apropriação* (Ereignis) de Ser e homem.¹²⁵

É conservando este mesmo sentido conceitual reunido no termo ser-aí, que Heidegger utiliza, também, o referido termo *existência* (Existenz). Sendo

¹²⁴ Cf. HEIDEGGER, 2003, SZO, p. 146. Lembremos que o termo Dasein em alemão tem a tônica no advérbio "da", e não no verbo "sein".

¹²⁵ Nesse sentido, diz Heidegger: "presentar-se ("ser") é enquanto apresentar-se sempre apresentar-se ao ser humano, na medida em que apresentar-se é um apêlo que a cada instante chama o ser humano." (HEIDEGGER, 1969, SPS, p. 42) Donde, afirmar que "o estado de abertura para o presente é o traço fundamental do ser humano." (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 100) Lembremos que tal conceito de *Ereignis*, foi observado no capítulo 2, da Parte I deste estudo.

assim, dirá que "o ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. [...] A frase: "o homem existe" significa: o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela in-sistência ex-sistente no desvelamento do ser..." (HEIDEGGER, 1996, QM, p. 83) Na medida que a abertura ao que se lhe faz presente dos entes, lhe é uma condição ontológica,¹²⁶ o homem não tem o mesmo modo de ser daquilo que comumente é chamado de "coisa".¹²⁷ E nem, tampouco, lhe cabe a mera igualação ao modo de ser daquilo que é "vivo", posto que mesmo ao que é vivo, como uma árvore ou até um animal, não é dado ser em abertura ao acontecimento do Ser. Por exemplo, uma "porta" jamais se apresentará para um animal ao modo da apropriação do seu Ser, embora possa deparar-se com ela todos os dias.

É compreendendo o que se dá a ver nesta distinção entre os modos de ser dos homens e dos demais entes, enquanto abertos ou não, ao Ser, que o filósofo reconhece o exercício do pensamento humano. Assim nos fala: "a existência não é apenas o fundamento de possibilidade da razão, *ratio*. É também onde a Essência do homem con-serva a pro-veniência de sua determinação." (HEIDEGGER, 1995, SH, p. 41) É em vista do homem ser ao modo da existência, que o pensar lhe é possível, porque Ser algum poderia haver, onde abertura alguma aos entes e acontecimentos houvesse.¹²⁸

E é pelo fato mesmo do homem *ser-aí*, ser ao modo da existência, da abertura e não do fechamento, que Heidegger compreenderá que não somente o homem é em aberto à *presença* de tudo aquilo que lhe vem ao encontro, ao Ser, como é um *poder-ser* (Seinkönnen). Distintamente, mais uma vez, dos entes que são fechados sobre si, que são ao modo do *ser* e não do *poder-ser*. O homem está sempre em *possibilidade* (Möglichkeiten), *lançado* (geworfen)

¹²⁶ Verificamos nas palavras do filósofo: "o homem está postado de tal modo, no interior da abordagem pela presença, que recebe como dom o apresentar que dá-Se, enquanto percebe aquilo que aparece no presentificar. Não fosse o homem o constante destinatário do dom que brota do "dá-Se-presença", não alcançaria ao homem aquilo que é alcançado no dom, nesse caso o ser não apenas ficaria na ausência deste dom, nem apenas também fechado, mas o homem permaneceria excluído do âmbito e do alcance do: Dá-Se ser. O homem não seria homem." (HEIDEGGER, 1996, TS, p. 259)

¹²⁷ Heidegger elucida essa questão, ao dizer: "o homem está na clareira de modo *aberto*. Ele é um estar dentro de modo aberto, enquanto essa mesa diante de mim está na clareira de modo totalmente diferente. Ela está na clareira apenas como algo simplesmente presente. Apenas como aquele que está dentro, aberto, o homem pode ver." (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 202)

¹²⁸ Disto nos diz Heidegger: "para que um ente possa estar presente e mesmo para que possa haver um ser, a condição de abertura do ser, é necessário o estar do homem já no *aí*, na clareira, na claridade do ser, modo este como o homem existe. Não pode haver, pois, ser do ente *sem* o homem." (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 195)

na não determinação, *projetado* (entworfen) na abertura de seu ontológico poder-ser. Portanto, e forçosamente, o homem está entregue fundamentalmente ao *cuidado* (Sorge) de ser. Porém, como salienta: "é melhor dizer *poder-ser*, sempre no sentido de poder-ser-no-mundo, do que falar em possibilidades como constituintes do Dasein. O poder-ser de cada caso é visto a partir de cada Dasein histórico, assim ou assim, no mundo." (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 181)

De tal forma que é própria ao homem não somente a condição de *existencialidade* (Existenzialität), como também a *faticidade* (Faktizität).¹²⁹ A sua existência, o seu poder-ser está sempre vinculado aos entes e às situações fáticas que lhe fazem frente no *mundo* (Welt). Por esta razão, Heidegger observa que ser-aí, ser existente, é *ser-no-mundo* (In-der-Welt-sein). O mundo é o desde onde e o para onde se abre o ser-aí em sua condição de abertura, em sua essência lançada,¹³⁰ tal como diz o filósofo. Por isso, entenderá que à constituição do ser-aí é inerente a precipitação, a *caída* (Verfallen) no *mundo circundante* (Umwelt), desde o qual cada homem vem a ser quem foi, é e será.

Acompanhando a compreensão heideggeriana, chegamos aos seguintes referentes fundamentais, articulados na ontológica estrutura do ser-aí: "1. À constituição do ser do ser-aí é inerente essencialmente a *abertura em geral*. [...] 2. À constituição do ser do ser-aí, e na verdade como constitutivo de sua abertura é inerente o *estar-lançado*. [...] 3. À constituição do ser do ser-aí é inerente a *projeção*: o ser aberto para seu poder-ser. [...] 4. À constituição do ser do ser-aí é inerente a *caída*." (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 221) Sendo assim, "os caracteres ontológicos fundamentais deste ente são a existencialidade, a faticidade e o ser caído." (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 191)

O homem é ao modo do poder-ser, é vindo a ser quem transitivamente é, desde uma dada faticidade que lhe faz frente no mundo, no qual já é sempre caído. O mundo é, por sua vez, o indissociável horizonte em direção ao qual o ser-aí, como tal, transcende: para o qual se abre em seu poder-ser e desde o qual vem a ser nesta condição de abertura. E no acontecimento do mundo vige a totalidade dos entes, sejam estes distintos dos que são ao modo do ser-aí,

¹²⁹ Sobre o que entende por faticidade, esclarece o filósofo: "chamamos de *faticidade* a efetividade do *factum* ser-aí, como cada ser-aí é em cada caso." (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 56)

¹³⁰ Sobre a concepção heideggeriana de mundo, podemos ler: "'mundo' é a clareira do Ser, à qual o homem se ex-põe por sua Essência lançada. [...] Pensado a partir da ec-sistência, o "mundo" é, de certo modo, o além (*das Jenseitige*) dentro e para a ec-sistência." (HEIDEGGER, 1995, SH, p. 79)

negados da abertura de ser e ao Ser, e que Heidegger chama de *intramundanos* (innerweltlich), sejam estes mesmos, nomeados por *mundanos* (weltlich).¹³¹ De tal forma que o "... mundo é a abertura do ente enquanto tal na totalidade." (HEIDEGGER, 2003, CFM, p. 326) É a clareira desde onde a totalidade dos entes aparecem e, portanto, desde a qual o Ser pode ser apropriado pelo ente cujo modo de ser é em abertura à presença dos demais entes e, inclusive, à sua própria presentificação.

É neste sentido, que Heidegger reconhece pertencer ao modo de ser do ser-aí, *ser-no-mundo*.¹³² No seu entendimento, não há ser-aí e mundo. Ser-aí é ser-no-mundo e mundo, enquanto horizonte transcendental, só há enquanto houver o ente que é ao modo da transcendência.¹³³ Heidegger afirma em *Ser e tempo*: "a expressão composta "ser-no-mundo" indica já em sua forma e com ela é pensado um fenômeno *dotado de unidade*;" (HEIDEGGER, 1993, p. 53) posto que "o ser-no-mundo é uma estrutura original e constantemente *total*." (HEIDEGGER, 1993, p. 180) Por isso, "sujeito e objeto não coincidem com ser-aí e mundo." (HEIDEGGER, 1993, p. 60)¹³⁴ O ser-aí é ser-no-mundo, o que significa que a expressão *ser-no-mundo* tem caráter ontológico e não ôntico. Como ressalta o filósofo, agora em *A essência do fundamento*:

o discurso que trata do ser-no-mundo não é uma verificação da ocorrência fática do ser-aí; é, aliás, de maneira alguma, uma enunciação ôntica. Ela se refere a um estado de coisas essencial (*Wesensverhalt*) que determina o ser-aí em geral e tem como conseqüência o caráter de uma tese ontológica. Por conseguinte, importa: o ser-aí não é um ser-no-mundo pelo fato de, e apenas pelo fato de, existir faticamente; mas, pelo contrário, somente *pode ser*

¹³¹ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 65.

¹³² Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 54.

¹³³ Para termos claro o que o filósofo compreende por transcendência do ser-aí, ouçamos suas palavras: "nós designamos aquilo *em direção do qual* (horizonte) o ser-aí como tal transcende, o *mundo*, e determinamos agora a transcendência como *ser-no-mundo*. Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência; enquanto dela faz parte, o conceito de mundo é um conceito *transcendental*." (HEIDEGGER, 1996, EF, p. 123) Por isso, "se se escolhe, para o ente que sempre nós mesmos somos e que compreendemos como "ser-aí", a expressão "sujeito", então a transcendência designa a essência do sujeito, é a estrutura básica da subjetividade. O sujeito nunca existe antes como "sujeito", para então, caso subsistam objetos, *também* transcender; mas ser-sujeito quer dizer: ser ente na e como transcendência." (HEIDEGGER, 1988, EF, p. 122)

¹³⁴ Em *Sobre o humanismo*, Heidegger recupera essa questão e elucida, mais uma vez: "o homem nunca é homem, alguém do mundo, como um "sujeito", quer se entenda sujeito como "eu" ou como "nós". Nem tampouco o homem é primeiro e somente sujeito enquanto se refere sempre a objetos, de sorte que sua Essência esteja na relação sujeito-objeto. Ao contrário, o homem é, em sua Essência, primeiro ec-sistente na abertura do Ser. E é o que se abre na abertura (*das Offene*), que clareia o meio" (*das "Zwischen"*) no qual pode "ser" uma "relação" do sujeito para o objeto." (HEIDEGGER, 1995, p. 79)

como existente, isto é, como ser-aí, *porque* sua constituição essencial reside no ser-no-mundo. (HEIDEGGER, 1996, EF, p. 124, 125)

Mas, o quê constitui, propriamente, este modo de ser-no-mundo? Como já referido, no entendimento heideggeriano, o mundo é a *abertura do ente enquanto tal na totalidade*. Por isso, o ser-aí não é o mundo como totalidade deste. Também não existe uma relação de contigüidade entre o ser-aí e os demais entes, os quais sozinhos perfariam o mundo. Nem tampouco o ser-aí tem uma relação de encaixe num suposto mundo natural que lhe seja totalmente exterior, dado ser ao modo do ser-no-mundo. O que significa, então, “*ser em*” o mundo (das “*Sein bei*” der Welt)? Heidegger compreende que “ser-no-mundo está caracterizado como cuidar (Besorgen).” (HEIDEGGER, 1997, CT, p. 19) Isto porque “o ser-aí no homem *forma* o mundo: 1. ele o instala; 2. ele fornece uma imagem, um aspecto do mundo, ele o apresenta; 3. ele o perfaz, ele é o que enquadra e envolve.” (HEIDEGGER, 2003, CFM, p. 327) Sobre a Terra que lhes é dada, os homens formam um mundo. E o formam, porque não apenas se localizam na Terra, mas a *habitam* (wohnen),¹³⁵ ao cultivarem e edificarem. Nas palavras de Heidegger:

“ser homem diz: “ser como um mortal sobre essa terra. Diz: habitar. A antiga palavra *bauen* (construir) diz que o homem é à medida que *habita*. [...] Ambos os modos de construir – construir como cultivar, em latim, *colere, cultura*, e construir como edificar construções, *aedificare* – estão contidos no sentido próprio de *bauen*, isto é, no habitar.” (HEIDEGGER, 2001, CHP, p. 127)

Desde o modo como os homens habitam a Terra, é que hábitos podem surgir e, então, se pode estar habituado a e morar em, construir e transformar, ao cultivar e edificar. Por isso, o homem, e somente o homem dentre todos os entes, é ao modo do *éthos*. O homem é ético porque habita e não apenas está e localiza-se na Terra. Enquanto os demais entes estão ou vivem sobre a Terra, tal qual lhes é dado ser e tal qual esta lhes é dada, sem exercitar eticamente escolhas por si e intervenções nesta mesma, os homens habitam-na e têm de cuidar de seu ontológico poder-ser. Eles dão conta da abertura de seu ser e constroem sobre a Terra um mundo humano, a partir de decisões deliberadas, constituindo uma trama comum de relações significativas, desde

¹³⁵ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 54.

as quais podem ser faticamente os homens que são.

Porém, o mundo não é habitado apenas por um homem, mas pela totalidade dos homens, de tal forma que ao nascer, ao vir ao mundo, cada homem é solicitado a habitá-lo, desde o modo pelo qual uma coletividade de homens o habitam. O homem é no mundo *cuidando* de ser e do Ser, seja ao erigir ou fazer algo, seja contemplando e questionando, a partir do modo como, habitual e comumente, se cuida. Erigir, fazer, contemplar e questionar¹³⁶ são modos de *cuidar* (*besorgen*) que pertencem àqueles entes que são abertos ao acontecimento do mundo como mundo, abertos à interpelação dos entes enquanto tais. Ser aberto ao ente enquanto tal, é poder apropriar-se do Ser, que se faz presente na relação entre os homens e os demais entes. Somente os homens relacionam-se com os demais entes, ao modo do desvelamento do Ser. É nesse sentido que ouvimos Heidegger proferir: "apenas [...] os homens habitam mundo, como mundo. Apenas o que de mundo se apouca torna-se coisa..." (HEIDEGGER, 2001, CO, p. 160) Também, o escutam os afirmam que "a pedra é sem mundo. A ausência de mundo de um ente diz agora: a ausência de acesso ao ente *enquanto* ente, que pertence ao modo de ser do ente em questão e que justamente caracteriza sempre a cada vez este modo de ser. Transpassado por este modo de ser, o ente em questão é sob o domínio desta ausência de acesso." (HEIDEGGER, 2003, CFM, p. 228)¹³⁷

Assim como a pedra, e tudo aquilo que é ao modo da coisa, também os animais não têm acesso ao ente enquanto tal, embora possam reagir ao seu entorno. Isto é "quando dizemos que o lagarto está sobre a rocha, precisamos riscar a palavra "rocha" para indicar que isto sobre o que ele se encontra lhe é dado em verdade *de algum modo*, mas, não obstante, não é conhecido por ele *enquanto* rocha. Este riscar [...] diz: acima de tudo inacessível *enquanto* ente." (HEIDEGGER, 2003, CFM, p. 229)¹³⁸ Por conseguinte, Heidegger compreenderá que o animal não é, como a pedra e as coisas, *sem* mundo, mas *pobre* de mundo: "o animal tem seu mundo ambiente (meio ambiente) e movimenta-se nele. Durante sua vida, o animal está encerrado em seu mundo

¹³⁶ Heidegger compreende que "ser-no-mundo significa: estar de tal modo no mundo que este ser designe: lidar com o mundo, permanecer nele num modo de fazer algo, de realizar, de efetuar, mas também de contemplar, de questionar e de determinar por observação e comparação." (HEIDEGGER, 1997, CT, p. 17, 19)

¹³⁷ E completa: "não interessa apresentar esta ausência de acesso característica da pedra como uma falta. Pois esta ausência de acesso possibilita justamente o ser específico, isto é, o contexto ontológico da natureza física material e a ordem de suas leis." (HEIDEGGER, 2003, CFM, p. 228)

¹³⁸ Assim também: "a abelha está *entregue simplesmente* ao sol e à duração do vôo em direção ao alimento, *sem apreender algo deste gênero enquanto tal* e utilizá-lo enquanto apreendido para reflexões." (HEIDEGGER, 2003, CFM, p. 283)

ambiente (meio ambiente) como em um tubo que não se amplia nem se estreita." (HEIDEGGER, 2003, CFM, p. 230) Na perspectiva heideggeriana, o animal tem uma relação de território com seu entorno, e não de abertura para o mundo.¹³⁹

A este modo de ser do animal, que embora reaja ao seu meio ambiente, não é capaz de agir sobre este, transformando-o ao modo do habitar, Heidegger chamará de comportamento. O animal é capaz de comportar-se, ao reagir ao seu meio ambiente, mas é incapaz de comportar-se bem ou mal, de assumir uma atitude em relação ao que quer que seja, de ser ao modo do *éthos*. Somente ao homem é dada *assunção de uma atitude*, o que é fundamentalmente diverso de ser capaz de um *comportamento pulsional* frente a uma dada perturbação ocorrida em seu meio ambiente.¹⁴⁰ Pelo fato de não ser dada ao animal abertura em relação ao ente enquanto tal¹⁴¹ e a assunção de uma atitude em relação a este e, tampouco, em relação a si como o ente que é, não reside no comportamento animal nenhum *deixar-ser*, nem *não-deixar-ser* o ente enquanto tal, posto que este Ihe é inacessível.¹⁴² O filósofo compreende que "mundo não significa acessibilidade do ente, mas mundo diz *entre outras coisas* acessibilidade do ente *enquanto tal*." (HEIDEGGER, 2003, CFM, p. 308) Apenas do homem podemos dizer que é um ser-no-mundo, um ente mundano, enquanto os demais entes são intramundanos, por não acenderem ao ente como tal. A ausência ou pobreza de mundo dos entes intramundanos, marca uma diferença qualitativa, estrutural, e não quantitativa em relação à abertura ao mundo e ao acesso ao ente como ente. Esta é uma diferença ontológica entre o modo de ser do homem, enquanto ser-no-mundo, e o modo de ser dos demais entes que não são ao modo do ser-no-mundo.¹⁴³

Ser-no-mundo somente pertence, portanto, ao ente que é ao modo do ser-aí. E de tal forma que, aberto ao ente enquanto tal, ao acontecimento-apropriação do Ser (Ereignis), pode assumir uma atitude em relação a estes, deixando-os ou não-os-deixando-ser na trama do mundo, na qual o ser-aí é já

¹³⁹ Heidegger entende que "a linguagem usual que fala sem diferenças, do "comportamento" humano e animal, não considera o abismo da diferença essencial entre relação de mundo e relação de território." (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 255)

¹⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, 2003, CFM, p. 272.

¹⁴¹ Cf. HEIDEGGER, 2003, CFM, p. 284.

¹⁴² Cf. HEIDEGGER, 2003, CFM, p. 290.

¹⁴³ Cf. DERRIDA, 1990, p. 63.

e sempre absorvido.¹⁴⁴ Sendo que, e como já referido, na perspectiva heideggeriana, “o mundo imediato do ser-aí cotidiano é o *mundo circundante*.” (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 66) E, uma vez que no mundo circundante encontram-se tanto os entes mundanos, os homens, como os entes intramundanos, os demais entes,¹⁴⁵ o ser-aí é sempre já absorvido na lida cotidiana com os entes intramundanos, mas desde o *ser-com* (Mitsein) os outros entes mundanos.

A absorção na lida cotidiana com os entes intramundanos se dá por meio do comum manuseio, do habitual modo dos homens cuidarem dos entes. No momento em que o ser-aí manuseia o plexo de entes intramundanos, que perfazem o seu mundo circundante, ele deixa o mundo ser mundo. Isto é, deixa ser um certo arranjo do mundo, cultivado e edificado pelo modo de habitar o mundo de uma coletividade de homens.¹⁴⁶ Donde, a *significatividade* (Bedeutsamkeit) do mundo, isto é, o todo de relações comumente significativas que perfazem a *mundaneidade* (Weltlichkeit) do mundo, constituir-se por meio da *familiaridade* (Vertrautheit) pre-teórica do ser-aí em relação ao seu mundo circundante, a qual é constituída desde o seu ser com os outros. O ser-no-mundo é, pois, *ser-com-outros* (Miteinandersein). Assim escutamos em Heidegger:

a proposição fenomenológica: o ser-aí é essencialmente ser-com, tem um sentido ontológico-existencial. [...] O ser-com determina existencialmente o ser-aí, mesmo quando um outro não é faticamente ante os olhos nem percebido. Também o ser-só do ser-aí é ser-com no mundo. (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 120)

O ser-aí é coexistencial. A coexistência é prévia ao convívio, é uma

¹⁴⁴ Escutamos nas palavras de Heidegger: "Dasein = ser absorvido por aquilo com o que me relaciono, ser absorvido em relação ao que está presente, ser absorvido naquilo que me diz respeito no momento." (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 183)

¹⁴⁵ Heidegger verifica duas espécies de categorias de entes intramundanos: o ser-à-mão (Zuhanden), que tem a forma de ser do que é útil e é acessível na práxis antepredicativa que nos liga ao mundo circundante (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 69); e o ser ante os olhos (Vorhanden), que advém do desligamento momentâneo em relação à práxis antepredicativa (motivada pela surpresa, impertinência ou insistência do ser-à-mão), deixando que o útil não só se apresente diante de nós como coisa (Ibid., p. 73), como permite ver pela primeira vez o "para que" e o "com que" do ser-à-mão que agora falta, mas que novamente pode voltar a ser-à-mão, anunciando de novo a conformidade à lida cotidiana com o mundo circundante. (Ibid., p. 75) Ser à mão e ser ante os olhos são modos de ser dos entes intramundanos, dependendo da relação que o ser-aí estabelece com os mesmos. Isto é, enquanto o ser-aí está lidando com um dado ente intramundano, atarefando-se com, fazendo algo com ele num certo *ver em torno*, que faz com que os entes sumam no seu isolamento, este ente apresenta-se ao modo do *ser-à-mão*. Porém, quando se quebra essa conjuntura em que tal ente estava imerso, este salta aos olhos, saindo daquele sumiço em que se encontrava, dando-se a ver, enquanto tal, ao ser-aí.

condição ontológica do modo de ser dos homens. Isto quer dizer que cada homem é, a partir do ser-com-outros. Não há como ser homem, ser ao modo do ser-aí, senão já sendo *com* aqueles outros homens que lhe fazem frente no acontecimento da mundaneidade fática do mundo. Heidegger afirma que "o ser-aí do homem, o ser-aí no homem significa - não exclusivamente, mas entre outras coisas - ser transposto para o interior de outros homens. [...] Pois ser-aí significa: *ser-com os outros*; e, em verdade, sob o modo do ser-aí, isto é, co-existir." (HEIDEGGER, 2003, CFM, p. 237) Não há, portanto, possibilidade alguma de nenhum solipsismo ou total subjetivismo no modo de ser do ser-aí, posto que ser si mesmo é ser com os outros. É desde o ser com os outros que se pode *ser si mesmo* (Selbstsein), jamais deixando, porém, de ser com, a partir de e para os outros. Como salienta Heidegger:

"os outros" não quer dizer o mesmo que: a totalidade dos restantes fora de mim, dos quais destaca-se o Eu; os outros são, muito mais, aqueles dos quais na maior parte das vezes o si mesmo *não* se distingue, entre os quais também se é uno. Este ser-aí-também com eles não tem o caráter ontológico de um "co-ser ante os olhos" dentro de um mundo. [...] "Com" e "também" são compreendidos *existenciária* e não categorialmente. [...] O mundo do ser-aí é *mundo compartilhado*. O ser-em é *ser-com* outros. (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 118)

Na *cotidianidade* (Alltäglichkeit), o ser-aí encontra e desvela a si, a partir do ser com os outros no mundo circundante. Ele é quem é, ao ser *como* se é humano neste mundo, onde permanece absorvido em relações e contextos fundantes e comumente significativos. A significatividade de si, dos outros e do mundo não é perfeita apenas por um homem, mas pela totalidade dos homens, sendo uns com os outros. É esta trama coletiva de significações que dá aos homens o que é chamado de realidade comum. Somente pode estar privado, pela doença,¹⁴⁷ do mundo comum, da mundaneidade comumente significativa desta trama mundana, aquele ente que é ao modo do ser-em e do ser-com.

Não há entre os homens um que seja totalmente outro em relação aos demais. Os outros são como eu sou e se dão a mim inseridos na mundaneidade do mundo. Eu também sou para estes outros como eles são, desde o mundo circundante e familiarizado à mundaneidade significativa do

¹⁴⁶ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 86.

¹⁴⁷ Heidegger esclarece-nos sobre tal entendimento, ao reconhecer que "o doente não é sadio. O ser sadio, o estar bem, o encontrar-se não estão simplesmente ausentes, estão perturbados. A doença não é a simples negação da condição [*Zuständlichkeit*] psicossomática. A doença é

mundo. Por isso mesmo, cada ser-aí, na cotidianidade de seu existir, é numa certa *equivalência* (Miteinandersein) aos outros homens, podendo lidar, como estes, com os entes intramundanos e relacionar-se do mesmo modo com os demais entes mundanos. Porém, não lida com os entes intramundanos e se relaciona com os outros entes mundanos da mesma forma, uma vez que dos primeiros o ser-aí se *ocupa, cuida* (Besorgen) destes, ao lidar com eles, manuseando-os ou tendo-os ante os olhos,¹⁴⁸ enquanto que com os entes mundanos, ele se *preocupa*, no sentido da *solicitude* (Fürsorge).¹⁴⁹ Heidegger reconhece dois modos extremos de preocupação, de solicitude com o outro: o saltar sobre o outro, dominando-o, e o saltar diante do outro, libertando-o para si mesmo. Havendo, porém, numerosas e mistas formas de manifestação desses dois modos extremos de solicitude.¹⁵⁰

Na cotidianidade, entretanto, cada homem, enquanto ser com outros, é como se é (das Man), existe ao modo de um certo indefinido “a gente”, em que cada um não se distingue da totalidade indiferente de todos. Escutamos em Heidegger, que este ser “o “a gente”, que não é nada determinado e que são todos, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade.” (HEIDEGGER, 1993, *Sein und Zeit*, p. 127) “Este ninguém, do qual na *cotidianidade* <Alltäglichkeit> todos nós vivemos, é o “se” <Man>. Diz-se, ouve-se, é se a favor, cuida-se de algo.” (HEIDEGGER, 1997, CT, p. 19) Cotidianamente, tanto o cuidado com os entes intramundanos, como a solicitude aos outros entes mundanos e a si mesmo, advém do que no momento se pensa destes, a partir das tendências, da moda, do império do ninguém.¹⁵¹ Na *medianidade* (Einebnung) do ser-aí cotidiano não há, pois, qualquer reflexão sobre o que é próprio a si mesmo. O ser-aí se tem a si, desde o que de si, comumente, se pensa e é nessa medianidade do *impessoal* (Man-selbst), na qual vigora o *distanciamento* (Abständigkeit) e o *aplainamento* (Durchschnittlichkeit) de todas as possibilidades de ser quem se pode ser mais propriamente.¹⁵² Na *publicidade* (Öffentlichkeit) do impessoal, o si mesmo descarrega-se de si, tendendo à facilidade oferecida pelo domínio da

um fenômeno de privação. Em toda privação está a co-pertinência essencial, aquilo a quem falta algo, de que algo foi suprimido.” (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 73).

¹⁴⁸ Cf. nota 27 do presente capítulo.

¹⁴⁹ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 121.

¹⁵⁰ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 122.

¹⁵¹ Cf. HEIDEGGER, 1997, CT, p. 31.

¹⁵² Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 127.

medianidade do ser “a gente” com os outros.¹⁵³

Há que se ter presente, no entanto, a ressalva de Heidegger sobre o fato de que “o “a gente” é um existenciário inerente, como fenômeno original, à constituição positiva do ser-aí. E tem diversas possibilidades de concreção dentro do modo de ser do ser-aí.” (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 129) Não há na medianidade do ser “a gente” com os outros qualquer negatividade existencial, esta é uma condição inerente ao modo de ser do homem como ser em abertura, ser-no-mundo, ser-com-outros. Do mesmo modo, e pela mesma razão, pertence a este ente, em sendo um *poder-ser*, a possibilidade sempre eminente de uma *modificação existencial*¹⁵⁴ (existenzielle Modifikation) do modo como cuida de ser-aí no mundo com os outros, transformando existencialmente a lida com os entes intramundanos e a solicitude a si e aos outros entes mundanos.

Tal modificação existencial do modo de cuidar de si e dos demais entes não ocorre, no entanto, apenas uma vez e, então, para todo o sempre, pois o ser-aí é sempre um poder-ser e está, cotidianamente, sendo absorvido pela mundaneidade do mundo e diluindo-se na medianidade do impessoal. Por isso, a apropriação de si como um *ser si mesmo*, jamais se dá mediante um deixar para trás o ser um ser-aí. Ao contrário, é justamente quando o homem se dá conta e apropria-se de seu próprio modo de ser como ser-aí, que descobre a possibilidade e, simultaneamente, a tarefa de empunhar-se como um *si mesmo* (Selbst). Nesta instância de apropriação de si como um singular ser-aí – sendo ao modo da existencialidade, da faticidade e da caída –, cada qual deixa de reconhecer-se como uma solipsa e determinada identidade entitativa¹⁵⁵ e passa a compreender-se como um *poder-ser no mundo com*.¹⁵⁶ Tal reconhecimento de si, em seu modo de ser, revela a cada homem que ele tanto pode ser “a gente”, com os outros no mundo, desincumbindo-se das decisões em nome próprio, como ser com os outros no mundo, responsabilizando-se singularmente por si mesmo.

A existência do ser-aí no mundo e com os outros é fundada, e ao mesmo tempo mediada, pelo modo como este cuida de ser e do Ser – do que

¹⁵³ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 127, 128.

¹⁵⁴ Lembremos a ressalva de Heidegger: “o ser si mesmo próprio se define como uma modificação existencial do “a gente”, e que há de ocorrer existencialmente.” (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 267)

¹⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 130.

se lhe faz presente dos entes. Heidegger entende que a conservação e a apresentação do que se faz presente ao ser-aí, se dá no *discurso* (Rede). É na fala que o *sentido* (Sinn) de tudo o que é, encontra guarida.¹⁵⁷ Assim, dirá que a linguagem é a casa do Ser e o homem é o seu pastor,¹⁵⁸ posto que somente no homem vigora a palavra. Mas todo o *falar* (Sprechen) e todo o *compreender* (Verstehen) acontecem desde uma dada *disposição* (Befindlichkeit), um específico *estado de ânimo*¹⁵⁹ (Stimmung) em que o ser-aí é aberto como ser-no-mundo. Como salienta: “o “mero estado de ânimo” abre o aí com mais originalidade, mas paralelamente também o *fecha* com mais tenacidade do que todo *não-perceber*.” (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 136) Por isso, “a disposição é tão pouco refletida que cai sobre o ser-aí justamente em sua irrefletida e exaustiva entrega ao “mundo” de que se cuida. O estado de ânimo cai sobre. Não vem nem de “fora” nem de “dentro”, mas sim emerge como modo mesmo de ser no mundo. “(HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 136) O ser-aí é sempre aberto no mundo, para os outros e para si mesmo, desde uma dada disposição em que se encontra como ser-no-mundo, e é desde este estado de ânimo que o compreender, cuja expressão se dá no discurso, efetua-se.

Disposição, compreensão e discurso caracterizam o estado de abertura do ser-no-mundo.¹⁶⁰ Dado que todo discurso se funda no compreender,¹⁶¹ que, por sua vez, constitui-se desde uma dada disposição em que o ser-aí é aberto como ser-no-mundo, o discurso é erigido a partir da comumente significatividade mundana e de um certo estado de humor compreensor. Heidegger entende que o discurso, em que a disposição e a compreensão se determinam, é um articular singnificativamente a afinada compreensibilidade do ser-no-mundo com os outros.¹⁶² Donde, considerar ser inalienável entender o discurso como *interpretação* (Auslegung) do acontecimento do Ser por um

¹⁵⁶ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 268.

¹⁵⁷ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 133. No entendimento heideggeriano, "o ser humano está, pois, na abertura do ser, no desocultamento do que está presente. Este é o fundamento para a possibilidade, e mesmo para a necessidade, para a essencial necessidade do dizer; para o fato de que o homem fala." (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 117)

¹⁵⁸ Lemos em *Sobre o humanismo* "... a linguagem é a casa do Ser. [...] Por isso urge pensar a Essência da linguagem numa correspondência ao Ser..." (HEIDEGGER, 1995, p. 55) E também: "o homem não é o amo e senhor do ente. O homem é o pastor do Ser. Nesse "menos" o homem não perde nada. Ele ganha por chegar à Verdade do Ser." (Ibid., p. 68)

¹⁵⁹ Heidegger esclarece: “o que nós designamos *ontologicamente* com o termo “disposição” é onticamente o mais conhecido e mais cotidiano: o humor, o estado de ânimo.” (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 134)

¹⁶⁰ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 148.

¹⁶¹ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 153.

¹⁶² Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 161.

dado ser-no-mundo, e não como imparcial *definição* (Definition) da identidade dos entes. Posto que enquanto esta última, pretensamente alheada da circunscrição mundana e da afinação de humor daquele que a erige, aspira esgotar em si o significado dos entes; a interpretação acompanha e exprime o *sentido* do que se faz presente dos entes a um dado homem, aberto desde uma específica disposição compreensiva e situado em uma mundana trama de relações significativas.¹⁶³ Dito pelo filósofo:

o articulável na interpretação, e mais originalmente já no discurso, chamamos de sentido. O articulado na articulação do discurso, enquanto tal, chamamos o todo da significação. [...] Se o discurso, a articulação da compreensibilidade do aí, é um existenciário original da abertura, mas sendo este constituído primariamente pelo ser-no-mundo, também o discurso deve ser essencialmente um específico modo de ser *mundano*. (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 161)

É em vista do discurso ser erigido a partir de um dado estado de ânimo compreensor do ser-aí, como ser-no-mundo com os outros, que Heidegger entende que a "linguagem aqui não é compreendida como uma capacidade de comunicação, mas a abertura, original e preservada, de diversas maneiras pelo homem, daquilo que é. Visto que o homem é ser-com, que permanece essencialmente relacionado com o outro, a linguagem como tal é discurso." (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 165) Por ser o discurso um *falar com* outros e não apenas um falar sobre algo, é inerente ao falar, o *ouvir* (Hören).¹⁶⁴ Sem o ouvir, nenhum falar seria possível. Para que os homens falem entre si, há que se escutarem mutuamente,¹⁶⁵ assim, também, como é impreterível que possam "ouvir" aquilo que, no falar, se lhes mostra como fenômeno, como presentificação dos entes no mundo. Mas aquilo que não é dito, no sentido de não ser pronunicado, de ser calado, também é fala. O *calar* (Schweigen) é um modo de dizer que permite ver através dele; ele diz pela *silenciosidade* (Verschwiegenheit) da palavra que se cala.¹⁶⁶ Heidegger enuncia que "à linguagem discursiva lhe são inerentes, como possibilidades, o ouvir e o calar. Somente nestes fenômenos, torna-se completamente clara a função constitutiva do discurso para a existencialidade da existência." (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 161)

Desde os gregos arcaicos, se tinha como distintivo do homem, o falar.

¹⁶³ Por isso, dirá Heidegger: "o dizer torna visível algo em sua circunstância." (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 115)

¹⁶⁴ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 163.

¹⁶⁵ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 163, 164.

¹⁶⁶ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 164, 165.

Hesíodo, narrando o *mythos* de Prometeu, que trata justamente de explicar a origem da condição de ser dos homens, já dizia que Zeus ofertou, como primeiro dom, a Pandora, aquela que trará a condição humana aos "homens" de então, a *humana voz*.¹⁶⁷ A humana voz é a linguagem, o falar, o discurso. Aristóteles, já na aurora do *logos*, também dirá que o homem é um *zoon logon echon*, é uma vida em que vigora o falar.¹⁶⁸ Os homens falam entre si, mostrando-se mutuamente aquilo que a eles se apresentou.

Cotidianamente, porém, como Heidegger observa efetuarem-se tanto esta *visibilidade* (Sicht) dos fenômenos que, aos homens, se lhes aparecem, quanto este discurso em que tal fenômeno encontra guarida? Quais são as formas, discursivas e de visão, da medianidade do ser-no-mundo com os outros? O filósofo compreende serem o *falatório* (Gerede) e a *avidez de novidades* (Neugier), respectivamente. Esta última, a tudo quer saber, negando ao mistério a sua presença no mundo; o primeiro, nada deixa de nomear e focar, recusando o silêncio àquilo que resiste às palavras. Assim, o ser-aí cotidiano se dá segurança de um estado de abertura que presumidamente tudo vê e tudo diz,¹⁶⁹ quando, em verdade, apenas torna enganoso, aquilo que se descobre desde a avidez de novidades e ilusoriamente esclarecido, aquilo que chega à palavra pelo falatório.¹⁷⁰

Estes cotidianos ver e dizer, que se supõem sabedores de todos os entes e acontecimentos que ganham acontecimento na familiar mundaneidade do mundo, estendem-se à compreensão que cada qual tem dos outros e de si mesmo; de tal forma que "tudo tem aspecto de genuinamente compreendido, captado e dito e no fundo não está, ou não tem tal aspecto e no fundo está." (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 173) Esta despercebida *ambigüidade* (Zweideutigkeit) em que estão encerrados o falatório e a avidez de novidades, constitui o compreender e o falar da cotidianidade do ser-no-mundo. O que acaba por manter o ser-aí no estado de *impropriedade* (Uneigentlichkeit) – caracterizador do ser-aí cotidiano e impessoal –, por fazer com que cada um compreenda e fale ávida e não

¹⁶⁷ Diz o trecho do referido *mythos*: "disse assim e gargalhou o pai dos homens e dos deuses; ordenou então ao ínclito Hefesto muito velozmente terra à água misturar e aí pôr humana voz e força, e assemelhar de rosto às deusas imortais esta bela e deleitável forma de virgem..." (HESÍODO, 1991, p. 27, v. 57 – 63).

¹⁶⁸ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 165.

¹⁶⁹ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 173.

¹⁷⁰ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 174.

esclarecidamente sobre si mesmo, os outros homens e os demais entes.

Esta impropriedade no cuidado de ser e do Ser, a qual leva o discurso entre os homens a pouco mostrar de si mesmos e do sentido do que se lhes faz presente dos entes, não é, porém, um estado negativo, ou que possa ser sumariamente recusado pelo homem, justamente por ser ele ao modo de *ser-aí*. A condição de ser do *ser-aí* é *ser* esta afinada, compreensora e discursiva abertura ao mundo fático, no qual se é inevitavelmente caído. E além de ser própria ao *ser-aí*, Heidegger compreenderá que esta condição de ser caído no mundo, que impele o *ser-no-mundo* à impropriedade, a um só tempo, é *tentadora* (*versuchend*) *aquietadora* (*beruhigend*),¹⁷¹ *alienante* (*entfremdend*) e *aprisionadora* (*verfangend*).¹⁷²

Como observa: “*a mediana cotidianidade do ser-aí pode ser definida, então, como ser-no-mundo aberto-cadente projetante-lançado...*” (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 181) Esta complexa expressão *ser-no-mundo aberto-cadente, projetante-lançado*, reúne os três existenciários fundantes de sua condição de ser (existencialidade, faticidade e caída) e sintetiza o modo de ser do *ser-aí*, em cuja base unificadora encontra-se o *cuidado*.¹⁷³ Para Heidegger, “o ser do *ser-aí* é o cuidado. Este abarca a faticidade (o lançamento), a existência (a projeção) e a caída.” (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 284) É em razão do homem ser essa abertura cadente na faticidade mundana, que o cuidado lhe é ontologicamente radical, de forma que ao *ser-aí* é dado ocupar-se com os entes intramundanos e ser solícito aos outros homens, porque é ao modo do cuidado.

Ser ao modo do cuidado é já estar, sempre e inevitavelmente, tendo de dar conta de si, dos outros homens e do demais entes, que, juntos, constituem a totalidade das manifestações que se apresentam como mundo significativo. Qualquer forma de recusa ao cuidado é um modo de cuidar, ainda que pelo descuido. *Ser-aí* é, portanto, ser, cuidando de ser quem se é, e cuidando do Ser que se dá à apropriação do homem, no acontecimento da totalidade dos entes, no fenômeno do mundo, no qual o *ser-aí* é indissociavelmente sempre *em*, e desde uma dada disposição compreensiva, expressa no discurso.

É, justamente, pelo fato do *ser-aí* assim ser um poder-ser, que

¹⁷¹ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 177.

¹⁷² Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 178.

¹⁷³ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 192 – 194.

Heidegger compreende, como aludido anteriormente, caber a este ente a possibilidade de uma *modificação existencial* de seu modo de cuidar de ser e do Ser. O que lhe ofertará a experimentação de um desabitado discurso, não rendido ao falatório que nada diz e, portanto, capaz de recolher e mostrar aos outros e a si, o sentido do que se lhe faz presente dos demais entes, destes outros homens e de si mesmo. Mas, para que esta possibilidade se abra ao ser-aí, é preciso ele que experimente uma disposição compreensiva, uma tonalidade afetiva de abertura, melhor, um estado de ânimo compreensor em que seu próprio ser lhe possa ser aberto mais originariamente do que o é na medianidade cotidiana do ser-no-mundo com os outros.

Na acepção heideggeriana, é o estado de ânimo da *angústia* (Angst)¹⁷⁴ que efetua essa qualidade de abertura, na qual o fenômeno do *cuidado*, em se reunem os três existenciários – existência, faticidade e caída –, pode ser descoberto e o ser-aí pode, assim, compreender-se em seu próprio ser.¹⁷⁵ Isso não quer dizer, de modo algum, e contradizendo o que foi dito até então, que apenas no estado de ânimo da angústia o ser-aí seja aberto. O ser-aí é sempre em aberto e desde uma dada afinação de humor, mas apenas no estado de ânimo da angústia ocorre uma distinta qualidade de abertura do ser-aí para si mesmo e para tudo o mais. Como compreendido por Heidegger:

somente na angústia há a possibilidade de uma distinta abertura, porque a angústia singulariza. Esta singularização saca o ser-aí de sua caída e lhe faz patente a propriedade e a impropriedade como possibilidades de seu ser. Estas fundamentais possibilidades do ser-aí, que é sempre meu, se mostram na angústia como si mesmas, sem serem desfiguradas pelos entes intramundanos, aos quais o ser-aí atém-se de início e na maior parte das vezes. (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 190, 191)

Mas, diante do quê e por quê a angústia *singulariza* (vereinzelt) o ser-aí, sacando-o, momentaneamente, de sua caída na medianidade cotidiana de ser

¹⁷⁴ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 182.

¹⁷⁵ Benedito Nunes sintetiza tal concepção heideggeriana, ao dizer: "é o sentimento de *angústia* que efetua esse abrir originário, expondo, na unidade que liga entre si os existenciários fundamentais - a *existencialidade*, a *faticidade* e a *queda* -, o fenômeno do *cuidado*, em que o ser do Dasein se descobre. Daí a excepcional posição da angústia na ontologia fenomenológica, em comparação com outros sentimentos, como o *tédio*, a *alegria* e a *esperança*, abordados por Heidegger em mais de uma passagem de sua obra." (NUNES, 1992, p. 106) É assim também o é, acrescentamos, em relação ao sentimento de temor, posto que, como assevera Heidegger: "o temor é angústia caída no "mundo", imprópria e oculta como angústia para si mesma." (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 189)

com os outros, e tornando patentes, como possibilidades de seu ser, tanto a *impropriedade* (Uneigentlichkeit), como a *propriedade* (Eigentlichkeit)? Heidegger dirá que a angústia singulariza o ser-aí porque lhe retira, momentaneamente, a familiar significatividade do mundo, de modo que a conformidade à mundaneidade fica, provisoriamente, subtraída. Resta seu lugar, uma totalidade de entes e relações indeterminadamente estranhos e, dos quais, o ser-aí se vê alheado, numa *inospitabilidade* (Unheimlichkeit) indiferente e insignificativa, que se lhe impõe como o "nada", mas que há tão pouco, era o mundo no qual se estava "em casa".¹⁷⁶ Por dispor o ser-aí diante do nada em que se converteu momentaneamente o mundo, o ente em sua totalidade,¹⁷⁷ é que a angústia descobre originariamente o mundo como mundo – como trama de relações comumente significativas, erigida desde o modo coletivo e impessoal de habitação de todos os homens.¹⁷⁸ Assim, a angústia também dá a ver e a compreender ao ser-aí, o seu próprio modo de ser como poder-ser-no-mundo – ser quem se vem a ser desde o ser-em e o ser-com.¹⁷⁹

Nas palavras de Heidegger:

No ante de quê da angústia se faz patente o "nada e em nenhuma parte". A insistência do nada e do em nenhuma parte intramundanos quer dizer fenomenicamente: *o ante de quê da angústia é o mundo enquanto tal*. A absoluta insignificatividade que se expressa no nada e no em nenhuma parte não significa ausência de mundo, ao contrário, quer dizer que os entes intramundanos carecem tão absolutamente em si mesmos de importância, que unicamente graças a esta

¹⁷⁶ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 189.

¹⁷⁷ Heidegger esclarece que "sem dúvida, a angústia é sempre angústia diante de..., mas não angústia diante disto ou daquilo. [...] O caráter de indeterminação daquilo diante de e por que nos angustiamos, contudo, não é apenas uma simples falta de determinação, mas a essencial impossibilidade de determinação. [...] Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém - na fuga do ente - este "nenhum". A angústia manifesta o nada. "Estamos suspensos" na angústia. Melhor dito: a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade." (HEIDEGGER, 1996, QM, p. 56, 57)

¹⁷⁸ Heidegger dirá que "o angustiar-se abre original e diretamente o mundo como mundo." (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 187) Isto porque "somente na clara noite do nada da angústia surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que é ente - e não nada. [...] A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí diante do ente enquanto tal." (HEIDEGGER, 1996, QM, p. 58) Por isso "a clara coragem para a angústia essencial garante a misteriosa possibilidade da experiência do ser." (Ibid., p. 69, 70)

¹⁷⁹ Jean Beaufret sintetiza tal compreensão heideggerina, ao dizer: "a angústia não é pois recuo e fuga perante a vida, mas coragem de assumi-la na simplicidade nua do destino que nos é próprio." (BEAUFRET, 1976, p. 99) "Sua função consiste, sem mais, em reconduzir energicamente o homem ao encontro consigo mesmo." (Ibid., p. 24)

insignificatividade do intramundano se impõe o mundo em sua mundanidade. (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 186, 187)

Há que se ter presente, no entanto, que a angústia se encontra habitualmente sufocada no ser-aí, em sua medianidade cotidiana de ser-no-mundo com os outros, e raramente se apossa dele e o dispõe ao confronto com a indiferenciação nadificadora que subsume a si a totalidade dos entes.¹⁸⁰ O despertar da angústia é, além de raro, dado o predomínio da caída no mundo e da publicidade do ser “a gente” com os outros,¹⁸¹ incerto e passível de emergir nas situações mais inócuas.¹⁸² Assim como é efêmero tal estado de ânimo, posto que, ao ser-aí, é dado encontrar-se em variados estados de ânimo, sem que jamais um deles venha a suprimir os demais, salvo situações de privação, próprias à doença.¹⁸³

Mas, ainda que seja rara, incerta e fugaz a experiência da angústia, é através dela que o ser-aí experimenta a possibilidade de compreender-se como ser-aí. Isto é, como *poder-ser* no mundo, sendo absorvido pelas comentes e habituais formas de lida com os entes intramundanos e de solicitude em relação aos outros homens, numa pública e mediana interpretação de si, sem eleger-se e decidir-se a si mesmo. É, pois, instados neste estado de consciência de si como ser-aí, que os homens têm ocasião de modificar existencialmente seu poder-ser no mundo com, empunhando-se como um singular ser-aí. Heidegger compreende que “a angústia singulariza o ser-aí em seu mais próprio ser-no-mundo, que enquanto compreensor se projeta essencialmente sobre possibilidades.” (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 187)

¹⁸⁰ Em *Que é metafísica* lemos: “... esta angústia é o mais das vezes sufocada no ser-aí. A angústia está aí. Ela apenas dorme. Seu hálito palpita sem cessar através do ser-aí: mas raramente seu tremor perpassa a medrosa e imperceptível atitude do ser-aí agitado envolvido pelo “sim, sim” e pelo “não, não”; bem mais cedo perpassa o ser-aí senhor de si mesmo; com maior certeza surpreende, com seu estremecimento, o ser-aí radicalmente audaz. Mas, no último caso, somente acontece originado por aquilo por que o ser-aí se prodigaliza, para assim conservar-lhe a derradeira grandeza.” (HEIDEGGER, 1996, QM, p. 60)

¹⁸¹ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 190.

¹⁸² E, mais uma vez, podemos observar: “a angústia originária pode despertar a qualquer momento no ser-aí. Para isto ela não necessita ser despertada por um acontecimento inusitado. À profundidade de seu imperar corresponde paradoxalmente a insignificância do elemento que pode provocá-la. Ela está continuamente à espreita e, contudo, apenas raramente salta sobre nós para arrastar-nos à situação em que nos sentimos suspensos.” (HEIDEGGER, 1996, QM, p. 60).

¹⁸³ Heidegger ressalta em seminário em *Zollikon* que “... o não-estar-são, o estar-doente é uma forma privativa do existir.” (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 74)

A angústia oferta ao ser-aí a percepção de seu ser como *poder-ser*, como possibilidade permanente de liberdade, de existência, jamais alheada dos outros dois existenciários que lhe competem e em cuja unidade reúne-se o cuidado: a faticidade e a caída. Afinal, ser ao modo do ser-aí é ser um poder-ser no mundo circundante, com os demais entes e os outros homens, cuidando de ser quem se pode ser, ao cuidar do Ser que lhe vem ao encontro desde a mundaneidade significativa do mundo. E é na descoberta, propiciada pela angústia, de ser um *poder-ser fático e cadente*, que o ser-aí descobre a possibilidade e, simultaneamente, a tarefa de *se eleger e se apoderar de si* (*sich-selbst-wählens und –ergreifens*) como um singular ser-aí. Mas, tal possibilidade somente é iluminada por cada ser-aí, desde que experimente a afinação da angústia e não recuse o consequente atarefamento por si. Escutamos nas palavras de Heidegger que “a angústia faz patente no ser-aí o *ser relativamente ao* mais próprio poder-ser, quer dizer, o *ser-livre para* a liberdade de eleger-se e empunhar-se a si mesmo. A angústia põe o ser-aí ante seu *ser-livre para...* (propensio in...) a propriedade de seu ser como possibilidade que é sempre já.” (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 188)

O apropriar-se de si, em seu modo de ser-aí e em sua singularidade, não é um sair da impropriedade para ingressar, agora e para todo sempre, na propriedade de ser, como se estas fossem instâncias identitárias, ao invés de serem, como são, instâncias modais do cuidado de si como poder-ser. Heidegger considera que “visto que o ser-aí é essencialmente sua possibilidade, *pode* este ente em seu “eleger-se” a si mesmo, ganhar-se ou também perder-se, ou não ganhar-se nunca, melhor dizendo, somente “parecer” que se ganha.” (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 42) Tal exercício de apropriação de si é um transitivo e ingarantido empunhar-se a si mesmo enquanto ser-aí, uma deviniente atitude de *resolução* (*Entschlossenheit*) por apropriar-se de si mesmo como poder-ser no mundo com os outros, reconhecendo-se nestes ser-em e ser-com, e podendo, assim, exercitar-se nas adesões e nas recusas que lhe possibilitem, contingentemente, aproximar-se do que lhe parece mais próximo de si, a singularizar-se neste responsável exercício de poder-ser si mesmo, sendo no mundo, com.

Apropriar-se de ser ao modo do ser-aí é, contudo, apropriar-se de um *poder-ser finito* (*Sein zu Ende*). Desde a aurora do *mythos*, de Homero a Hesíodo, já era sabido que aos homens, em distinção aos deuses, é dado ser

desde o nascimento até a morte, a finitude lhes constitui indelével e irremediavelmente. Nos *mythoi*, os homens eram nomeados como "os mortais", em diferença à nomeada imortalidade dos deuses. Heidegger, tantos séculos depois, também apontará para importância de tal distintiva condição de ser dos homens, ao afirmar: "os mortais são os homens. São assim chamados porque podem morrer. Morrer significa: saber a morte, como morte. Somente o homem morre. O animal finda. Pois não tem a morte nem diante de si, nem atrás de si. [...] Os homens são mortais antes de findar sua vida." (HEIDEGGER, 2001, CO, p. 156)¹⁸⁴ E o são porque se sabem mortais, porque aproximam a morte como finitude de seu poder-ser no mundo.¹⁸⁵ Saber-se, antecipar-se como um não mais poder-ser no mundo, tanto revela a cada homem a sua inescapável singularidade (posto que quem não mais será é tão somente cada um mesmo),¹⁸⁶ como revela o mundo enquanto esse para onde, e desde onde, cada homem, cada ser-aí se abre em seu existir. Neste sentido, ouvimos em Heidegger:

finitude não é nenhuma propriedade que se encontra apenas atrelada a nós. Ela é o *modo fundamental de nosso ser*. Se quisermos vir a ser o que somos, não podemos abandonar essa finitude ou *nos* iludirmos quanto a ela. Muito ao contrário, precisamos protegê-la. Esta guarda é o processo mais interior de *nosso ser-finito*; ou seja, nossa mais intrínseca finitização. Finitude só é *no* interior da verdadeira finitização. Nesta finitização, contudo, consuma-se por fim uma *singularização* do homem em seu ser-aí. Singularização não diz, aqui, que o homem se calcifica em seu eu diminuto e ressequido, neste eu que se espraia junto a isto ou aquilo, que ele toma *como* sendo o mundo. Essa singularização descreve muito mais aquele *ficar só*, *no* qual todo e qualquer homem se vê pela primeira vez nas proximidades do que há de essencial em todas as coisas, nas proximidades do mundo. (HEIDEGGER, 2003, CFM, p. 7, 8)

A morte, enquanto indelével destinação do ser-aí (Sein zu Tode), é ontológico-existencialmente "... a possibilidade mais própria, irreferente, certa e como tal indeterminada e insuperável do ser-aí." (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 258, 259) Própria, porque torna evidente ao ser-aí a sua intransferível singularidade, ainda que

¹⁸⁴ Desta condição, também nos fala em *Construir, habitar, pensar*: "os mortais são os homens. Chamam-se mortais porque podem morrer. Morrer diz: ser capaz da morte *como* morte. Somente o homem morre e, na verdade, somente ele morre continuamente, ao menos enquanto permanecer sobre a terra, sob o céu, diante dos deuses." (HEIDEGGER, 2001, CPH, p. 130)

¹⁸⁵ Afinal "a morte é a possibilidade da absoluta impossibilidade do ser-aí." (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 250)

¹⁸⁶ Heidegger ressalta que "*ninguém pode tomar do outro o seu morrer*. [...] No morrer evidencia-se que a morte é constituída ontologicamente pela existência e por ser, cada vez, minha." (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 240)

este jamais deixe de ser ao modo do ser-aí. Irreferente, posto que não há qualquer experiência prévia da própria morte, só se morre a própria morte uma vez. Certa e, enquanto tal, indeterminada porque embora inevitável, jamais se sabe quando se morrerá. O ser-aí tem que se conduzir em direção à própria morte, aguardando-a e suportando-a enquanto possibilidade certa, porém indeterminada.¹⁸⁷ Assim, dirá Heidegger: “este ser dirigindo-se a tal possibilidade, o designamos com a expressão *pré-cursar a possibilidade*.” (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 262) A morte é a possibilidade da absoluta impossibilidade da existência em geral,¹⁸⁸ de tal modo determinante, que a própria existência também se apresenta com paradoxal indeterminação e certeza. A existência é igualmente certa e indeterminada, pois embora esta seja incontestemente enquanto se existe, é condição desta, a indeterminação, uma vez que *existir* é sempre *poder-ser*, propriamente ou impropriamente, entre nascimento e morte.

Justamente a antecipação da própria e singularizadora morte, é que faz urgir a decisão de cada homem por apropriar-se de si em sua condição de finito e singular poder-ser-aí. Porém, é em razão mesma de pertencerem ao modo de ser do ser-aí a existência, a faticidade e a caída, que raramente essa tomada de consciência de seu próprio ser, urgida pela antecipação de sua inevitável e intransferível morte, se perpetua no ser-aí. Logo, já é novamente absorvido pela cotidiana medianidade, irrefletida e impessoal, de ser com outros no mundo, e desde a qual cuida-se de ser e do Ser, habitual e impropriamente.

Portanto, para que o homem se detenha um tanto mais na consciência e no compromisso de ser um singular ser-aí, há que *querer ter consciência* (Gewissen-haben-wollen) e há que poder escutar o *silencioso discurso* (schweigende Rede) desta consciência.¹⁸⁹ O que, em verdade, é escutar-se a si mesmo,¹⁹⁰ posto que é o ser-aí que é chamado por si mesmo a transformar o modo como vem dando conta de seu finito poder-ser no mundo, cuidando de, e sendo com os outros.¹⁹¹ É chamado a ouvir-se, ao invés de dar ouvidos e

¹⁸⁷ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 261.

¹⁸⁸ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 262.

¹⁸⁹ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 296.

¹⁹⁰ Como dito pelo filósofo: “o chamado vem *de mim* e não obstante *sobre mim*.” (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 275)

¹⁹¹ Lemos em *Ser e tempo*: “... invocar o mais próprio si mesmo para assumir seu poder-ser como ser-aí, isto é ser-no-mundo cuidando de e sendo com outros.” (HEIDEGGER, 1993, p.

deixar-se entreter e, supostamente, revelar, pelo ambíguo e buliçoso falatório cotidiano, que tudo parece compreender e de tudo se põe a falar, entorpecendo os homens com as últimas novidades pretensamente desveladoras de si e de tudo mais, e recusando, assim, a eles a oitiva do silente discurso de suas próprias consciências, naquilo que este tem de singularmente revelador.¹⁹² Por isso, o homem somente quer e consegue se deter na escuta de sua consciência, quando não apenas se reconhece como um ente singularmente mortal, como quando, ao assim reconhecer-se, é aberto, em seu poder-ser no mundo e com os outros, a partir do estado de ânimo da angústia, o qual o permite compreender-se a si mesmo em seu modo de ser-aí.

Sendo assim, para que tal modificação do modo de cuidar de ser e do Ser seja conquistada, é impreterível que o ser-aí se reconheça ontologicamente como *modo* e *tempo*, e não como uma identidade atemporal. É justamente reconhecendo esta condição temporal do modo de ser do ser-aí, que Heidegger entende que o sentido ontológico do cuidado, no qual se reúnem os três existenciários, é a *temporalidade* (*Zeitlichkeit*).¹⁹³ É *entre* o nascer e o morrer que o homem existe (*ex-siste*), que é em abertura e, por isso mesmo, está entregue ao cuidado de ser e do Ser. A temporalidade, como sentido ontológico-existencial do ser-aí, funda, portanto, o horizonte desde o qual instaura-se o acontecimento-apropriação de Ser e ser-aí. Por esta razão, o Ser se dá ao ser-aí, devindo, aparecendo, acontecendo e, inclusive, modificando-se, visto que o ser-aí é *temporalizando-se* (*sich zeitigen*), é vindo a ser, transformando-se na deviniência de seu existir.

Tal movimento de vir a ser fica visível na referida concepção heideggeriana, de que a temporalidade é o sentido ontológico da cura, como unidade existencial dos existenciários: existência, faticidade e caída. Por isso, estes existenciários estão fundados na temporalidade, em cada um de seus componentes constitutivos: o *advir* (futuro – *Zukunft*) a si, próprio da *existencialidade*; o *haver sido* (passado - *Gewesenheit*) sempre desde o

280)

¹⁹² Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 271.

¹⁹³ Podemos observar em várias passagens de *Ser e tempo*: “definimos o ser do ser-aí como cuidado. O sentido ontológico desta é a temporalidade.” (HEIDEGGER, 1993, p. 364) “A unidade original da estrutura do cuidado reside na temporalidade.” (Ibid., p. 327) “A temporalidade possibilita a unidade da existência, da faticidade e da caída, constituindo assim

lançamento numa dada *faticidade*; e a *presente* (presente - Gegenwart) *caída* na habitual e mundana cotidianidade de ser-no-mundo com os outros, cuidando de. É no recíproco alcançar-se destes três êxtases (Ekstasen) temporais, neste circular movimento *ekstático-existencial* (Existenzial-Ekstatisch) de estar fora de si em si mesmo, que o ser-aí tem sua morada: *aguardando* (gewartigend), *conservando* (behaltend) e *presentando-se* (gegenwartigend).¹⁹⁴

Na acepção heideggeriana, do ponto de vista da impropriedade, o passado é *esquecimento* (Vergessenheit) de si enquanto poder-ser; e do ponto de vista da propriedade é *reiteração* (Wiederholung) do vigor de ter sido um poder-ser. Assim também, do ponto de vista da impropriedade, o futuro é *expectativa* (Gewärtigens), no sentido da irrefletida precipitação na impropriedade de ser e de cuidar do que se apresenta no mundo circundante como tarefa anunciada; e do ponto de vista da propriedade é *pré-cursar* (Vorlaufen) a si como poder-ser si mesmo, não deixando de ser com os outros no mundo, cuidando de. E, por fim, do ponto de vista da impropriedade, o presente é a *atualidade* (Gegenwärtigen) niveladora do impessoal ser-no-mundo com os outros; e do ponto de vista da propriedade é o *instante* (Augenblick) em que o ser-aí se encontra e desde o qual, em nome de pré-cursar-se como si mesmo, decide apropriar-se de sua singularidade, reiterando sua própria história, a qual se mantém em abertura até o seu certo e indeterminado morrer.¹⁹⁵ É em vista de ser, própria ou impropriamente, este movimento ekstático-existencial, que Heidegger compreende pertencer ao ser-aí, a *historicidade* (Geschichtlichkeit), o existir historicamente.

Entretanto, o ser-aí somente apropria-se de ser *histórico* (geschichtlich) para si mesmo, na medida em que, antecipando sua inevitável e singularizadora finitude e disposto desde o estado de ânimo da angústia, reconhece-se como aquele que vem vindo sendo, de uma certa maneira, até o presente de seu existir, em nome de pré-ser-se num dado possível de seu poder-ser, que neste instante presente se antecipa e nele se lança, para que este venha a poder tornar-se um apropriado sentido existencial de sua singular história. Sendo assim, no tornar-se histórico para si mesmo, o êxtase

originalmente a totalidade da estrutura do cuidado.” (Ibid. p. 328)

¹⁹⁴ Cf. HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 92.

¹⁹⁵ Cf. HEIDEGGER, 1993, SZ, § 68a.

preponderante é o *porvir*. Heidegger esclarece tal leitura, ao reconhecer que:

o ser-aí [...] é autenticamente existente quando se mantém neste antecipar. *Este antecipar nada mais é do que o autêntico e singular futuro <Zukunft> do próprio ser-aí.* No antecipar, o ser-aí é o seu futuro, de tal modo que neste ser futuro <Zukunftsein> ele volta para o seu passado e seu presente. O ser-aí, apreendido em sua extrema possibilidade de ser, é o *próprio tempo*, não está *no* tempo. O ser futuro assim caracterizado, enquanto o autêntico como do ser temporal <Zeitlichseins>, é o modo de ser do ser-aí no qual e a partir do qual ele se dá o seu tempo. Eu tenho tempo quando no antecipar me mantenho em meu passar. Todo palavreado no qual o ser-aí se mantém, toda correria, toda ocupação, todo barulho e toda agitação desmoronam. Não ter tempo significa lançar o tempo no péssimo presente do dia-a-dia. Ser futuro dá tempo, forma o presente e permite que o passado seja retomado no como de seu ser vivido <Gelebtseins>. Visto a partir do tempo isto significa: *o fenômeno fundamental do tempo é o futuro.* (HEIDEGGER, 1997, CT, p. 27)

Dizer que o fenômeno fundamental do tempo é o futuro, não é afirmar uma presumível hierarquia deste em relação ao passado e ao presente, mas reconhecer que é em vista deste pré-cursar-se desde o antecipar a si, que o ser-aí experimenta e se dá conta de que seu temporalizar-se¹⁹⁶ desenclausura-o da suposta (posto que mundanamente erigida) subjetividade substancial de um sujeito metafísico.¹⁹⁷ E isto porque, na antecipação de si, o ser-aí se reconhece como *poder-ser*, o que lhe permite apropriar-se de si como este movimento mesmo de transcendência, devindo na ultrapassagem de ser sempre adiante de si mesmo,¹⁹⁸ sem nunca abandonar a si,¹⁹⁹ temporalizando-

¹⁹⁶ Heidegger ressalta: "o antecipar apreende o passar enquanto a autêntica possibilidade de cada instante, enquanto a consciência do agora. O ser futuro, enquanto possibilidade do ser-aí como alguém que é cada vez, dá tempo, porque ele mesmo é o tempo." (HEIDEGGER, 1997, CT, p. 29)

¹⁹⁷ Disto nos fala, ao compreender que "Dasein não é "sujeito". Não há mais pergunta pela subjetividade. A transcendência não é "a estrutura da subjetividade" mas sim sua *eliminação!*" (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 208) Uma vez que, no fato do ser-aí transcender, "... o "transcendental", aí entendido, não é o da consciência subjetiva, mas se determina pela temporalidade ekstático-existencial da existência humana (Dasein)." (HEIDEGGER, 1987, IM, p. 48) Por isso "... *Ser e tempo* pode apenas significar que "não existe mais nenhum problema da subjetividade. Somente compreendendo-se isto, pode-se reconhecer a abrangência da Analítica do Dasein." (HEIDEGGER, 2001, SZO, p. 207)

¹⁹⁸ Heidegger esclarece que "este passar <Vorbei>, ao qual me anticipo, possibilita, neste meu antecipar, uma descoberta: trata-se do *meu* passar. [...] Este passar não é um o que <Was>, mas um como <Wie> e, na verdade, o autêntico como de meu ser-aí." (HEIDEGGER, 1997, CT, p. 25)

¹⁹⁹ Deste movimento ekstático-existencial, nos diz: "deste ente, dizemos que ele *existe*, isto é, *ex-sistit*; que ele é na essência de seu ser um movimento para fora de si mesmo, sem, porém, abandonar a si." (HEIDEGGER, 2003, CFM, p. 418)

se no recíproco alcançar-se de seu futuro, seu passado e seu presente,²⁰⁰ melhor dizendo: do ir-a-si, ao vigor de ter sido, ao instante de si enquanto singular e finito ser-aí.²⁰¹

O ser-aí é, portanto, vindo a ser quem é, temporalizando-se ao longo de seu existir entre nascimento e morte. É vista de assim ser, que o cuidado, em cuja unidade se reúnem os três existenciários, tem como sentido ontológico a temporalidade. O homem é tempo e não apenas está no tempo, assim como é mundano e não apenas localiza-se no mundo. E é em razão do homem ser temporal, que pode emprestar aos demais entes, o tempo que ele é, para que destes se possa dizer que estão no tempo, ou que duram determinado espaço de tempo, mas, de modo algum, que se temporalizam como existência histórica. Isto é, como aqueles aos quais é dado compreender o *seu tempo* como tal, ao reconhecerem-se sendo no *entre* nascimento e morte, na finitude que lhes compete, singulariza, e que permite, por instaurar-lhes um sabido fim, o recíproco alcançar-se de seu futuro, seu passado e seu presente. Os deuses e a natureza não conhecem tal tempo, disso já sabiam os gregos da época mítica. Heidegger, tão distante e tão próximo destes gregos arcaicos, afirmará que "... o tempo só se temporaliza (zeitigt), enquanto o homem é. Não houve tempo algum em que o homem não fôsse, não porque o homem seja desde tãda e por tãda a eternidade, mas porque tempo não é eternidade, porque tempo só se temporaliza num tempo, entendido como existência Histórica do homem." (HEIDEGGER, 1987, IM, p. 111)

Temporalizando-se em seu *passar* entre nascimento e morte, o ser-aí prolonga, historicamente, a si mesmo, no devir de sua existência. Vai da convocação de seu poder-ser futuro, ao alcance do que tivera sido na faticidade de seu passado, desde onde adveio o presente de si, no qual encontra-se absorvido, porém sempre em abertura aos possíveis que estão a invocar-lhe como porvir de sua condição de *poder-ser*. Lembremos que, justamente em razão de temporalizar-se como poder-ser, nesse recíproco alcançar-se de seus êxtases temporais, é que o ser-aí pode ser e é histórico.²⁰²

²⁰⁰ O filósofo salienta: "...fica-nos vedado dizer: futuro, passado, presente, subsistem "simultaneamente". Não obstante, fazem parte de uma unidade em seu recíproco-alcançar-se." (HEIDEGGER, 1996, TS, p. 260)

²⁰¹ Heidegger compreende que "a temporalização não significa sucessão de êxtases. O porvir não é posterior ao vigor de ter sido e este não é anterior ao presente. A temporalidade se temporaliza num porvir presentante do vigor de ter sido" (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 350)

²⁰² Heidegger diz, cabalmente, em *Ser e tempo*: "a análise da historicidade do ser-aí busca mostrar que este ente não é "temporal" porque encontra-se na história, mas sim o contrário,

Heidegger ressalta que "... o ser-aí é em si mesmo histórico na medida em que é a sua possibilidade." (HEIDEGGER, 1997, CT, p. 35) Ou seja, que sua existência é, a cada momento, aquilo em que pôde se tornar, dado o modo como o ser-aí vem cuidando de ser e do Ser neste recíproco alcançar-se de seu futuro, seu passado e seu presente.²⁰³ Sabendo que, como salienta Pöggeler, ao observar tal questão em Heidegger, somente "se a existência compreende o sentido do seu ser, então ela pode ser de um modo autêntico aquilo que ela é." (PÖGGELER, 2001, p. 63) E como a existência, melhor, como uma dada existência compreende o sentido do seu ser, isto é, o circular movimento ekstático-existencial de seu histórico poder-ser? Heidegger nos responde:

somente quando no ser de um ente moram juntas a morte, a dívida, a consciência, a liberdade e a finitude na forma igualmente originária como no cuidado, pode este ente existir no modo do destino, isto é, ser histórico no fundo de sua existência. *Somente a temporalidade própria, que é também finita, torna possível algo como um destino, isto é, uma historicidade própria.* (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 385)

Quando o ser-aí, ao tomar consciência de ser um tempo finito singularizador, apropria-se de si como um poder-ser si mesmo no mundo com os outros, no recíproco alcançar-se de seu futuro, seu passado e seu presente, torna-se decidida e comprometidamente *histórico*. Pois, em vista de pré-cursar o seu poder-ser futuro, retrocede ao seu passado, reiterando-o como seu neste instante presente, a partir do qual se pode, em nome do porvir e com base no vigor de ter sido, resolver apropriar-se de si como um singular ser-aí, transformando o que tiver que ser modificado, para que possa ter uma história própria.²⁰⁴ Tornar-se propriamente histórico para si mesmo é criar esta possibilidade de uma *destinação* (Schicken) pessoal. O que significa projetar-se sobre possibilidades próprias, que são possíveis de serem alcançadas porque se vem sendo em nome delas, ao vir erigindo para si, no recíproco

somente existe e pode existir historicamente porque é temporal no fundo de seu ser." (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 376)

²⁰³ Nas considerações de Pöggeler, sobre tal entendimento heideggeriano, lemos: "quando for comprovado que a existência é existência efectiva, que ela é «histórica», então torna-se inevitável a visão de que o indagar pelo ser «é caracterizado ele mesmo pela historicidade» (SuZ, 20). Por isso é que a investigação ontológico-fenomenológica só pode encontrar uma base aí, onde ela sempre se encontrou: na história." (PÖGGELER, 2001, p. 76, 77)

²⁰⁴ No entendimento heideggeriano, "a historicidade própria compreende a história como o "retorno" do possível e sabe, por isso, que a possibilidade somente retorna se, num instante do destino, a existência se abre para ela na reiteração decidida." (HEIDEGGER, 1993, SZ, p. 391,

alcançar-se de seus êxtases temporais, um apropriado *sentido* para o finito passar que é a sua existência. A criação desse sentido próprio é incumbência de cada um, e não da impessoalidade de todos e de ninguém. Somente "eu" (cada um) o posso dar. Apenas eu posso pegá-lo nas mãos, empunhando-o como a liberdade e o cuidado que cabem àquele que é ao modo do poder-ser no mundo com os outros homens e os demais entes entre o seu singular, intransferível e incontornável nascer e morrer. É assim estando historicamente incumbido e apropriado de si, que cada homem chega a si mesmo como um singular ser-aí e é uma *pessoa* (Selbst).²⁰⁵

CAPÍTULO 2

O MODO DE SER DOS HOMENS NA COMPREENSÃO DE CLARICE LISPECTOR

Morro de pena de meus personagens. Se eu pudesse, ah se eu pudesse, como facilitaria a vida deles, com lhes daria maior amor. Mas não posso fazer senão lhes dar esperança, e leves empurrões para a frente. Só há um livro meu em que o personagem morre no fim. A todos os outros, eu deixo o caminho aberto: é só ter força ou querer passar. (LISPECTOR apud INNACE, 2001, p. 162)

392)

²⁰⁵ Cf. HEIDEGGER, 1987, IM, p. 167. Lembremos que o termo "selbst" em alemão pode ser advérbio ou adjetivo. Heidegger substantiva a palavra para exprimir o ser do homem, quando este se apropria de si como um singular ser-aí.

Joana, Virgínia, Lucrecia, Martim, G. H., Lóri e tantas outras personas habitam o imaginário poético de Clarice Lispector. Em quantas, senão em todas essas personagens, há um reiterado traço que parece reuni-las numa mesma e multifacetada máscara. A máscara através da qual muito do que é próprio aos homens aparece nos domínios da ficção, da criação da realidade pela palavra mitopoiética²⁰⁶ de Lispector. De tudo o que concerne ao humano, Clarice persegue, renovadamente, em tantos de seus romances, a trajetória do possível desabrochamento de si,²⁰⁷ que cada ser humano é capaz de experimentar. Mas, que em muitos homens, e em algumas de suas personagens, não chega a ser gestualizado, dada a facilidade ofertada àqueles que se legam ao alheamento de si e a uma insipiente felicidade alcançada, abdicando de empunharem-se em uma *pessoa*.²⁰⁸ Entretanto, Clarice Lispector jamais deixa de insistir em deixar um caminho aberto às suas personagens; caminho para a ultrapassagem de costumeiros e confortáveis limites. Embora, cabendo somente a cada uma delas ter forças ou querer passar.

Para observarmos tal trajetória humana de conquista ou abdicação de si, poeticamente erigida e dada a ver em obra literária por Clarice Lispector, nos deteremos em dois de seus romances. São estes o primeiro e o último dos três publicados nos anos sessenta (*A maçã no escuro* – 1961, *A paixão segundo G.H.* – 1964 e *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* – 1969), os quais podemos entender como constitutivos de um segundo triângulo romanesco, o

²⁰⁶ Assim nos diz Pessanha: "em verdade, em verdade a obra de Clarice Lispector vem abrigando a corajosa gestação de uma visão-de-mundo. Corajosa pelo modo de gerar: em dor. Corajosa porque fiel à sensibilidade insone, que recusa a defesa, a comodidade, o consolo de esquemas racionalizadores herdados ou habituais. Visão-de-mundo cuja criação, por isso mesmo, vem reproduzindo em escala individual o itinerário do despertar da consciência filosófica dentro do mundo da cultura: a partir da mentalidade «primitiva», mitopoiética." (PESSANHA, In NUNES, 1997, p. 314)

²⁰⁷ Escutamos Clarice afirmar em entrevista a Jaime Lerner: "*Lerner*: Em que medida o trabalho de Clarice Lispector no caso específico de *Mineirinho* pode alterar a ordem das coisas? *Clarice*: Não altera em nada... Não altera em nada... Eu escrevo sem esperança que o que escrevo altere qualquer coisa. [...] *Lerner*: Então por que continuar escrevendo, Clarice? *Clarice*: E eu sei? Porque no fundo a gente não está querendo alterar as coisas. A gente está querendo desabrochar de um modo ou de outro, não é? (LISPECTOR apud LERNER, 1992, p. 68)

²⁰⁸ Para compreendermos o significado do termo "pessoa" no imaginário de Clarice Lispector, havemos de ter presente o que nos diz, em crônica de 1968: "vou falar da palavra *pessoa*, que *persona* lembra. Acho que aprendi o que vou contar com meu pai. Quando elogiavam demais alguém, ele resumia sóbrio e calmo: é, ele é uma pessoa. Até hoje digo, como se fosse o máximo que se pode dizer de alguém que venceu numa luta, e digo com o coração orgulhoso de pertencer à humanidade: ele, ele é um homem. Obrigada por ter desde cedo me ensinado a distinguir entre os que realmente nascem, vivem e morrem, daqueles que, como gente, não são pessoas." (LISPECTOR, 1999, DM, p. 80)

qual se soma àquele primeiro, da década dos anos quarenta (*Perto do coração selvagem* – 1944, *O lustre* – 1946 e *A cidade sitiada* – 1949). Como assevera Claire Varin, “o primeiro triângulo romanesco grava a luta de Joana, Virgínia e Lucrecia para tornarem-se rainhas; o segundo, fechado com o livro dos prazeres, imprime a luta de Martim, G. H. e Lóri para darem a si mesmos um reino à sua altura.” (VARIN, 2002, p. 151) É, pois, a trajetória de Martim e Lóri, destas duas personas do humano, que acompanharemos aqui, buscando compreender o que nos fala Lispector, sobre a possibilidade dos homens descortinarem-se singulares ao longo do trajeto a ser traçado de si mesmos, constituindo-se, assim, em protagonistas de suas apropriadas histórias.²⁰⁹

Uma maçã no escuro narra a odisséia de Martim, um homem que busca começar a se reinventar após um último e fatídico ato, talvez o primeiro experimentado como genuinamente seu. Ato que o fez, na linguagem dos homens, um criminoso e um fugitivo, ato que entregou em suas mãos a doação e a incumbência de fazer de si “o centro do grande círculo e o começo apenas arbitrário de um caminho”. (p. 23)²¹⁰ A narrativa da odisséia de Martin dá-se em três momentos, os quais são constituídos pelo que Clarice nomeia por: *como se faz um homem*, em que é evidenciado o caminhar, empreendido por Martim, para chegar ao reconhecimento de sua condição de ser humano; o *nascimento do herói*, no qual nos é dado a ver a sua periclitante conquista de si, não apenas como homem, mas como o homem que Martim vai desvelando poder ser; e, por fim, *a maçã no escuro*, quando nos é mostrado o quão exigente, e sem garantias, é o cuidado de Martim de seu próprio *quem*, da *pessoa* que descortina ser ao devir de sua história, o quão instável é o seu gesto de “pegar no escuro uma maçã – sem que ela caia”. (p. 334) Por isso, em tantas vezes, ainda que por vagos momentos, Martim anseia e ensaia render-se, novamente, à cópia das velhas máscaras, abdicando de sua conquistada personalidade e desincumbindo-se da tarefa de ser uma pessoa. Acompanhem, pois, os

²⁰⁹ Benedito Nunes comenta a respeito deste anseio de apropriação de si, presente nos personagens de Lispector: “é o que ocorre nos romances de Clarice Lispector. A inquietação que neles tortura os indivíduos é o desejo de ser, completa e autenticamente [...]. Não nos contentamos em viver; precisamos saber o que somos, necessitamos compreendê-lo e dizer, mesmo em silêncio, para nós mesmos, aquilo em que nos vamos tornando. Cada qual está se construindo, cada qual está fabricando, com o auxílio de palavras velhas ou novas, a idéia de si mesmo.” (NUNES, 1976, p. 132, 133)

caminhantes passos de Martim, que tanto hesitam e se encorajam, ao longo de sua trajetória de compreensão e apropriação do que se lhe revela ser um homem e, então, do que lhe cabe dar conta, ao encarnar ser o herói de sua apropriada história.

O relato da odisséia de Martim inicia-se “... desde que, há duas semanas, aquele homem experimentara o poder de um ato, parecia também ter passado a admitir a estúpida liberdade em que se achava. Sem um pensamento de resposta, pois, suportou imóvel o fato de ele ser o único próprio ponto de partida.” (p. 23) O ato que Martim realizara, evidenciando-o a si mesmo, pela primeira vez, como o autor de seus gestos, e a estes em seu poder, fazia dele um criminoso e, ao fugir das circunstâncias do crime e do mundo que o incriminaria, fazia dele um fugitivo. Martim estava irremediavelmente só e sem destino, “qualquer direção era a mesma rota vazia e iluminada, e ele não sabia que caminho significava avançar ou retroceder. Na verdade, em qualquer lugar onde o homem experimentou se pôr de pé, ele próprio se tornou o centro do grande círculo, e o começo apenas arbitrário de um caminho.” (p. 23) Duas semanas haviam se passado e, igualmente pela primeira vez, Martim encontrava-se inteiramente entregue a si mesmo, restando-lhe ser ele próprio o único ponto de partida de um futuro, de um porvir que estava em suas mãos criar, assim engendrando-se e ao seu destino. Sabendo, no entanto e para seu grande risco, que “... futuro é faca de dois gumes, e futuro molda o presente.”²¹¹ Com o correr dos dias também outras idéias tinham ficado gradualmente para trás como se, à medida em que o

²¹⁰ Esclarecemos que todas as citações de *A maçã no escuro* e *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, serão seguidas apenas da paginação, para evitarmos seqüenciais repetições da mesma referência bibliográfica.

²¹¹ Cf. possível aproximação com a concepção heideggeriana de futuro, como êxtase fundamental da temporalidade ekstático-existencial do ser-aí. Uma vez que revela a este, tanto o seu próprio *passar*, como o faz ver que é desde o pré-cursar a si, que o seu passado é revisitado e seu presente apropriado como o instante desde onde o futuro de si pode vir a ser. (p. 104) Observa-se que todas as vezes que houver remissão a concepções heideggerianas, serão aquelas que foram observadas no capítulo anterior, salvo quando referidas serem em relação ao capítulo 2, da Parte I. Remetemos a estas concepções, através da indicação da paginação das mesmas, a cada término das observadas possíveis interlocuções. Ressalta-se e ressalva-se, no entanto, que as possíveis aproximações entre o que nos diz do modo de ser dos homens o *logos* de Heidegger com o que disto nos fala o *mythos* de Lispector, aqui estabelecidas em notas alusivas a tais proximidades possíveis, tem um caráter de avizinhamento, jamais de igualação. O que se pretende é convidar a atenção do leitor para o que pudemos ver como possibilidades de interlocuções entre os referidos autores, ao debruçarem-se sobre uma mesma questão, por vias diversas de pensamento e discurso. Seguem, então, ao longo deste capítulo, as referidas notas alusivas, sempre com a intenção de apontar abeiramentos possíveis, não simetrias obrigatórias e mutuamente reducionistas.

tempo não definindo o perigo o tornasse maior, o homem fosse se despojando do que pesa. E sobretudo do que ainda pudesse mantê-lo preso ao mundo anterior.” (p. 25, 26)²¹²

Dentre tudo o que poderia mantê-lo preso àquele mundo anterior do qual fugira, era o uso da linguagem dos outros, o elemento que mais riscos parecia-lhe ofertar, posto que descortinar o ainda inominado com os nomes e seus respectivos significados encerrados naquela pretérita linguagem, seria igualá-lo ao não igual.²¹³ Foi esforçando-se em não copiar dizer e significar que Martim, marchando entre pedras num imenso descampado, disse àquele que tinha nas mãos e que não conhecia a linguagem dos homens, não podendo, pois, objetá-lo em sua empreitada de chegar a novos delineamentos de sentido: “- Não sei mais falar, disse então para o passarinho, evitando olhá-lo por uma certa delicadeza de pudor. Só depois pareceu entender o que dissera, e então olhou face a face o sol. “Perdi a linguagem dos outros”, repetiu então bem devagar como se as palavras fossem mais obscuras do que eram, e de algum modo muito lisonjeiras. Estava serenamente orgulhoso, com os olhos claros e satisfeitos.” (p. 32) Com o pássaro nas mãos, ainda andou alguns passos, até sentar-se numa pedra, assim deixando-se ficar sob o sol amarelo.

Perder a linguagem dos outros homens, comum e mediana, era o mesmo que se destituir da trama de significações, a um só tempo, constituída e constituinte de todo aquele mundo anterior do qual fugira. Esta perda caracteriza-se, nas palavras de Benedito Nunes, como “... o começo da experiência que deverá levá-lo ao fundo de si mesmo. Rompendo com a sociedade, ele rompeu igualmente com o mundo das palavras. E foi mais longe. Aderiu ao silêncio, provocou identificar-se com a quietude, a placidez, a firmeza das coisas naturais: pássaros, rocha, deserto.” (NUNES, 1976, p. 134) Esta silente aderência ao modo de ser da natureza, sem entendimento explícito e sem palavra, era, para Martim, sua grande primeira conquista desde o seu fatídico ato. Mas, como este modo de ser da natureza não lhe era próprio como homem, era preciso uma extrema cautela. “Extrema cautela com que aquele homem procurava se manter apenas vivo, e nada mais – assim como o animal brilha apenas nos olhos, mantendo atrás de si vasta alma intocada de um animal.” (p. 32)²¹⁴

²¹² Cf. ser-no-mundo: somente pode sentir-se “preso” ao mundo, desde o qual se vem ser quem se é, o ente cujo ontológico modo de ser é ser-no-mundo. (p. 83 – 88)

²¹³ Cf. discurso da medianidade cotidiana como falatório, que diz e significa a partir da habitual e não surpreendente significatividade da mundaneidade do mundo, a qual é perfeita por todos os homens em geral e por nenhum em particular. (p. 94, 95)

²¹⁴ Cf. modo de ser mundano próprio aos homens (ser-no-mundo), na diferença em relação a intramundaneidade dos demais entes. Tendo presente, porém, a referida distinção, estabelecida por Heidegger, entre a ausência de mundo das pedras e da pobreza de mundo dos animais. (p. 84 – 88)

Perseverar, pois, neste estado de silenciosa aderência ao modo de ser da natureza, revelar-se-ia demasiado frágil, talvez mesmo impossível. Tanto que Martim, sem demora, logo se reconheceu profundamente distinto daquele entorno do descampado em que se encontrava e no qual desejava diluir-se. Tal evidência ocorreu-lhe porque ele, o homem, reconheceu-se pensando. Sim, "... aquilo era um homem pensando... [...]. Então, sobressaltado, como se em alarme tivesse reconhecido a volta insidiosa de um vício, teve tal repugnância pelo fato de ter quase pensado que apertou os dentes em dolorosa careta de fome e desamparo – virou-se inquieto para todos os lados do descampado procurando entre as pedras um meio de recuperar a sua potente estupidez anterior que para ele se havia tornado fonte de orgulho e domínio." (p. 33)²¹⁵ Mas seria isto possível? Seria possível essa recusa ao pensamento e à linguagem que o pudesse criar e exprimir? Talvez. Ou talvez, e em verdade, jamais antes tivera pensado realmente, jamais tivera sido verdadeiramente inteligente, talvez jamais tivera sido o homem que supunha ser, talvez...

apenas imitara a inteligência, com aquela falta essencial de respeito que faz com que uma pessoa imite. E com ele, milhões de homens que copiavam com enorme esforço a idéia que se fazia de um homem, ao lado de milhares de mulheres que copiavam atentas a idéia que se fazia de mulher e milhares de pessoas de boa vontade copiavam com esforço sobre-humano a própria cara e a idéia que se fazia de mulher e milhares de pessoas de boa vontade copiavam com esforço sobre-humano a própria cara e a idéia de existir; sem falar na concentração angustiada com que se imitava atos de bondade ou de maldade – com uma cautela diária em não escorregar para um ato verdadeiro, e portanto incomparável, e portanto inimitável, e portanto desconcertante. E enquanto isso, tinha alguma coisa velha e podre em algum lugar inidentificável da casa, e a gente dorme inquieta, o desconforto é a única advertência de que se está copiando, e nós nos escutamos atentos embaixo dos lençóis. Mas tão distanciados estamos pela imitação que aquilo que ouvimos nos vem tão sem som como se fosse uma visão que fosse tão invisível como se estivesse nas trevas que estas são tão compactas que mãos são inúteis. Porque mesmo a compreensão, a pessoa imitava. A compreensão que nunca fora feita senão da linguagem alheia e de palavras. (p. 33, 34)²¹⁶

Copiar a idéia que se fazia de ser humano, ser homem e ser mulher, era o modo pelo qual habitualmente se era. Cópia zelosa e atenta para que não se escorregasse para um ato verdadeiro e, portanto, singularmente único e incomparável, o qual não se poderia simetricamente imitar e que traria o

²¹⁵ Cf. acontecimento-apropriação de Ser e homem: somente aos homens é dado pensar, posto que somente a eles é dado ser em abertura ao Ser, podendo a este se dispor, compreendendo-o e dele podendo falar (três dimensões da abertura própria aos homens). (p. 82, 83)

desconcertante risco de possíveis outros e próprios gestos e palavras. O copiar precisava ser observado e o desconforto em não se poder ou querer copiar deveria ser sumamente evitado, para que a habitual sistemática de ser fosse preservada. Mas, Martim desobedecera esta regra e realizara o ato impronunciável. Será mesmo que Martim desobedecera ou, cometendo seu crime, mais uma vez imitara os homens que comentem crimes? Ah, mas como é difícil deixar de apenas imitar, sobretudo quando é a linguagem alheia e gasta que preenche de habituais e esvaziados significados cada ato, cada ocorrência, cada manifestação que ganha acontecimento em meio aos homens. Era impreterível, pois, que fosse restituído às palavras seu poder revelador e ao homem a possibilidade, a ser conquistada, de não apenas copiar.

Assim é, então, que Martim entenderá que há de principiar não copiando, sobretudo não copiando o modo de compreensão que lhe era familiarmente tão próximo. “E não compreender estava de súbito lhe dando o mundo inteiro. Que era inteiramente vazio, para falar a verdade. Aquele homem rejeita a linguagem dos outros e não tinha sequer começo de linguagem própria. E no entanto, oco, mudo, rejubilava-se.” (p. 35) Tanto que “... em duas semanas aquele homem se tornara um duro herói: ele representava a si mesmo.” (p. 35, 36) Foi assim, experimentando a irreferência dos antigos significados, encerrados nas palavras erigidas desde o mundo do qual partira fugindo, que Martim pode ensaiar a possível criação de suas primeiras palavras e seus respectivos significados:

Crime”? Não. “O grande pulo” – estas sim pareciam palavras dele, obscuras como o nó de um sonho. [...] E ele não sentira horror depois do crime. O que sentira então? A espantada vitória. Fora isso: ele sentira vitória. Com deslumbramento, vira que a coisa inesperadamente funciona: que um ato ainda tinha o valor de um ato. E também mais: com um único ato ele fizera os inimigos que sempre quisera ter – os outros. E mais ainda: que ele próprio se tornara enfim incapacitado de ser o homem antigo pois, se voltasse a sê-lo, seria obrigado a se tornar o seu próprio inimigo – uma vez que na linguagem de que até então vivera ele simplesmente não poderia ser amigo de um criminoso. Assim, com um único gesto, ele não era mais um colaborador dos outros, e com um único gesto cessara de colaborar consigo mesmo. Pela primeira vez Martim se achava incapacitado de imitar. (p. 36)²¹⁷

²¹⁶ Cf. ser-com-outros na cotidiana medianidade: ser com os outros numa certa equivalência, ser como se é, como todos em geral e como ninguém em singular, ser o “a gente”. (p. 90, 91)

²¹⁷ Cf. escuta do silencioso discurso da consciência que faz calar o falatório público do discurso da medianidade cotidiana, o qual a tudo presume compreender e de tudo se põe a fofocar. (p. 102)

Seu gesto o ultrapassara, ao ultrapassar aquela idéia de si que antes fazia e a qual copiava com zelosa observância diária. Martim descobrira, na realização daquele ato, que ser homem é sempre tão incerto, nunca se sabe se haverá um ato transfigurador que, uma vez engendrado, põe em cheque toda aquela antiga habitualidade de ser si mesmo ao ser como os outros, toda aquela usual significância do mundo, que as desgastadas palavras insistiam em preservar. Martim sabia que era preciso grande cautela para deixar de copiar, era preciso manter essa sua inteligência atual, “que era grosseira e esperta como a de um rato.” (p. 36) Assim imerso nesta inteligência grosseira e esperta dos que se exercitam em sobreviver é que Martim, em duas semanas apenas, deu os primeiros passos, ainda vacilantes e imprecisos, na formulação de uma suposta verdade acerca do que houvera ocorrido consigo em função de sua própria ação, o que lhe outorgava a tragicidade própria daqueles que são os autores dos atos desencadeantes da destinação e da responsabilidade pelo que há de vindouro em suas vidas. Neste estado de inteligência atual, “ainda se perguntou com uns restos de escrúpulo: “foi isso mesmo o que me aconteceu?” Mas um segundo depois era tarde demais: se esta não era a verdade, passaria a sê-la. O homem sentiu com alguma gravidade que este instante era muito sério:²¹⁸ de agora em diante era unicamente com esta verdade que ele passaria a lidar.” (p. 39) Tal verdade criada era tão grave alcançar, pois lhe entregaria, como conseqüência inevitável, as significações possíveis do seu ato. E neste descobrimento, era o próprio homem que iria se descortinar, em sua autoria e em sua momentânea verdade, sabidamente erigida. O que lhe revelaria ainda mais. Por isso,

[...] Martim recomeçou mais devagar e procurou pensar com muito cuidado pois a verdade seria diferente se você a dissesse com palavra erradas. Mas se você a disser com as palavras certas, qualquer pessoa saberá que aquela é a mesa sobre a qual comemos.²¹⁹ De qualquer modo, agora que Martim perdera a linguagem, como se tivesse perdido o dinheiro, seria obrigado a manufaturar aquilo que ele quisesse possuir. Ele se lembrou de seu filho que lhe dissera: eu sei por que é que Deus

²¹⁸ Cf. acontecimento-apropriação de Ser e homem: o homem é o ente capaz de apropriar-se da presença dos entes, cabendo a ele todo deixar-ser ou não deixar-ser os entes, de tal modo que o fundamento da verdade, na acepção heideggeriana, é a liberdade e não a concordância. Onde, a verdade ser interpretativa do Ser, o qual se dá a ver e compreender naquilo que se faz presente dos entes para um certo homem num dado mundo e num específico momento de seu existir, e não uma atemporal verdade definidora do ente. (p. 87, 88, 93 e remetemos, também, ao capítulo 2 da Parte I, p. 37 – 39)

²¹⁹ Cf. palavra como a casa do Ser. O discurso será próprio, quando não rendido ao falatório que nada diz e que domina a palavra na cotidianidade do ser-no-mundo. (p. 92 – 96)

fez o rinoceronte, é porque Ele não via o rinoceronte, então fez o rinoceronte para poder vê-lo. Martim estava fazendo a verdade para poder vê-la. (p. 40)

Erigir a verdade e poder vê-la sem copiar era tarefa árdua e de sumo risco, pois se poderia, a qualquer momento, sucumbir novamente às velhas palavras e às verdades encerradas em seus significados comuns, assim como era iminente embrenhar-se na irrestrita irreferência em relação aos outros e a todo aquele mundo do qual partira, justamente em razão do ato realizado. Havia, pois, duas clausuras nas quais se poderia submergir e não ter a oportunidade da decisão compreensiva acerca de si e de suas ações: a clausura do perder-se no antigo hábito de copiar e a clausura na solipsista não referência em relação aos outros homens e ao mundo em que se vive entre e como homens. Era impreterível equilibrar-se na liberdade em que aquele ato, por ele realizado, o havia lançado. Entregue à feitura da verdade, ainda sentado sobre a pedra e tendo o pássaro nas mãos, Martim se deu conta de que no ímpeto de fazer a verdade, o havia matado. “Então, como se tivesse feito alguma coisa definitiva, o homem sóbrio e tranqüilo ergueu-se da pedra. O que havia de enlevo incontrolável num ato é que todo ato o ultrapassava.” (p. 48)²²⁰

Erguido, ao ultrapassar-se pelo exercício de uma ação – pela segunda vez, reconhecia que havia feito alguma coisa definitiva –, Martim se pôs a andar, sem ter para aonde ir, ele que ainda apenas se distanciava. O vazio era a sua grande conquista, neste momento em que retornar, ainda seria perder-se. O encontro da fazenda não era o seu destino. Seu destino estava sendo criado desde o primeiro ato de ultrapassagem que empreendera. A estadia na fazenda, que encontrara em seu errante caminhar, era apenas um possível demorar-se na incerta tarefa da criação de um futuro. Vitória, a dona da fazenda, não ignorou a errância estampada em seu rosto, ao dar-lhe trabalho, soube que “... aquele homem não era a sua cara. Isso a inquietou e despertou-lhe a curiosidade. Aquele homem não era ele mesmo, pensou ela sem procurar entender o que pensava; aquele homem despuadoradamente se carregava. E estava ali em pé numa exposição completa de si mesmo, num silêncio de cavalo em pé.” (p. 65) Instaurado neste estado de revelação ao outro do que ainda se ignora em si, Martim apenas se esforçava

²²⁰ Cf. condição de transcendência do ser-aí, a qual se constitui dada a temporalidade ekstático-existencial da existência humana. Ou seja, o ser-aí transcende, devindo na ultrapassagem de ser sempre adiante de si mesmo, sem nunca abandonar a si. (104, 105)

em ver. “Como se olhos não fossem feitos para concluir mas apenas para olhar.” (p. 81) Olhando, “... seus olhos custaram a entender aquela coisa que nada mais do que: acontecia. Que mal acontecia. Apenas acontecia. O homem estava “descortinando”. (p. 81) Descortinando demoradamente, pois Martim era lento e o tempo, assim tornando-se lento, parecia prolongar-se para além das horas que se podem contar. Foi imerso nesse tempo que não se conta, mas que se é, neste tempo do qual começava a tomar consciência em seu lento passar, que Martim principiou a tornar-se histórico para si mesmo, posto que

no fim da primeira semana, Vitória havia meses o governava arduamente, havia meses o homem suava num aprendizado penoso. E de tal modo nesta semana já havia acontecido o que quer que fosse, e de tal modo se haviam ligado os elos invisíveis que, ao fim de sete dias, sucedera essa coisa de que inesperadamente se toma consciência: um passado.²²¹ E ao fim de uma semana havia inquietação e rumor indistinto no sítio como acontece quando, tudo tendo permanecido muito tempo sem evoluir, tudo quer se transformar. (p. 84)

E foi assim, que Martim começou a sentir os indícios germinais de sua saída daquele estado de silenciosa contemplação. Embora, ainda “não se dava conta de que ali estava lentamente fabricando a sua primeira flecha e polindo o seu primeiro dardo. Nem se deu conta de que já era totalmente diferente daquele homem que olhara o terreno de madrugada. [...] Obscuramente inquietava-se por começar a se sentir superior às plantas, e por sentir-se de algum modo homem em relação a elas. [...] O homem estava incomodadamente crescendo.” (p. 91, 92)²²² E o incômodo do crescer faz com que, em tantas vezes, se queira retornar ao antigo sistema de mundo em que antes se movia, sobretudo se este homem, como Martim, se apraz na alegria sem sorriso dos que não sabem e se exercitam em manter-se nesse estado de zelosa ignorância diária. Encontrando-se, pois, no limítrofe entre a facilidade do habitual e o risco da novidade, Martim ia incumbindo-se de sua vida. “Quando dormia, dormia. Quando trabalhava, trabalhava. Vitória mandava nele, ele mandava no próprio corpo. E algo crescia com rumor informe.” (p. 93) Demoradamente, mas crescia. E sem forma, o que tornava o porvir tão mais incerto e incontornável.

²²¹ Cf. concepção de passado, que sob o ponto de vista da propriedade é reiteração do vigor de ter sido, distinto do ponto de vista da impropriedade, que é esquecimento de si como poder-ser. (p. 103)

²²² Cf. condição de temporalidade do ser-aí: o homem não está no tempo, é temporalidade, temporaliza-se. Por isso, o homem pode crescer, vir a ser, transformar-se. (p. 102, 103)

Até que um dia, Martim foi encarregado de lavar o curral. “Seu contato com as vacas foi um esforço penoso. A luz do curral era diferente da luz de fora a ponto de estabelecer-se na porta um vago limiar. Onde o homem parou. Habitado a números, ele recusava à desordem. É que dentro era uma atmosfera de entranhas e um sonho difícil cheio de moscas. E só Deus não tem nojo. No limiar, pois, ele parou sem vontade.” (p. 94, 95) Sem vontade e sem ímpeto, posto que “Martim era essa pessoa pouco corajosa que nunca tinha posto mãos na parte íntima de um curral.” (p. 95) Na parte íntima da vida se fazendo carne. Até então, Martim experimentara o silêncio das pedras e da vida das plantas do descampado. E, agora, aquele rumor insone da respiração quente e úmida das vacas. O curral era para Martim um excesso, uma violência estética que assaltava seus sentidos tão pouco afeitos aos odores, aos calores, ao escuro, ao murmúrio primordial com que se nasce. Seria tão mais fácil recuar, “... bastar-lhe-ia um passo para trás, e ele se encontraria em plena fragrância da manhã que já é coisa aperfeiçoada nas menores folhas e nas menores pedras, e é trabalho acabado e sem fissuras – e que uma pessoa pode olhar sem nenhum perigo porque não tem por onde entrar e perder-se.” (p. 96) Seria preciso apenas retroceder. Recuar seria, também, uma decisão. Decisão em que se escolhe todo um futuro de si mesmo. “Ele então deu um passo para a frente. E, ofuscado, estacou.” (p. 96) Foram as vacas que se pronunciaram, misturando-se ao homem. “... as vacas escolhiam nele algo que ele próprio não conhecia – e que foi pouco a pouco se criando.” (p. 96, 97) Ir criando-se “foi um grande esforço [...]. Nunca, até então, ele se tornara tanto uma presença. Materializar-se para as vacas foi um grande trabalho íntimo de concretização. A unha finalmente doía.” (p. 97) Martim encarnava-se. Assim, ali em meio às vacas e com elas, Martim aprendeu os desígnios de uma lei simples: “que não devia brutalizar-lhe o ritmo próprio, e que lhes devia dar tempo, o tempo delas. Que era um tempo inteiramente escuro, e elas ruminavam feno com baba. Aos poucos também este se tornou o tempo do homem. Redondo, lento, incontável por um calendário, pois assim é que uma vaca atravessa um campo.” (p. 97)²²³ E foi experimentando essa circularidade temporal de si próprio, que Martim passava a atravessar a sua vida. Sabendo que “alguma coisa tinha acontecido. E embora os elos continuassem a lhe escapar, ele tinha enfim alguma coisa na mão e seu peito se inflou de sutil vitória. Martim respirou profundamente. Pertencia agora ao curral.” (p. 98)

²²³ Cf. circularidade própria à temporalidade ekstático-existencial: o recíproco alcançar-se dos três êxtases temporais. Observar a proximidade desta concepção com a referida imagem: tempo redondo, lento, incontável por um calendário, tendo este se tornado o tempo do homem. (p. 104 – 106)

Os dias passavam e Martim acostumava-se ao curral, a seiva primeva da vida adentravam-lhe as veias que começavam a pulsar. Aquele que, por tanto tempo, havia pertencido aos números e que somente tinha podido respirar desde o encontro com a seiva das plantas, agora alimentava seu corpo com o sangue que corre nas veias dos animais. Martim passava a pertencer ao curral. Mas apenas até que seu crescimento começasse a destacá-lo das vacas, despertando-lhe o querer fazer alguma coisa deste crescer que se processava “calmo, oco, indireto, a avançar paciente.” (p. 106) Martim precisava de novos domínios que lhe permitissem continuar a respirar, a pulsar, a nascer, a erguer-se. Foi, então, que tendo subido até o alto da encosta da fazenda e “desde que havia entendido as vacas, pela primeira vez se achava acima delas na encosta. E também isto lhe bateu no peito. Com o coração batendo Martim então se lembrou inesperadamente de como um homem costuma ser: era como ele estava sendo agora! Numa sensação agonizante, ele se sentiu uma pessoa.” (p. 114)²²⁴ Ali, no alto da encosta, orgulhoso e humilde, “... ele era o seu próprio peso. O que quer dizer que aquele homem se tinha feito.” (p. 115)²²⁵

Fazer-se, decidir-se, apropriar-se homem... Martim fruía seu ato. Depois do crime, daquele gesto que lhe parecia haver sido o mais definitivo de toda sua vida e que, no entanto, a havia destruído tal qual esta era; agora o homem se havia criado em uma *pessoa*, já não mais pertencia indistintamente à natureza à sua volta, assim como já não mais se reconhecia idêntico àquele homem que cometera o ato que fora o seu, àquele homem que tinha discursado junto às pedras e ao pássaro e que aprendera a vida com as plantas e as vacas. Entretanto, Martim continuava a ser ele e não outro, ele que somente agora era este em quem se tornava, dado o que até então houvera sido. A diferença que se fizera nele e através dele era que Martim, pela primeira vez, se havia alcançado em homem ao ser e compreender-se distinto da vida própria ao que não é ao modo de ser dos humanos, estes aos quais, como benefício e maldição, é dado fazer-se. E Martim havia-se feito. Apropriar-se de ser homem, sabendo-se não ser qualquer homem que copiasse sem efetivamente ser, apropriar-se de ser este homem que ele

²²⁴ Como já referido na nota 3, deste capítulo, há que se ter presente a especificidade e a importância do termo “pessoa”, no imaginário de Clarice Lispector.

princiava descortinar ser, esta exercitada ação lhe deu um novo início, agora não mais arbitrário como antes, um novo começo de sua história, abrindo para si a possibilidade de uma destinação, na qual quisesse lançar-se. Sim, porque agora ele reconhecia: ele tinha uma história que não era feita apenas de partes soltas, desconexas e alheadas de si, havia um sentido naquela trama de atos que eram os seus e que somente neste instante presente começava a perceber e tornar próprios.

É que tudo estava provavelmente se manifestando para Martim, assim como as flores se abrem em determinado momento e nunca estamos perto para ver. Mas ele estava. Pela primeira vez estava presente no momento em que acontece o que acontece. E ele! ele era esse homem que pela primeira vez se dava conta, não apenas por ouvir dizer, mas inquietamente de primeira mão. Ele era exatamente esse homem. Estranhou-se então com o modo arrebatado de se reconhecer. Acabara de decidir ser, não um outro, mas esse homem. [...] E contido, alvoroçado, lembrou-se de que este é o lugar-comum onde um homem pode enfim pisar: querer dar um destino ao enorme vazio que aparentemente só um destino enche. (p. 115, 116)²²⁶

Martim descortinava... Lançado neste exercício de ser homem e de ser mais pessoalmente este homem que descobria poder ser, "... ele, montado no cavalo, com o ar apreensivo de quem pode errar, estava atentamente procurando copiar para a realidade o ser que ele era, e nesse parto estava se fazendo a sua vida." (p. 116) *Germinal* como tudo o que acaba de nascer, Martim era ainda um anúncio frágil e pleno. Seu passado e seu futuro reuniam-se naquele instante em suas mãos e o sentido de sua vida, erigida em história por ele próprio, era agora e sabidamente tarefa sua. Ereto e incumbido, Martim olhou, do alto da encosta e de si, o descampado que se estendia imenso. "... a largueza do mundo alargara penosamente seu peito. E se assim foi é porque, tendo-se feito, de muito ele passou a precisar, e de muito mais do que ele era. [...] E nesse instante foi como se todo um futuro ali mesmo se estivesse esboçado, e ele só fosse conhecer os detalhes à medida que os criasse. Martim passara a pertencer a seus próprios passos. Ele era dele mesmo." (p. 118)²²⁷

Martim havia-se feito homem, em distinção às plantas e às vacas, as quais tanto lhe ensinaram do respirar e do pulsar da vida. Erguido em homem, cabia agora a Martim aprender a ser e caminhar como este homem que ele

²²⁵ Cf. apropriação de si enquanto ser-aí: somente aquele ente que é ao modo do ser-aí, é um poder-ser, pode fazer-se a si mesmo, ainda que jamais deixando de ser com os outros no mundo. (p. 91, 92)

²²⁶ Cf. apropriação de si como si mesmo, como um singular ser-aí. (p. 91, 92, 99, 100)

²²⁷ Cf. futuro experimentado propriamente: pré-cursar a si enquanto poder-ser si mesmo. (p.103)

descobria poder ser, como o herói de seus próprios passos, o protagonista de sua história. Foi assim que "... nessa mesma noite, andando excitado de um lado para outro dentro da pequenez do depósito, Martim mal se conteve com o que ganhara. Era a alegria. Não sabia o que fazer de si como se tivesse uma notícia e não houvesse a quem dá-la. Estava muito contente de ser uma pessoa, este era um dos grandes prazeres da vida. No entanto, inconsolável, parecia-lhe que jamais seria indenizado. E pela primeira vez desde que fugira tinha necessidade de se comunicar." (p. 123) Para comunicar-se seria preciso reencontrar a linguagem. Mas, não poderia ser aquela com a qual rompera, aquela que lhe sentenciaria apenas como um criminoso, deixando de nomear tudo o que se revelava nele e a ele desde este seu primeiro ato de ultrapassagem de si. Esta gasta linguagem não poderia dizer. Havia de encontrar outras palavras, senão outras palavras, mas que as mesmas pudessem exprimir novos significados ao que se dava nome, de tal modo que aquilo que era nomeado pudesse chegar a aparecer de um modo outro, delineando novos sentidos. Esta desabituação da palavra era imprescindível para que não se perdesse toda a grandeza deste transitivo presente de si, que Martim experimentava. Afinal "... era como se ali Martim se tornasse o símbolo de si mesmo. Ele que, enfim, se encarnara em si próprio." (p. 127) Tudo haveria de processar-se demoradamente, seguindo a lentidão de cada passo de vagaroso andar por entre as alamedas de si e do mundo, novamente humano, que começava querer engendrar. Um mundo em que poderia ser o protagonista de seus atos e o autor de suas palavras, e isto porque os outros homens seriam os antagonistas que lhe garantiriam a realidade. "Ao ponto de um dia, diante da claridade inóspita e sem nenhum sentido, ele ter enfim pensado, um pouco inquieto se avançando: "por Deus, se não criássemos um mundo, este mundo apenas divino não nos receberia." (p. 128)²²⁸

E Martim seguia, então, em sua tarefa de criação de si, do mundo e das palavras, sabendo, porém, que toda criação humana precisa de tempo, do tempo de maturação daquele que cria. "É que agora ele aprendera a contar com o amadurecimento do tempo, assim como as vacas disso vivem taticamente. Ele agora parecia entender que não podia brutalizar o tempo, e que o largo movimento deste era insubstituível por um movimento voluntário." (p. 128)²²⁹ E, assim, passava os dias quase que a

²²⁸ Cf. *ser-no-mundo, ser-em, ser ao modo do habitar, cultivando e edificando, construindo sobre a Terra um mundo humano.* (p. 85, 86)

²²⁹ Cf. *temporalidade ekstático-existencial como circularidade do tríplice alcançar-se dos três êxtases temporais.* (p. 104, 105)

esperar, num ritual sagrado de dedicação e respeito às horas que não se deixam calcular. “Tanto que Martim já estava começando a se perturbar – ele era um homem, mas restava algo inquieto: que é que um homem faz?” (p. 128, 129) Quais os atos que fazem como que um homem se pronuncie como o herói de sua história? É claro que Martim não estava totalmente destituído de tais ações, já tinha atos heróicos a exhibir como próprios. Afinal, erguera-se em homem, após ter empreendido o primeiro ato transfigurador de sua vida, sendo que este não houvera sido um ato qualquer, mas um gesto de ultrapassagem de si, o qual o fizera transgredir a medida de sua antiga e, antes, supostamente definitiva identidade, um crime do qual foi ele o único autor. E este crime não era banal e destituído de intenções imersas nos mais dolorosos e paradoxais afetos. Martim soube “que não cometera um crime vulgar. Pensou que com esse crime executara o seu primeiro ato de homem. Sim. Corajosamente fizera o que todo homem tinha que fazer uma vez na vida: destruí-la.” (p. 130) Foi estando apropriado deste seu primeiro ato heróico, que “... orgulhoso de seu crime, olhou o mundo arrasado. Por ele mesmo arrasado, a seus pés. O mundo desmontado por um crime. E que só ele, porque ele se fizera o grande culpado, poderia reerguer, dar um sentido e montar de novo. Mas em seus próprios termos.” (p. 130)

Martim queria justamente isto: reerguer, dar um sentido e montar de novo um mundo humano que pudesse recebê-lo transformado no homem e no herói em quem se fizera, posto que este mundo apenas divino da natureza já não o podia absorver. “Ele queria isto: reconstruir. Mas era como uma ordem que se recebe e que não se sabe cumprir. Por mais livre, uma pessoa estava habituada a ser mandada, mesmo que fosse apenas pelo modo de ser dos outros. E agora Martim estava por sua própria conta.” (p. 129)²³⁰ Sabedor e incumbido de si e, por isso mesmo, da tarefa de reconstrução de um mundo no qual pudesse assim ser, pela primeira vez, desde seu “grande pulo”, “... ele assumira o seu crime – e sentia-se um homem inteiro, alto, sereno.” (p. 129) O crime fora seu primeiro ato heróico, podia agora conceber e dizer a verdade nestes termos. E se assim o era, seria esta a sua transitiva verdade. Afinal “... que importava se a verdade já existia ou se era criada, pois criada mesmo é que valia como ato de homem – agora que ele conseguira se justificar, tinha que prosseguir. E conseguir antes do fim próximo a – a reconstrução do mundo.” (p. 135)

²³⁰ Cf. impropriedade e propriedade, ambas como possibilidades ontológicas positivas de ser-no-mundo, mas que implicam em diferentes modos de cuidado de si e do Ser que se desvela no encontro entre determinados entes e homens, estes abertos àqueles desde uma dada disposição compreensiva. (p. 91, 92, 96, 97)

Reconstrução esta, que lhe cabia como condição de ser homem e como tarefa por ter se erigido este homem que descortinava poder ser. Sabia, no entanto, que “tinha pouco tempo e devia começar agora mesmo, por assim dizer. “Da reconstrução do mundo dentro de si, ele passaria à reconstrução da Cidade, que era uma forma de viver e que ele repudiara com um assassinato; era para isso que o tempo era curto.” (p. 136) Mas, embora curto fosse o tempo, para a grandeza de sua tarefa anunciada, precipitar-se seria correr o grande risco de voltar a copiar aquele que ele era e a caber naquele mundo que deixara.

Por isso, “tinha que ser calmo. Agora que alcançara na montanha a própria grandeza – a grandeza com que se nascia. [...] Pela primeira vez Martim precisava profundamente de si mesmo. Como se enfim – enfim – tivesse sido convocado... O que o deixou afobado no escuro.” (p. 136)²³¹ Isto porque a tarefa de reconstrução de si e do mundo em que pudesse caber, sem apenas copiar, não era fruto de ordem de outrem, como as aprazíveis severas ordens de Vitória, esta tarefa era resolução sua, e também porque tal reconstrução não poderia se dar mediante cópia exata daqueles antigos, mundo e si mesmo, os quais pretendia justamente reconstruir. A reconstrução do mundo, assim como o perseverar na apropriação de si, eram incumbências suas, e não havia determinações outras que não sua própria decisão na conquista de seu escolhido destino. Esgotado pela exigência destes primeiros pensamentos, Martim “sentou-se enfim na cama. E num plano frio e calculado resolveu que sua primeira luta devia ser consigo mesmo. Pois, se ele queria reconstruir o mundo, ele próprio não servia... Se queria, como último termo final de seu trabalho, chegar aos outros homens – teria antes que terminar de destruir totalmente seu modo de ser antigo.” (p. 136)²³²

E para terminar de destruir seu modo de ser antigo, Martim não poderia perder de vista o sentido que decidira dar à sua história, em nome do qual ali se encontrava no exercício da mais delicada tarefa a realizar consigo mesmo. Martim queria acertar o alvo que era o porvir de sua personalidade e estava resoluto, mas era tão fácil hesitar e ser, mais uma vez, absorvido pelos habituais sentidos erigidos e ofertados desde aqueles antigos: mundo, palavras e si mesmo. Ah, “perigosa travessia, perigoso a-caminho, perigo olhar-para-trás, perigoso

²³¹ Cf. escuta do silencioso discurso da consciência, que em verdade é escutar-se a si mesmo, ao invés de dar ouvidos ao bulcioso falatório da medianidade impessoal. (p.102)

²³² Cf. apropriação de si como uma decisão, um resolver-se em seu modo de ser-aí, podendo ser si mesmo. Assim, abrindo para si próprio, a possibilidade de uma modificação existencial do modo de cuidar de ser e do Ser. (p. 99, 100)

arrepiar-se e parar.” (NIETZSCHE, 1996, p. 212) Perigoso atravessar, posto que se há de sucumbir, pois é assim, sucumbindo, que se atravessa. Martim atravessava e sabia ser tão arriscado o sucumbir, que por tantos vagos momentos se anunciava nele um desejo de salvação, de absolvição, de retorno às velhas máscaras, à facilidade com que se copiava, até mesmo o mais difícil de suportar como o ser o culpado de um ato criminoso. Era preciso manter-se resoluto e era preciso não se render a sentimentos que o afastassem de sua grande tarefa, do sonho que projetava para si, do porvir que era incumbência sua engendrar e sustentar. Era tudo tão incerto e periclitante. Mas, Martim seguia seu curso, aceitando o grande risco de ter a realidade, sem apenas copiá-la. Era preciso estar atento a cada instante. “Pois cada minuto podia ser o tempo inteiro – se uma pessoa estivesse bastante livre para atender a esse minuto. Martim sabia disso porque uma vez, em um minuto já perdido, ele aceitara a cólera, e um caminho se abrira como um destino em um minuto. E mais tarde, em um minuto, ele não tivera medo de ser grande; e sem pudor, em um minuto, aceitara, como sendo seu, o papel de homem.” (p. 141)²³³

Ah, o minuto, o instante em que se descortina e se resolve homem, em que se nasce sabendo que ser homem é uma possibilidade em devir e não uma determinação, podendo retornar ao que se era ou vir a ser o que, agora, é apenas sonho, mas que por ser sonho é anúncio de futuro. Ser homem, sendo si mesmo, era isto que Martim havia descortinado naquele instante mesmo em que seus antigos e habituais liames com o mundo, com as palavras e os outros homens se esgarçaram, deixando irromper a vastidão inútil de seus antigos referentes, desde onde Martim pôde nascer frágil e pleno como todo recém-nascido, desde onde pode aceitar, como sendo seu, o papel de homem. “Foi assim, pois, que já tendo perdido na montanha a primeira modéstia, Martim foi perdendo sem sentir as derradeiras amarras,²³⁴ até que já não era monstruoso uma pessoa de dar função de pessoa e de “reconstruir.” (p. 141)

Ao ensaiar os primeiros passos em seu projeto de reconstrução, Martim soube que “tudo lhe fora dado, sim. Mas desmontado e aos pedaços. E ele, com peças sobrando na mão, não pareceu saber como montar a coisa de novo. Tudo era dele para o que

²³³ Cf. êxtase do presente, que do ponto de vista da impropriedade é a absorção na cotidianidade niveladora do ser “a gente” com os outros, e do ponto de vista da propriedade é o *instante* desde o qual o cada homem pode apropriar-se de si como um singular ser-aí. (p. 103)

²³⁴ Cf. angústia, pois embora Lispector não fale de um estado de ânimo que provoque a perda das amarras, podemos pensar uma possível proximidade entre a referida imagem e a suspensão dos habituais referentes do ser-aí, possível desde a disposição da angústia. (p. 96 – 98)

quisesse fazer. No entanto a própria liberdade o desamparava. Como se Deus tivesse atendido demais o seu pedido e lhe entregasse tudo. Mas tivesse ao mesmo tempo se retirado.” (p. 141)²³⁵ Martim estava por sua própria conta e o sentido de seu destino não mais lhe parecia ser um fato, mas uma perceptiva construção do lhe seria mais próprio criar. Claro que esta, como toda criação do porvir, há de se dar desde um dado início, pretérito ou presente, como houvera sido o seu ato criminoso e, depois, o ato de fazer-se homem e, agora, a ação de caminhar como herói de sua história. Claro que toda criação humana não provinha do nada, mas de um dado desde onde algo pode principiar, mas isso não torna a tarefa da criação menos arriscada e a destinação desta menos incerta. Martim, imbuído e incumbido do seu sonho de futuro, continuava, zeloso, a copiar a si mesmo. “Ele por enquanto estava se moldando, e isso é sempre lento; ele estava dando forma ao que ele era, a vida se fazendo era difícil como arte se fazendo.” (p. 143)²³⁶

Disposto nesta difícil *poiésis* de si, das palavras que efetivamente possam mostrar e do mundo em que se possa caber, sem apenas copiar, e “agora que criara com suas próprias mãos a oportunidade de não ser mais vítima nem algoz, de estar fora do mundo e não precisar mais perturbar-se com a piedade nem com o amor, de não precisar mais castigar nem castigar-se – inesperadamente nascia o amor pelo mundo. E o perigo disso é que, se não tomasse cuidado, ele teria desistido de ir adiante.” (p. 145) Desistir era a grande sedução, poder novamente ser, dizer e estar no mundo na igualdade com que todos os outros também são e dizem. Poder desincumbir-se de dar conta dessa constante novidade com que se renasce. Seria tão mais fácil perder-se e manter-se vigilante ao menor sinal de desconforto na velha máscara, de modo a impedir-lhe possíveis fissuras, mesmo as mais tênues e inócuas. Foi imerso neste desejo de desincumbir-se da tarefa de reconstrução de si, do mundo e das palavras que os pudessem significar e dar a ver, de tal modo a poder retornar a estes sem que nada houvesse neles se alterado desde quando fugira, que:

[...] refletiu ele com uma vontade intensa de desistir do futuro, acontece que com essas pedrinhas algo está pelo menos definitivamente organizado. E nele cabemos. É verdade que às vezes cabemos com um braço paralisado pela construção, ou com um olho fechado pela argamassa endurecida por uma construção que secou depressa demais

²³⁵ Cf. distinção entre existência e vida: a vida é dada aos homens, mas a existência é tarefa de cada um. Dado que os homens são poder-ser, cabendo-lhes, fundamentalmente, o cuidado. (p. 83, 95, 96)

²³⁶ Cf. temporalidade como sentido ontológico da cura: é temporalizando-se que o ser-á cuida de ser e do Ser. (p. 102, 103)

– mas algo está pelo menos definitivamente organizado, e se nele mal cabemos, a verdade é que cabemos. Que faremos? construiremos com as mesmas pedrinhas outra organização definitiva, derrubando antes a primeira? É verdade que para cabermos na primeira, temos que comer pouco. Pois engordando, não cabemos, e crescendo não cabemos, e ficamos de calças curtas demais, olhando meditativos os pés expostos. Mas tomamos cuidado, é uma questão de tomar cuidado. Oh bem que tomamos muito cuidado. Até que esquecemos como temos ultimamente crescido e engordado – e distraídos damos um bocejo, e a construção fica curta. É o que se chama de mal-estar. Era o que aquele homem chamava de mal-estar. Aquele homem cometera um crime porque engordara demais? Martim se resolveu doente, com dor de estômago: ele não cabia. (p. 179, 180)²³⁷

Não ter para onde voltar e ainda não ter claro para onde ir. Martim encontrava-se a caminho na passagem, ensaiando o cuidadoso exercício de pegar uma maçã no escuro, sem que ela caísse. Aquele que se havia feito homem e se descortinado este homem e nenhum outro mais, arriscava-se, sem quaisquer garantias, a vir a gozar o gosto de ser-se que se entranhava em sua boca.²³⁸ “Foi assim que por meios escusos Martim alcançou enfim um estado, pulando como um herói por cima de si mesmo. E foi assim que, por meios impossíveis de se recapitular, ele terminou finalmente por se livrar do começo dos começos – onde por inépcia se enganchara tanto tempo. Uma fase se encerrara, a mais difícil.” (p. 148, 149) Martim era o herói de sua história, o autor de seus atos e de suas palavras, o protagonista do sentido de sua destinação nesta vida mortal que lhe cabia como homem. E justamente como homem, Martim ganhava a conquista da impotência de ser humano diante da potência de ser do que há de divino na Terra. Martim reconhecia-se como um pobre homem, um mortal, cuja tarefa maior é com sua própria história, com a trajetória de si, com aquilo que irá fazer desta vida finita que lhe foi dada. “Aquele homem gozava sua impotência assim como um homem se reconhece. Estava espantadamente fruindo o que ele era. Pois pela primeira vez na vida sabia quanto era. O que doía como a raiz de um dente.” (p. 174)²³⁹ Martim fruía-se como homem e como a pessoa que descobria ser. É claro que havia, ainda e sempre, o iminente risco de retornar àquela antiga ordem supostamente definitiva. Mas, o homem seguia em frente, e seus caminhos iam sendo abertos a cada novo passo. “O

²³⁷ Cf. angústia: disposição que suspende, momentaneamente, a familiaridade e significatividade da medianidade cotidiana de ser no mundo com os outros. (p. 97)

²³⁸ É este gosto de ser-se que Lóri aprenderá a sentir em sua aprendizagem dos prazeres. Aprendizagem esta que tentaremos, na seqüência deste capítulo, observar.

²³⁹ Cf. angústia, mas já no sentido do esclarecimento ao ser-aí de seu próprio modo de ser (existencialidade, faticidade e caída, cuja base unificadora é o cuidado), após a referida suspensão momentânea da familiaridade e significatividade da medianidade imprópria. (p. 99)

tempo passava, o tempo passava, o tempo passava, e indefinível amadurecia-se o futuro.” (p. 182)²⁴⁰

O vagar dos dias estendia-se imenso e somente era menos vasto que o escuro das noites. Foi numa dessas noites que Martim, sozinho em seu quarto, experimentou um estado de ânimo, um medo que abalariam as suas mais recentes conquistas.

Então no escuro, não sabendo ao certo do que tinha medo, o homem teve medo do grande crime que cometera. Face a face com a palavra crime, recomeçou a tremer e a sentir frio, sem conseguir desmanchar o riso que ressurgira. E o criminoso teve tanto medo²⁴¹ que pela primeira vez compreendeu em todo o seu inexprimível sentido o que significava a salvação. Salvação? Seu coração então bateu com força como se os limites tivessem caído. Pois, quem sabe, talvez fosse esta a grande barganha que ele poderia fazer – a salvação. Tudo então que em Martim era individual, cessou. Ele só queria agora se agregar aos salvos e pertencer – o medo levava-o a isso. A salvação. E com o coração ferido de surpresa e alegria, pareceu-lhe por um instante que acabara de encontrar a palavra. Seria à procura dessa palavra que ele saíra de casa? Ou de novo seriam apenas os restos de uma palavra antiga? Salvação – que palavra estranha e inventada, e o escuro o rodeava. (p. 219)²⁴²

Martim estava atônito, rendido, obsedado pelo encontro desta palavra e, sobretudo, daquilo que esta lhe ofertava de significado possível e de conseqüente destinação de si. Seria a salvação seu mais próprio destino? Ou seria ela a perdição de todos os passos dados por Martim até então? Para não falar naqueles que ainda eram apenas um vago anúncio de futuro pré-cursado. “O absurdo envolveu o homem, lógico, magnífico, horrível, perfeito – o escuro o envolveu.” (p. 220) E no escuro, o medo o assolou. E estranhamente “... o medo pareceu-lhe estabelecer uma harmonia, a harmonia terrificante – digo-te, Deus, eu te compreendo! – e ele de novo acabara de cair na armadilha da harmonia como se às cegas e por caminhos tortos tivesse executado em pura obediência um círculo fatal perfeito – até encontrar-se de novo, como agora se encontrava, no mesmo ponto de partida que era o próprio ponto final.[...] Pois de que me valeu a liberdade, gritou-se ele. Nada fizera dela...” (p. 220) Mas, ainda que

²⁴⁰ Cf. vinculação entre o êxtase do futuro com o existenciário da existencialidade. Lembrando que nos três existenciários, fundantes da condição de ser do ser-aí (existência, faticidade e caída), reúne-se o cuidado, que, por sua vez, tem como sentido ontológico a temporalidade. Sendo que o futuro está vinculado à condição de existencialidade, de tal modo que o advir a si mesmo é sempre um anúncio de poder-ser, não uma certeza de ser. Donde a proximidade com a imagem: indefinível amadurecia-se o futuro. (p. 102, 103)

²⁴¹ Cf. temor: disposição que, ao contrário da angústia, dispõe o ser-aí à caída no mundo circundante e à diluição de si no ser “a gente” com os outros. (p. 96, nota 57)

²⁴² Cf. caída (um dos três existenciários em que se reúne o cuidado), que tenta o ser-aí a desincumbir-se de ser si mesmo propriamente, delegando ao ser “a gente” com os outros, a responsabilidade por si. (p. 88, 95)

nada tivesse feito da liberdade, o que naquele instante Martim não se deu conta, era que talvez fosse o contrário que já e irremediavelmente houvera ocorrido, talvez fosse a experimentação da liberdade de ser aberto ao seu próprio e inextirpável vir a ser, que fizera algo com ele. Entretanto, porque naquele instante assim não soube, pareceu-lhe possível e tão mais confortável aquele velho império da cópia e das palavras gastas, próprias daquele mundo que destruíra através de seu ato criminoso, aquele mundo que há pouco projetava reconstruir, mas que agora lhe parecia tão perfeito, tão preciso, tão exato. Naquele mundo, Martim poderia ser salvo. Os outros certamente o quererão salvar, punindo-o até que se redima de seu crime abominável. Sim, naquele mundo encontrará o sentido que tanto busca imprimir em sua destinação, naquele mundo ele será dos outros, estes é que se incumbirão de fazer algo com ele. Não haverá mais a necessidade da reconstrução. A única coisa que se tem de fazer, a única grande tarefa a cumprir é conseguir caber, mantendo-se sempre vigilante no exercício de não transgredir, de não realizar um ato que denuncie a ultrapassagem, a liberdade de ser que os homens são capazes de experimentar até o momento de sua morte. Sim, de sua morte.

Pois se morria. No seu medo o homem viu que se morria.²⁴³ E se não fosse a dor – que era a nossa resposta – seria apenas assim: ter-se-ia morrido um dia? Mas não tão simplesmente! gritou-se o homem apavorado. Pois no escuro ele pareceu ter a grande intuição de que se morre com a mesma intensa e impalpável energia com que se vive, com a mesma espécie de oferenda que se faz de si, e com aquele mesmo mudo ardor, e que se morria estranhamente feliz apesar de tudo: submisso à perfeição que nos usa. A essa perfeição que fazia com que, até o último instante de vida, se farejasse com intensidade o mundo seco, se farejasse com alegria e aceitando... Sim, por fatalidade de amor, aceitando: por estranha adequação, aceitando... (p. 221)

Então era isso que cabia a cada um dos homens: por fatalidade de amor, por estranha adequação, aceitar? Desde o nascimento até a morte, seria esta a grande tarefa dada aos homens: aceitar? Aceitar seria, poderia ser esta intensa e impalpável energia com que se vive e com que se morre? Martim havia-se feito homem e de homem em herói. Teria sido esta sua odisséia um grande equívoco, um excesso, uma desmedida a ser expiada com o exílio no

²⁴³ Cf. morte como certa, ainda que indeterminada, e intransferível possibilidade do ser-aí, a qual, por esta razão mesma, singulariza cada homem. (p. 101)

qual encontrava-se? O grande heroísmo não consistiria justamente nisso: em aceitar? “Apenas isso? Quase nada! ainda rebelou-se o homem, mas meu Deus isso é quase nada. Não, isso é muito. Porque, por Deus, havia muito mais que isto. Para cada homem provavelmente havia um certo momento não identificável em que teria havido mais do que farejar: em que a ilusão fora tão maior que se teria atingido a íntima veracidade do sonho. Em que as pedras teriam aberto seu coração de pedra e os bichos teriam aberto seu segredo de carne e os homens não teriam sido “os outros”, teriam sido “nós”...” (p. 221)²⁴⁴ Sim, Martim sabia que havia este momento não identificável em que se podia ter mais do que farejar, e sabia porque havia experimentado o instante do qual irrompe este “mais”, que em verdade não é mais algum, é até mesmo um menos, um deixar, um não-mais. Não mais ser “os outros”, podendo ainda ser “nós”, podendo ser quem se é com os outros; não-mais compreender e dar a ver o que quer que seja através de palavras que nada dizem; não-mais caber num mundo que não nos pode receber a não ser exigindo-nos aceitar, por fatalidade de amor, por estranha adequação aceitar. Não-mais

[...] e o mundo teria sido um vislumbre que se reconhece como se se tivesse sonhado com ele; para cada homem teria havido aquele momento não identificável em que se teria aceito mesmo a monstruosa paciência de Deus? Essa paciência que permitia que homens durante séculos aniquilassem com o mesmo obstinado erro os outros homens. A monstruosa bondade de Deus que não tem pressa. Aquela Sua certeza que fazia com que Ele permitisse que um homem assassinasse – porque sabia que um dia esse homem teria medo e nesse instante de medo, enfim capturado, enfim impossibilitado de não encarar o próprio rosto, esse homem diria “sim” àquela harmonia feita de beleza e horror e perfeição e beleza e perfeição e horror; a perfeição que nos usa. E esse homem, com grande respeito de medo, diria “sim”, mesmo sabendo com vergonha que este seria o seu maior crime talvez: porque havia uma falta essencial de direito de achar tudo isso belo e fatal, havia uma falta essencial de direito de um homem se agregar à divindade – até que ponto um homem tinha o direito de ser divino e dizer sim? Pelo menos não antes de arrumar os seus negócios! (p. 221, 222)²⁴⁵

Sim, os negócios de cada um é tarefa própria, a vida de cada um é tarefa própria, o que se faz de si é tarefa própria. Martim, no escuro do medo, soube da falta essencial de direito de achar tudo isso belo e fatal, da falta essencial de direito de um homem agregar-se à divindade, posto que se é humano e não divino, Martim soube que o futuro lhe pertencia criar. “Mas não.

²⁴⁴ Cf. ser-com propriamente, em distinção ao modo de ser-com impróprio, tendo presente ser desde o ser-com-outros, que se pode ser propriamente si mesmo. (p. 88, 89, 91, 92,)

²⁴⁵ Cf. cuidado: modo de ser fundante e unificador da estrutura ontológica do ser-aí, esta constituída pelos três existenciários (existencialidade, faticidade e caída). (p. 83, 95, 96)

Mesmo sem saber como arrumar nossos negócios, o homem terminaria cometendo o crime de dizer sim. Pois atingido o nó incompreensível do sonho, aceitava-se este grande absurdo: que o mistério é a salvação. Oh Deus, disse então Martim em calmo desespero. Oh Deus, disse ele. Porque nossos pais já estão mortos e é inútil perguntar a eles “que luz é essa”, não é mais a eles, é a nós mesmos. Nossos pais estão mortos – quando enfim encararemos isto?” (p. 222) Quando, enfim, encararemos que é a nós que cabe a tripla tarefa: de sermos, de sermos humanos e de sermos nós mesmos, neste mundo de outros e de palavras negadas de seu poder de recolhimento e desvelamento iluminador do que se faz presente aos homens no acontecimento de tudo o que é? Martim estava exausto e exaurido. O escuro pronunciava-se e o homem queria desistir, ao veracizar a mentira de sua suposta salvação.

Oh Deus, disse então. Porque olhou a escuridão ao redor de si e como cada outro ser estava definitivamente na sua própria casa e ninguém no mundo o guiaria, então na sua carne em cólica ele inventava Deus. E bastou inventá-Lo para que da profundidade de séculos de medo e de desamparo uma nova força se agigantasse num lugar onde nada existia antes. Um homem no escuro era um criador. Na escuridão as grandes barganhas se fazem. Foi dizendo “oh Deus” que Martim sentiu o primeiro peso de alívio no peito. Respirou devagar e com cuidado: crescer dói. Respirou muito devagar e com cuidado. Tornar-se dói. O homem teve a penosa impressão de ter ido longe demais. (p. 222)²⁴⁶

E realmente Martim havia ido longe demais: havia crescido, se erigido homem, aberto distâncias e lonjuras daquele antigo mundo e de suas palavras, havia experimentado o momento não identificável em que se decide eleger-se como o herói de sua história, Martim havia se tornado uma pessoa. Mas, imerso na escura noite, “aquele homem com olhar espantado, com o medo renascido, só queria agora uma coisa deste mundo: caber nele. Mas como? [...] Foi então que de repente ele disse em si mesmo: eu matei, eu matei, confessou afinal.” (p. 223) Tendo confessado, Martim entendeu que “o que importava mesmo era fazer parte de um sistema – e livrar-se daquela sua natureza que de repente fez com que o homem recomeçasse a tremer da cabeça aos pés.” (p. 225)²⁴⁷ Porém, para quem foi tão longe na apropriação de ser homem e de ser o herói de sua própria história, não é tão fácil assim retornar a fazer parte de um sistema, posto que há que se voltar a caber no antigo

²⁴⁶ Cf. apropriação de si em sua condição, e conseqüente responsabilidade, de ser ao modo do ser-aí, do poder-ser, cuja abertura de ser permite que se cresça, que se torne. Tendo presente o quão exigente é deter-se nesta consciência de ser um poder-ser, incumbido da tarefa e da responsabilidade por si mesmo, do que ser impropriamente. (p. 102, 103)

²⁴⁷ Cf. caída no mundo (um dos três existenciários fundantes da condição de ser do ser-aí) como tentadora, aquietadora, alienante e aprisionadora. (p. 95)

mundo, há que se copiar os outros, há que se falar e compreender fazendo uso dos usuais significados encerrados nas palavras. Martim não ignorou este fato, mas estava cansado e profundamente só. “Foi então que lhe ocorreu que estava mesmo na hora de ser preso. Para que lhe dissessem, afinal, qual fora o seu crime. Estava na hora de ser preso e deixar que os outros o julgassem, pois ele – ele já fizera uma lenda de si próprio.” (p. 275)

Sim, era necessário que fosse preso e que lhe dissessem qual fora seu crime, para que não se perdesse no solipsismo de fazer uma lenda de si próprio, para que os atos que sucederam àquele ato criminoso pudessem ser, também, os atos que efetivamente foram, aos olhos dos outros homens. Martim precisa dos outros, para que aquilo que vivera nestes últimos tempos, pudesse tornar-se real, deixando de ser apenas a criação de um sonho. Precisa voltar ao mundo do qual fugira, para realmente poder ser, em meio aos outros homens, este homem e este herói em quem se tornara. Havia de voltar, até mesmo para poder continuar a caminhar como um homem. Um homem que havia se feito herói, não poderia recuar ao risco do retorno às velhas máscaras, ou, então, toda a apropriação que experimentara, teria sido insipiente e ilusória. Retornar, quando se abriu tamanha distância em nome do futuro a ser alcançado e se retorna, justamente, para poder continuar a ir, sem perder-se de vista, é mais um passo fundamental na continuada apropriação de si. Foi tendo compreendido a circularidade deste movimento de vir a ser histórico para si mesmo que

inesperadamente o primeiro passo de sua grande reconstrução geral se realizara: se aos poucos ele se tinha feito, agora se inaugurava. Ele acabara de reformar o homem. O mundo é largo mas eu também. Com a obscura satisfação de ter trabalhado com o fogo e de ter assustado o que tem que ser assustado numa mulher, a sua primeira honra se refizera. Pareceu-lhe que de agora em diante ele não precisaria mais ter voz de homem nem procurar agir como homem: ele o era. Nunca o seu pensamento fora tão alto quanto o trabalho que ele acabara de fazer. (p. 294)

Nesta mesma noite em que profundamente temeu, Martim pode, uma vez mais, embora não do mesmo modo, encorajar-se diante do futuro que se prometia, mas que precisava ser conquistado. Não do mesmo modo, porque Martim experimentara a transformação do herói acentuadamente épico que fora, desde seu ato criminoso, e para o qual a grandeza de um homem consistia na desmedida e no extraordinário de um ato realizado, em um herói

eminentemente trágico. Herói este, cujo heroísmo não advém somente da *hybris* com que se comete um ato, que em tanto aproxima os homens do extraordinário da ação dos deuses, mas também da conflituosa apropriação deste ato realizado, posto que segundo valorações que não apenas as suas próprias, mas igualmente daquelas que são tecidas em conjunto com os outros homens em um dado mundo. Martim queria o diálogo com os outros personagens de sua história, queria a intervenção do coro, da coletividade mundana, em sua trajetória trágica, queria a presença dos outros homens, pois somente estes poderiam confirmá-lo como o herói em quem se transformara. Martim queria até mesmo a punição que estes outros poderiam lhe impor, se esta lhe entregasse a corroboração de que realmente foram seus os passos dados desde o crime que lhe outorgou a oportunidade de reconstruir-se, vindo a ser o herói de sua vida mortal, de sua humana história.

Foi disposto desde estas conjecturas, que já eram mais do que conjecturas, uma vez ser um estado de resolução de si, que “aquele homem pela primeira vez se amava. O que significava que ele estava pronto para amar os outros, nós que nos fomos dados como amostra do que o mundo é capaz; e ele, que acabara de provar.” (p. 294) E isto se dava “pois – pois tendo chegado enfim plenamente a si mesmo, ele chegaria aos homens; e, jogando fora o tridente e trabalhando a nu, exposto e nu – ele se guiara até “transformar os homens”.” (p. 295) Sim, Martim poderia vir a transformar os homens, por ser o anúncio encarnado de que a transformação de quem se é era uma conquista possível, ele era a explicitação de que o começo de um caminho de apropriação de si como uma pessoa, mesmo que desencadeado de modo arbitrário, como o seu próprio, podia ser aberto como um poder ser de cada um dos homens, desde que estes, assim como ele, resolvessem e perseverassem em assim fazê-lo.

Martim alegrava-se neste estado de compreensão meditativa e silenciosa, no qual se pode estar atento aos mais sutis ruídos de si próprio. “Aliás – pensou Martim sentindo que se excedia ligeiramente mas já sem poder mais se conter – aliás era tolice não entender. “Só não entende quem não quer!”, pensou ousado. Porque entender é um modo de olhar. Porque entender, aliás, é uma atitude. Martim, muito satisfeito, tinha essa atitude.” (p. 295)²⁴⁸ Atitude, ato, ação eram efetivamente experimentados, pela primeira vez em sua trajetória, como pensamento

²⁴⁸ Cf. disposição, compreensão e discurso como dimensões inseparáveis da condição de abertura do ser-aí. (p 92, 93)

encarnado, como palavra gesticulada. “Como se agora, estendendo a mão no escuro e pegando uma maçã, ele reconhecesse nos dedos tão desajeitados pelo amor uma maçã.” (p. 295)²⁴⁹ E foi tendo experimentado que entender é um modo de olhar, uma atitude de acolhimento e estendimento do que se dá a ver, que Martim ousou novamente ensaiar o encontro das tão buscadas primeiras palavras: aquelas pudessem reunir e dar a saber os fatos, tal qual o olhar é capaz de fazê-lo. Disposto neste exercício, neste pensar que vê e revela, disse de si a si mesmo, com o coração ainda confuso pela novidade e pela danação do compreender e proferir que experimentava:

a diferença entre eles e eu, é que eles têm uma alma, e eu tive que criar a minha. [...] Para dizer a verdade, não tenho a menor vergonha de, não sendo nada, ser tão poderoso: é que nós somos modestamente o nosso processo.²⁵⁰ Eu pertenci a meus passos, um a um, à medida em que estes avançavam e constituíam um caminho e construíam o mundo. Foi um longo caminho. E é verdade que menti muito; menti tanto quanto precisei: mas talvez mentir seja o nosso mais agudo modo de pensar; talvez mentir seja o nosso modo de agarrar; e eu agarrei muito; minhas mãos têm um passado; foi um longo caminho, e eu tive que inventar os passos; mas esta inocência que sinto em mim é a meta; pois sinto, também em mim! a inocência e o silêncio dos outros. Oh, talvez seja por um instante apenas! E depois? – depois entrego a nós todos a tarefa de viver. Nós somos as nossas testemunhas, não adianta virar o rosto para o outro lado. O consolo é que nem todos têm que depor e gaguejar, e só alguns sentem a danação de procurar compreender a compreensão”. Com a graça de Deus, o mundo que ele estivera prestes a construir jamais teria força de gravitar, e o homem que ele inventara estava alguém... ora, estava alguém do que ele mesmo era! (p. 311, 312)²⁵¹

Sim, era esta a sua primeira compreensão: ele ultrapassava àquele projeto de si no qual, por um vago momento, acreditara e se depositara. Ser homem era esse não caber, inclusive nos delineamentos de si traçados por si próprio. Ser homem era ultrapassar-se, ser este movimento de ultrapassagem de si, até que a morte venha a este por fim. Tendo disso sabido, Martim decidira, mesmo não ignorando tal descoberta: voltaria ao seu antigo mundo, seria culpado e responsável por tudo o que estava encerrado e em torno de seu crime, pagaria por sua transgressão às instituídas normas mundanas, seria encarcerado nas habituais classificações daqueles que não somente cometem o ato que cometera, como daqueles que são motivados a cometer tais crimes.

²⁴⁹ Cf. apropriação de si como um singular ser-aí. (p. 91, 92, 99, 100)

²⁵⁰ Cf. temporalidade ekstático-existencial como sentido ontológico da cura, na qual reúnem-se os três existenciários próprios à condição de ser do ser-aí. (p. 102, 103)

²⁵¹ Cf. condição de existencialidade, de abertura, de poder-ser do ser-aí. (p. 81 – 83)

Martim voltaria a exercitar caber naquele pretérito mundo, mas já tendo sabido e experimentado ser próprio aos homens não caber e que tudo de terrível e de maravilhoso que há na experiência de ser humano é, justamente, a experimentação deste não caber, aceitando e exercitando caber, por tantas vezes e em tantos momentos de si. Não havia aí um paradoxo, nem uma dualidade, mas uma condição. A condição em que a vida é dada aos homens, a condição do modo de ser do humano.

Martim estava extenuado, pois somente aquele que ousa enxergar, pode correr o risco de cegar-se diante do que é visto. Antiga perdição imputada aos homens, ao quererem encarar os deuses. Martim, o homem que se erigiu herói de sua história, estava ciente de sua condição de ultrapassagem, mas também cansado de ultrapassar-se e, por um breve momento, ainda mais uma vez, quis ser salvo da danação de compreender tal compreensão que experimentava. E foi neste justo momento de si, que quatro policiais chegaram à fazenda para prendê-lo. Martim, ainda quis saber destes homens, que ali estavam para salvar não somente a ele, mas a todo um mundo:

– Minha mulher tinha mesmo um amante? perguntou-lhes com os olhos piscando de cobiça, pois agora Martim queria que tudo o que lhe acontecer fosse bem seu.

Os dois investigadores viram suas lágrimas e trocaram um olhar de ironia.

– Ele está chorando, disse o de fumo na lapela indicando-o com a cabeça. Além de ser um... – ia dizer a palavra mas lembrou-se a tempo da presença de uma senhora – além disso, chora como um covarde; E foi assim que, com a nova palavra de classificação, Martim entrou de novo no mundo dos outros, de onde saíra para reconstruir. E reencontrou com humildade farejante – como um cão sem dentes mas com dono! – o mundo velho, onde ele era enfim alguma coisa, nós que precisamos ser alguma coisa que os outros vejam, senão os próprios outros correrão o risco de não serem mais eles mesmos, e que complicação então! Ele era a palavra que o investigador não ousara pronunciar diante de Vitória, e um covarde. Eles devem ter razão, pensou Martim com avidez, pulando com generosidade por cima da própria desgraça, eles devem ter razão, eles sabem o que fazem, pensou contente como uma mulher. Estava tão emocionado com a bondade de todos. Eram tão bons que o aceitavam de volta, tinha até um lugar determinado para ele e dois nomes esperando-o. “Aceitavam-no de volta?”, oh, mas muito mais que isso: na verdade exigiam sua volta, tinham até vindo buscá-lo! Nenhum homem podia ser perdido, o avanço de milhões precisava de cada homem! E eles estavam inclusive dispostos a passar uma esponja – não sobre o crime, isso felizmente jamais! – mas sobre o que ele fizera de pior: a tentativa de romper o silêncio de que aqueles homens precisavam para avançar enquanto dormiam. (p. 314, 315)²⁵²

²⁵² Cf. ser-com-outros na cotidianidade: ser “a gente” com eles. (p. 89 – 91)

Mas, foi justo neste instante de si, em que Martim parecia ter-se totalmente rendido ao pacto de dormitação coletiva de todos os homens, que “... danado de difícil de derrubar, ele pensou: não faz mal, quem sabe se é exatamente na prisão que vou conseguir o que quero? Pois, como uma pessoa que já tivesse comido o bolo e no entanto continuasse a procurar o bolo, ele ainda continuava preso à idéia de “reforma”. Não faz mal, ele por exemplo poderia na tranqüilidade da prisão escrever sua confusa mensagem. A minha própria história, pensou [...]. Pois muito me resta a fazer!” (p. 316, 317)²⁵³ Martim estava resoluto, ereto e humilde como nunca esteve, seria preso, seria nomeado com todas as habituais palavras e seus costumeiros significados com que os outros homens, naquele dado arrançamento do mundo, tentavam dar identidades e qualificações a tudo o que é; seria... Bem, enquanto conjecturava possíveis, também se lembrou, uma vez mais, o que, talvez, por mais esforço que ele ou os outros fizessem, jamais esqueceria. Lembrou-se que “... afinal, por direito de nascença, temos direito de ser o que somos – então vamos aproveitar, não vamos exagerar o fato dos outros serem importantes! pois existe em mim um ponto tão sagrado como a existência dos outros, os outros que se arranjam!” (p. 320) Os outros que se arranjassem, porque não se pode profanar impunemente este ponto tão sagrado em si mesmo, sem acabar por perder a si próprio. Há que se ser com outros, mas podendo ser si mesmo. Sim, Martim sabia. Poderia até vir a esquecer, mas naquele instante o homem sabia o que há a ser respeitado em um homem, no modo de ser próprio aos humanos.

E foi sabendo disso, que Martim compreendeu que havia conseguido. Mas o que havia conseguido? Escutamos suas primeiras novas palavras delinearem o sentido da trajetória de si: “consegui a experiência, que é essa coisa para a qual a gente nasce; e a profunda liberdade está na experiência. Mas experimentar o quê? experimentar essa coisa que nós somos e que vós sois?” (p. 323)²⁵⁴ Sim, justamente isso: Martim havia experimentado a si mesmo, ao experimentar essa coisa que nós somos e que vós sois. E havia compreendido que a profunda liberdade reside nesta experiência de ser em liberdade *na* experiência e, não, de ser livre em relação a isto ou aquilo. Agora, ele sabia o que antes não chegara a

²⁵³ Cf. futuro próprio: pré-cursar-se como poder-ser si mesmo. (p. 103)

²⁵⁴ Cf. apropriação de si enquanto ser-áí: ser ao modo do poder-ser no mundo circundante, com os demais entes e os outros homens, cuidando de ser quem se pode ser, ao cuidar do Ser que lhe vem ao encontro desde a mundaneidade significativa do mundo. Isto é, ser um *poder-ser fático e cadente*. (p. 99)

compreender, quando reclamara sobre o fato de não ter conseguido fazer nada com a liberdade. Martim dava-se conta, neste instante de si, que a liberdade não é algo que se conquista ou que se perde, ou mesmo algo com o que se possa algo fazer. Liberdade é a experimentação dessa coisa que nós mesmos somos, dessa coisa que é o humano em seu modo de ser.

Entendendo o que se dava a ver nestes seus recém-nascidos pensamentos, “com algum espanto, Martim compreendeu que não havia procurado a liberdade. Procurara se libertar [...]. Ele quisera estar livre para ir de encontro ao que existia. E que, nem por existir, era mais alcançável – era tão inatingível como inventar. Por mais liberdade que tivesse, ele só poderia criar o que já existia. A grande prisão. A grande prisão! Mas tinha a beleza da dificuldade. Afinal consegui o que quis. Criei o que já existe. E acrescentara ao que existia, algo mais: a imaterial adição de si mesmo.” (p. 323)²⁵⁵ O que já existia era a condição de ser dos homens. Sim, esta sempre estivera aí, esta sempre se é, mas o quão longo e árduo fora seu caminho para chegar onde já sempre esteve, para pegar nas mãos o que lhe era próprio como homem. E chegando a esta apropriação de ser homem, algo se acrescentara: a imaterial adição de si mesmo. Esta conquista de si como uma pessoa é incumbência de cada um. E Martim a fizera sua, apropriando-se da condição de ser homem e do poder ser o protagonista dos seus gestos e o autor de suas palavras, o herói de sua pessoal história.

Lóri, personagem de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, também realiza uma jornada como Martim, mas enquanto ele exercita pegar no escuro uma maçã, sem que ela caia; ao longo do percurso existencial de Loreley “a maçã perde o seu lugar na escuridão; Lóri a contempla sobre a mesa, na sua beleza escarlate e acaba por mordê-la.” (SÁ, 2000, p. 263) Neste sentido, acrescenta Olga de Sá, “*Uma aprendizagem* [...] dialoga com *A maçã no escuro*, sob forma de contraponto.” (SÁ, 2000, p. 263) Contraponto porque Lóri, em sua longa aprendizagem dos prazeres de ser, jamais se aparta do mundo e dos outros, caminha ao encontro destes, mais especificamente para Ulisses,²⁵⁶ personificação da alteridade, em cuja proximidade e diferença Loreley irá

²⁵⁵ Cf. apropriação de si como um singular ser-aí. (p. 91, 92, 99, 100)

²⁵⁶ Claire Varin comenta sobre esta questão: “o livro é antes uma prece, um pedido de amor endereçado ao outro.” (VARIN, 2002, p. 147)

descortinar a si mesma, a partir de contínua relação dialogada.²⁵⁷ Benedito Nunes entende que em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*:

a narração evolui lentamente, *pari passu* com o alongamento da busca que é difícil, e com a do tempo da aprendizagem, que é demorado. Como num *Einbildungroman*, cada episódio retorna o fio de uma mesma experiência que continua e cresce. Livro de experiência, a obra se compõe da aprendizagem que nela vai tomando forma. E de maneira curiosa, essa aprendizagem da vida é também uma recapitulação, uma confirmação e uma correção de motivos, situações e temas dos romances anteriores da autora, por meio de referências diretas e alusões. Desse modo, *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres* pode ser considerado um *romance de romances* [...]. (NUNES, 1995, p. 81)

Lóri dialoga com Ulisses, assim como *Uma aprendizagem* dialoga com os romances anteriores de Lispector. Lóri exercita a inesgotável busca de um sentido para o seu existir, assim como o fazem Joana e Virgínia, Lucrecia Neves, Martim e G. H., posto que todos estão a tentar de algum modo, ainda que diversamente, experimentar o descortino de possíveis caminhos mais apropriados ao transitivo acontecimento de si mesmos. Lóri também exercita este aprendizado de apropriação de si. E dentre todos os demais personagens de Lispector, certamente é ela quem compreende que este é um *aprendizado dos prazeres*, sobretudo dos prazeres de ser si mesma, sendo com o outro. A apropriação de si, experimentada por Lóri, se dá de tal modo que, como dito por Yudith Rosenbaum, “os estágios dessa trajetória podem ser vistos com sessões de análise, que estruturam um sujeito capaz de ser fiel a si mesmo e amar ao outro. Raros são os finais felizes na obra de Clarice, e poucas vezes, como nesse caso, o diálogo se efetiva como real comunicação.” (ROSENBAUM, 2002, p. 49) Acompanhemos, então, os passos de Lóri nesta partilhada aprendizagem dos prazeres de ser uma *pessoa*, deixando-nos encantar pelo canto poético da sereia Loreley. Canto que, certamente, lhe fora segredado por Clarice Lispector.

²⁵⁷ Benedito Nunes aprecia tal aspecto, ao afirmar: “o que há de realmente novo em *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres*, contratando com os romances anteriores, é que a narrativa está polarizada pelo diálogo e não pelo monólogo. Embora presa do mesmo dilareceramento que afeta Joana e Virgínia, Lori, a personagem de *Uma aprendizagem*, que conhece a extrema solidão desagregadora de G.H., encontra em Ulisses, um professor de filosofia, o interlocutor que a devolve a si mesma e à realidade.” (NUNES, 1995, p. 78) Silvio Castro também considera que “Lóri é o outro momento da revelação do ser revelado em G. H. É o complemento da revelação do ser enquanto solidão: o ser-com-o-outro. A aprendizagem de Lóri é de tanta angústia como a de G. H. Somente que agora a revelação procura o amor, o diálogo. O Outro.” (CASTRO, 1976, p. 267)

Lóri e Ulisses são, pois e respectivamente, protagonista e antagonista desta aprendizagem dos prazeres de ser uma pessoa, a qual é inesgotável durante o existir de cada ser humano. Isso é o que Lispector nos dá a ver, através da própria concepção do romance, posto terminar com dois pontos a narrativa que começara com uma vírgula. E no trajeto de cada qual destes personagens, que é infindo até que a morte venha a este por fim, ambos ensinam-se e aprendem mutuamente, numa trajetória de contínuo encontro de si através do encontro com o outro. Acompanhemos, pois, o sentido do percurso de Loreley por esta aprendizagem dos prazeres, a qual principia pela constatação de Lóri acerca de sua própria existência não mais como um mero fato ao qual se está rendido, mas como um gosto de ser que se pode experimentar e tornar próprio. Foi olhando-se ao espelho que “pareceu-lhe então, meditativa, que não havia homem ou mulher que por acaso não se tivesse olhado ao espelho e não se surpreendesse consigo próprio. Por uma fração de segundo a pessoa se via como um objeto a ser olhado, o que poderiam chamar de narcisismo mas, já influenciada por Ulisses, ela chamaria de: gosto de ser. Encontrar na figura exterior os ecos da figura interna: ah, então é verdade que eu não imaginei: eu existo.” (p. 19) Sim, Lóri existia. E mais, começava a saborear o início de um aprendizado dos prazeres que *ser* pode dar. Ciente deste seu estado de iniciação...

e pelo mesmo fato de se haver visto ao espelho, sentiu como sua condição era pequena porque um corpo é menor que o pensamento – a ponto de que seria inútil ter mais liberdade: sua condição pequena não a deixaria fazer uso da liberdade. Enquanto a condição do Universo era tão grande que não se chamava de condição. [...] Pareceu-lhe que Ulisses, se ela tivesse coragem de contar-lhe o que sentia, e jamais o faria, se lhe contasse ele responderia mais ou menos assim e bem calmo: a condição não se cura mas o medo da condição é curável.²⁵⁸ Ele diria isso ou qualquer outra coisa – irritou-a porque cada vez que lhe ocorria um pensamento mais agudo ou mais sensato como este, ela supusesse que Ulisses era quem o teria [...]. (p. 19, 20)

Mas sendo seu este pensamento, Lóri soube desta verdade, por ela, desvelada: a condição de ser não se cura, mas o medo da condição é curável. Sim, o medo era curável, era preciso não se amedrontar, era imprescindível experimentar a condição de ser humana através de um outro sentir. Qual

²⁵⁸ Cf. temor: angústia imprópria e oculta para si mesma. Observar, também, a possível proximidade entre tal afirmativa de que a condição de ser não se cura, mas que o medo é *curável*, com a possibilidade de modificação existencial do modo de *cuidar* de ser em

seria? Aquela alegria, aquele gozo por ser humana, sendo si mesma, anunciado por Ulisses, seria facilmente experimentável? Ou haveria antes a deviniênica na aprendizagem? Lóri sequer ousava uma resposta, mesmo porque, de algum modo, satisfazia-lhe estar toda atenta ao seu próprio acontecimento e ao gosto, ainda indistinto, que esta atenção a si começava a lhe dar. E isto era um modo de aprender. “De Ulisses ela aprendera a ter coragem de ter fé – muita coragem, fé em quê? Na própria fé, que a fé pode ser um grande susto, pode significar cair no abismo, Lóri tinha medo de cair no abismo e segurava-se numa das mãos de Ulisses enquanto a outra mão de Ulisses empurrava-a para o abismo – em breve ela teria que soltar a mão menos forte do que a que a empurrava, e cair, a vida não é de se brincar porque em pleno dia se morre.” (p. 32)²⁵⁹ Sim, em pleno dia se poderia morrer. Isso Lóri também aprendera: a sua inevitável finitude, o que tornava a sua vida tão mais premente e inadiável. E como estas, quantas não seriam ainda as suas descobertas.

Dentre tais, Lóri aprendera, logo ao início de sua aprendizagem dos prazeres, que “se não houvesse humanos na terra, seria assim: chovia, as coisas se ensopavam sozinhas e secavam e depois ardiavam secas ao sol e se crestavam em poeira. Sem dar ao mundo o nosso sentido, como Lóri se assustava!” (p. 35)²⁶⁰ Como Martim, Lóri entendeu que um mundo incriado pelos homens não lhes era próprio, era preciso dar à Terra um sentido humano, erigindo sobre ela um mundo tramado pelo habitar dos homens. Lóri se maravilhava com estas descobertas e se dispunha, em zelo, a aprender com cada uma delas.

E foi numa manhã, em cuja madrugada experimentara pensamentos “tão indizíveis e intransmissíveis como a voz de um ser humano calado...”, que soube, em espanto, que “por mais intransmissível que fossem os humanos, eles sempre tentavam se comunicar através de gestos, de gaguejos, de palavras mal ditas e malditas.” (p. 35, 36)²⁶¹ Sim, isso também era dar ao mundo um sentido humano: os gestos e as palavras, o tentar comunicar-se por gestos e palavras. Lóri aprendia toda

Heidegger, a partir da experimentação do estado de ânimo da angústia e não do temor. (temor: p. 96, nota 57; angústia: p. 96 – 98)

²⁵⁹ Cf. ser para a morte: a morte é a destinação inevitável do ser-aí, tendo presente que é, justamente, a antecipação da própria morte, que permite a cada homem tomar consciência da sua singularidade, posto que a própria morte é intransferível. (p. 100, 101)

²⁶⁰ Cf. ser-no-mundo, ser-em, ser ao modo do habitar, em distinção ao modo de ser dos entes intramundanos. (p. 85, 86)

²⁶¹ Cf. discurso: uma das três dimensões da abertura do ser-aí ao Ser. Abertura esta, aliás, apenas dada aos homens, como modo de ser. A palavra é um dos modos humanos de

atenta e ao longo deste aprendizado de ser “Lóri era. O quê? Mas ela era.” (p. 39) Ser, era o que neste momento importava, sobretudo para alguém que, como Lóri, “... vivia de um estreitamento no peito: a vida.” (p. 40) A vida, não o mero estar viva, mas a vida se fazendo nela, era isso que lhe estreitava o peito e a deixava espantada e, por tantas vezes, exausta, posto que até o presente momento desta sua vida se fazendo “... o que ela era, era apenas uma pequena parte de si mesma.” (p. 43) O que tornava imenso e incerto o seu prometer-se ser mais plena e propriamente si mesma. Mas Lóri havia-se incumbido de um futuro próprio, desde o qual erigia, tantas vezes hesitando e querendo desistir, o presente de seu vir a ser. E foi por saber o quão sedutora e acalentadora é a desistência de si, que Ulisses lhe disse, logo ao início de sua aprendizagem:

– Mas olhe para todos ao seu redor e veja o que temos feito de nós e a isso considerado vitória nossa de cada dia. Não temos amado, acima de todas as coisas. Não temos aceito o que não se entende porque não queremos passar por tolos. Temos amontoado coisas e seguranças por não nos termos um ao outro. Não temos nenhuma alegria que já não tenha sido catalogada. Temos construído catedrais, e ficado do lado de fora pois as catedrais que nós mesmos construímos, tememos que sejam armadilhas. Não nos temos entregue a nós mesmos, pois isso seria o começo de uma vida larga e nós a tememos. Temos evitado cair de joelhos diante do primeiro de nós que por amor diga: tens medo. Temos organizado associações e clubes sorridentes onde se serve com ou sem soda. Temos procurado nos salvar mas sem usar a palavra salvação para não nos envergonharmos de ser inocentes. Não temos usado a palavra amor para não termos de reconhecer sua textura de ódio, de amor, de ciúme e de tantos outros contraditórios. Temos mantido em segredo a nossa morte para tornar nossa vida possível. Muitos de nós fazem arte por não saber como é a outra coisa. Temos disfarçado com falso amor a nossa indiferença, sabendo que nossa indiferença é angústia disfarçada. Temos disfarçado com o pequeno medo o grande medo maior e por isso nunca falamos no que realmente importa. Falar no que realmente importa é considerado uma gafe. Não temos adorado por termos a sensata mesquinhez de nos lembrarmos a tempo dos falsos deuses. Não temos sido puros e ingênuos para não rirmos de nós mesmos e para que no fim do dia possamos dizer “pelo menos não fui tolo” e assim não ficarmos perplexos antes de apagar a luz. Temos sorrido em público do que não sorriríamos quando ficássemos sozinhos. Temos chamado de fraqueza a nossa candura. Temo-nos temido um ao outro, acima de tudo. E a tudo isso consideramos a vitória nossa de cada dia. Mas eu escapei disso, Lóri, escapei com a ferocidade com que se escapa da peste, Lóri, e esperarei até você também estar mais pronta. (p. 47 – 49)²⁶²

correspondência, de abertura ao Ser, o qual se desvela naquilo que se faz presente dos entes aos homens, numa dada trama de relações. (p. 92)

²⁶² Cf. impropriedade e de propriedade. Tendo presente que é, justamente, ao experimentar a disposição da angústia (referida por Lispector nessa fala de Ulisses), que é possível ao ser-aí se descolar, momentaneamente, de sua caída na medianidade cotidiana de ser “a gente” com os outros no mundo, tornando patentes ao homem, como possibilidades de seu ser, tanto a

Mais pronta para enfrentar, com vigor e serenidade, o medo de cada um entregar-se a si mesmo, uma vez que isto seria o começo de uma vida mais larga, vida que se saberia mortal, caso não se segredasse essa verdade inevitável e, em tanto, adiada: a de que se morre. Morte que sigilada faz da angústia nascida desta certeza incerta que é a morte, angústia disfarçada em indiferença. Indiferença que dissimula com o pequeno medo o grande medo maior, e, por isso, nunca acaba-se falando no que realmente importa. O que importa é isso que nós mesmos somos e é isso que temos temido mutuamente uns nos outros, acima de tudo. E a tudo isso consideramos a vitória nossa de cada dia. Sim, mas ele, o homem que havia ousado uma vida alargada, uma vida sabida mortal, aberta à experiência da angústia, nascida do grande medo maior diante do que realmente importa – o ser si mesmo com o outro sem medo –, ele havia escapado daquilo tudo com a ferocidade com que se escapa da peste e esperaria até que Lóri estivesse mais pronta para decidir e poder, também, assim fazê-lo. Ela que “... sempre se espantava de como Ulisses a conhecia. Mas apesar de ele poder compreender, receava sua censura ou de que ele desanimasse e a abandonasse, e nunca lhe dissera que o “mal” muitas vezes voltava: o ar dentro dela tinha então cheiro de poeira molhada. Vai recomeçar, meu Deus? Perguntava-se então. E reunia toda a sua força para parar a dor.” (p. 49) Dor sem causa definida, dor por suportar a distância de si em que vivia, dor, entretanto, mais familiar e aparentemente mais suportável do que a prometida alegria de ser com os outros, exercitando-se em ser uma pessoa, com a qual Ulisses acenava-lhe a cada dia, enquanto a esperava decidir a, também, experimentá-la.

Eram seus primeiros passos e Lóri sabia da incontornável incerteza de seu destino. Mas ainda que incerto o futuro, Lóri o tinha prometido a si mesma: ela teria um futuro e este haveria de ter as marcas de sua apropriada autoria. Aquela autoria que começara a delinear desde a decisão de morar no Rio de Janeiro, longe de sua família, posto que não queria ser tal como eles, tacita ou verbalmente, insistiriam em solicitar-lhe. Disso falou a Ulisses: “– É que eu não queria... não queria me casar, queria certo tipo de liberdade que lá não seria possível sem

escândalo, a começar pela minha família, lá tudo se sabe...” (p. 49)²⁶³ Lóri queria esse modo de ser com o outro que Ulisses parecia poder lhe ofertar, posto que o exercitava: ser com os outros que não requer de si ser simetricamente igual a eles e, tampouco, que estes sejam exatamente iguais a nós. Disso perguntou a Ulisses: “– E isso se aprende? [...] – Aprende-se quando já não se tem como guia forte a natureza de si próprio. Lóri, Lóri, ouça: pode-se aprender tudo, inclusive a amar! E o mais estranho, Lóri, pode-se aprender a ter alegria!” (p. 51)²⁶⁴ E ela, então, lhe disse: “– Você diz isso porque está pronto.” (p. 51) Ao que Ulisses respondeu, com palavras sabedoras da peculiaridade da condição de ser dos homens: “– Pronto em todos os sentidos eu nunca estarei, Lóri, eu não me engano.” (p. 51)²⁶⁵ Sim, pronto em todos os sentidos jamais um homem estaria, o inacabamento e a ingarantia de si, sabia Ulisses, era próprio ao modo ser dos humanos.

Lóri continuou, pois, a falar, enquanto Ulisses estava atento, imóvel: “– Mas existe um grande, o maior obstáculo para eu ir adiante: eu mesma. Tenho sido a maior dificuldade no meu caminho. É com enorme esforço que consigo me sobrepor a mim mesma. [...] Mas às vezes por uma palavra tua ou por uma palavra lida, de repente tudo se esclarece.” (p. 53) Novamente, aquela sensação de que não provinha dela própria as palavras que lhe revelariam. Mas por que não? Talvez, o que Lóri precisasse, fosse escutar-se primeiro, antes de chegar a ter o que palavrear. Ao menos, foi assim que Ulisses a fez compreender, ao dizer-lhe: “mas você se engana. Eu não dou conselhos a você. Eu simplesmente – eu – eu acho que o que eu faço mesmo é esperar. Esperar talvez que você mesma se aconselhe...” (p. 53)²⁶⁶ Esperar, para que da atenção de Lóri ao silêncio de si, adviessem as suas palavras; esperar, para que ela encontrasse seus caminhos e desse seus próprios passos; esperar, enfim, sua doação a si mesma para que, então, fosse possível experimentarem uma história comum, erigida desde a mútua liberdade para se ter, cada qual, a sua história própria. Este encontro dos prazeres provenientes da mútua e doadora liberdade de ser com o outro, sendo si mesmo, não poderia ser precipitado. E

²⁶³ Cf. faticidade: o ser-aí é poder-ser (existência), que está sempre vindo a ser desde as situações fáticas (inclusive os outros) que lhe fazem frente no mundo, nas quais o ser-aí já é sempre caído. Nesse sentido, o ser-aí é com os outros no cotidiano absorvimento de ser “a gente” com eles. (p. 83, 84)

²⁶⁴ Cf. existencialidade: o ser-aí é sempre em abertura, é um poder-ser, por isso pode aprender, vir a ser, transformar-se. (p. 81 – 83)

²⁶⁵ Cf. novamente existencialidade: o descerramento é condição de ser dos homens. (p. 81 – 83)

²⁶⁶ Cf. solicitude: ser com o outro, liberando-o para ser si mesmo. Observar também: escuta do silencioso discurso da consciência. (p. 90)

Lóri sabia que ainda “... não deveria pedir mais vida. Por enquanto era perigoso.” (p. 56) O tempo era algo que precisava ser respeitado, posto que o tempo não era um contar de horas e dias, mas a decorrência de si mesma. O tempo era Lóri devindo, era Lóri irrompendo, era Lóri descortinando-se em seu vir a ser e tornando-se, no decidido decurso de si, o que agora era flecha lançada, anúncio de possível porvir. Por isso,

não era à toa que ela entendia os que buscavam caminho. Como buscava arduamente o seu! E como hoje buscava com sofreguidão e aspereza o seu melhor modo de ser, o seu atalho, já que não ousava mais falar em caminho. Agarrava-se ferozmente à procura de um modo de andar, de um passo certo. Mas o atalho com sombras refrescantes e reflexo de luz entre as árvores, o atalho onde ela fosse finalmente ela, isso só em certo momento indeterminado da prece ela sentira. Mas também sabia de uma coisa: quando estivesse mais pronta, passaria de si para os outros, o seu caminho era os outros. Quando pudesse sentir plenamente o outro estaria salvo (*sic*) e pensaria: eis o meu porto de chegada. Mas antes precisava tocar em si própria, antes precisava tocar no mundo. (p. 56, 57)²⁶⁷

Tocar em si, tocando no mundo, para então passar de si para os outros, não mais ao modo do esquecimento de si ao ser como os outros, mas ao modo do empunhamento de sua personalidade, sendo com os outros, ao modo do que Ulisses chamava de alegria e que Lóri sequer ainda chamava, mas pressentia. Foi numa dentre tantas conversas que tiveram, que Ulisses lhe indagou: “para aprender a alegria você precisa de todas as garantias? Ela ficou em silêncio...” (p. 59) Sua resposta ainda era o silêncio, mas seria deste silêncio que adviriam suas palavras: as palavras nascidas do silêncio e respeitadas desta proveniência, seriam estas que algum dia poderiam dizer, posto que sabedoras do inexaurível mistério que, em tanto, se insiste silencioso. Isto foi o que lhe afirmou Ulisses, em conversa posterior, ao sentenciar-lhe: “– Bem tranqüila, Lóri, vá bem tranqüila. Mas cuidado. É melhor não falar, não me dizer. Há um grande silêncio dentro de mim. E esse silêncio tem sido a fonte de minhas palavras. E do silêncio tem vindo o que é mais precioso que tudo: o próprio silêncio.” (p. 71)²⁶⁸ Lóri assentiu e guardou silêncio em relação àquilo que resistia a ser nomeado. Aceito o profícuo e doador silêncio,

²⁶⁷ Cf. propriedade: ser-com-outros no mundo, apropriando-se e responsabilizando-se por si mesmo. (p. 99, 100)

²⁶⁸ Cf. discurso próprio: aquele capaz de escutar, calar e silenciar, para, então, dizer propriamente. Tal discurso é aquele que corresponde à verdade do Ser, posto que afeito ao silencioso discurso da própria consciência, que faz calar o palavrório público da medianidade, o

Lóri, zelosa na oitiva do que resistia misterioso, apenas olhou profundamente a si mesma e ao mundo que se estendia imenso. E então, "... pela primeira vez na sua vida, sentiu uma força que mais parecia uma ameaça contra o que ela fora até então. Ela então falou sua alma para Ulisses: – Um dia será o mundo com sua impersonalidade soberba versus a minha extrema individualidade de pessoa mas seremos um só. (p. 72, 73)²⁶⁹ Tendo dito isso, Lóri surpreendeu-se. E Ulisses, também surpreso e vendo-a "... pedir socorro contra o que de algum modo involuntariamente dissera, [...] com os olhos úmidos quis que ela não fugisse e falou: – Repita o que você disse, Lóri. – Não sei mais. – Mas eu sei, eu vou saber sempre. Você literalmente disse: um dia será o mundo com sua impersonalidade soberba versus a minha extrema individualidade de pessoa mas seremos um só. – Sim." (p. 73) Testemunhado por Ulisses terem sido *suas* aquelas palavras surgidas do grande silêncio,

Lóri estava suavemente espantada. Então isso era a felicidade. De início se sentiu vazia. Depois seus olhos ficaram úmidos: era felicidade, mas como sou mortal, como o amor pelo mundo me transcende. O amor pela vida mortal a assassinava docemente, aos poucos. E o que é que eu faço? Que faço da felicidade? Que faço dessa paz estranha e aguda, que já está começando a me doer como uma angústia, como um grande silêncio de espaços? A quem dou minha felicidade, que já está começando a me rasgar um pouco e me assusta. Não, não quero ser feliz. Prefiro a mediocridade. Ah, milhares de pessoas não têm coragem de pelo menos prolongar-se um pouco mais nessa coisa desconhecida que é sentir-se feliz e preferem a mediocridade. Ela se despediu de Ulisses quase correndo: ele era o perigo. (p. 73)²⁷⁰

Em verdade o perigo não era Ulisses, mas o que começava a se descortinar nela e através dela: esta estranha e aguda paz que doía como uma angústia, como um grande silêncio de espaços. Foi, então, disposta neste prenúncio de felicidade, que Lóri, em pudor e cuidado ao que ainda estava em carne viva, quis estar só, não mais para reconfortar-se na morna dor de cada dia, mas para que, por si mesma, tentasse ganhar intimidade com essa coisa desconhecida que era sentir-se feliz, ainda que para experimentar tal felicidade, tivesse que sofrer a momentânea perda da confortável rendição à

qual apenas repete impensada e avidamente as novidades cotidianas, as quais só mais longe fazem o ser-aí da verdade do Ser (de si e das demais presenças). (p. 102)

²⁶⁹ Cf. ser-no-mundo enquanto fenômeno dotado de unidade. E, também, observar o cuidado próprio: cuidar de si como um singular ser-aí, assim responsabilizando-se por si mesmo. (p. 84, 85)

²⁷⁰ Cf. propriedade e impropriedade, observando a proximidade destes modos de cuidar com as referidas felicidade e mediocridade. Tendo presente, porém, a consideração de Heidegger sobre a positividade ontológica de ambas, embora a diversidade do modo de cuidar de ser em cada qual. Observar, também, a possível aproximação entre o de estado de ânimo da angústia

habitual mediocridade. Por isso, “nessa noite Lóri ficou de vigília. [...] Ela estava só. Com a eternidade à sua frente e atrás dela. O humano é só. Ela quis retroceder. Mas sentia que era tarde demais: uma vez dado o primeiro passo este era irreversível, e empurrava-a para mais, mais, mais!” (p. 74)²⁷¹

E para onde? Para onde Lóri sentia-se sendo empurrada pelo sentido anunciado em seu primeiro passo? Possivelmente para pegar em suas mãos, tornado decididamente sua, a aspiração maior de todo ser humano. “E o que o ser humano mais aspira é tornar-se um ser humano.” (p. 74)²⁷² Tendo sabido desta verdade, que somente neste instante desvelara, e “já que não tinha sono, foi à cozinha esquentar o café. Pôs açúcar demais na xícara e o café ficou horrível. Isto levou-a a uma realidade mais cotidiana. Descansou um pouco de ser.” (p. 74) Mas seus momentos de trégua, de pacto com o descanso de ser, eram cada vez menos imperantes. Agora, já havendo começado a experimentar o prazer de ser e saber-se sendo em êxtases de alegria ou de dor em ser humana, sendo a pessoa que descortinava ser, agora...

[...] era tarde: ela já ansiava por novos êxtases de alegria ou de dor. Tinha era que ter tudo o que o mais humano dos humanos tinha. Mesmo que fosse a dor, ela a suportaria, sem medo novamente de querer morrer. Suportaria tudo. Contanto que lhe dessem tudo. Não. Ninguém lhe daria. Tinha que ser ela própria a procurar ter. Inquieta, andava de um lado para outro do apartamento, sem lugar onde quisesse se sentar. Seu anjo da guarda a abandonara. Era ela mesma que tinha que ser sua própria guardiã. E tinha agora a responsabilidade de ser ela mesma. Nesse mundo de escolhas, ela parecia ter escolhido. (p. 75)²⁷³

Ah, e como a habitual facilidade de ser se perdera, já não mais poder depositar nos outros a responsabilidade por si mesma, já não mais delegar a terceiros as escolhas que lhe competem, já não mais se exilar continuamente de si num alheamento mundano. Nesse mundo de escolhas e de auto-incumbência em que se descortinava, Lóri exercitava-se na tarefa de escolher e de incumbir-se de si. “Alguma coisa se desencadeara nela, enfim.” (p. 77) Foi, então, que já tendo principiado a saborear o gosto do fruto proibido, com o qual se é

e escuta do silencioso discurso da consciência em Heidegger com a referida imagem da angústia como um grande silêncio de espaços, em *Lispector*. (p. 91, 92, 96, 97)

²⁷¹ Cf. a possível, embora não necessária contigüidade entre o experimentar a angústia e a seqüencial escuta do silencioso discurso da consciência, o qual dificulta a rápida absorção, novamente, na impropriedade de ser cotidianamente. (p. 89, 102)

²⁷² Cf. apropriação de si como ser-aí. (p. 99)

²⁷³ Cf. apropriação de si, de decisão por si, de resolução de si em si mesmo, ocasionando a modificação existencial do modo de cuidar de ser. (p. 99)

expulso do paraíso da irresponsabilidade por si mesmo, que Lóri, depois deste experimentado tempo de aprendizado para estar mais pronta para ter-se e dar-se em êxtases de alegria e dor, foi ao encontro de Ulisses, aquele que a esperava aprender tal gozo de ser. Olhando-a aparecer ainda tateando, mas já ensaiando os primeiros passos na apropriação de si mesma e no prometer-se dar-se um reino à sua altura, o qual, aos olhos de Lóri, ele parecia já ter conquistado, Ulisses falou-lhe: “– Não estou aqui porque quero lhe dar lições, se não fosse por outros motivos, porque também eu estou aprendendo, com dificuldade. Mas já existem demais os que estão cansados. Minha alegria é áspera e eficaz, e não se compraz em si mesma, é revolucionária. Todas as pessoas poderiam ter essa alegria mas estão ocupadas demais em ser cordeiros de deuses.” (p. 94, 95)²⁷⁴

Dia-a-dia, Lóri continuava a seguir seus próprios passos. E após ter percorrido imensas distâncias em sua caminhante aprendizagem, “foi então que entrou numa fase – seria fase ou para sempre? – em que regrediu como se tivesse perdido tudo o que ganhara. E no fundo perguntava-se ingrata – o que ganhara? Nada, respondia com ódio, não sabia por quê, de Ulisses.” (p. 109)²⁷⁵ Estava cansada de aprender, perdida no nada em que tudo se reunia numa aparente indistinção. O sentido de seu vir a ser parecia haver se perdido e os caminhos já trilhados, somente tornavam mais premente a tarefa de suportar sozinha, posto que Ulisses não lhe telefonava, aquele sentimento de inospitalidade e solidão. É fato, e disso não deixou de saber, que “com Ulisses havia dado os primeiros passos para alguma coisa que até então desconhecia. Mas poderia agora avançar sozinha? Numa das últimas vezes ela lhe perguntara com um sorriso encabulado, procurando disfarçar com um tom levemente irônico: estou sendo autodidata? Ele respondera: – Acho que sim. Muitas coisas você só tem se for autodidata, se tiver a coragem de ser. Em outras, terá que saber e sentir a dois. Mas eu espero.” (p. 111) A espera de Ulisses, a um só tempo a acalentava e exigia, pois tal espera não era somente aguardo, mas também esperança diante do que, ainda, apenas se renunciava como possível porvir de si mesma e que, portanto, precisava ser conquistado, intransferivelmente, por ela própria.

E Lóri resistia a não desesperar-se de si. Mas, “... o que acontecera é que ela ainda estava tão frágil no mundo que quase desmoronou e quase voltou à estaca zero.” (p. 112) Para resistir à facilidade e à morna dor com a qual vivia antes de toda a

²⁷⁴ Cf. caída no mundo circundante e absorvimento na ocupação cotidiana, o que tantas vezes distancia a possível modificação existencial modo de cuidar de ser e do Ser. (p. 95)

²⁷⁵ Cf. possível aproximação à afirmação de Heidegger sobre a fugacidade da disposição da angústia. (p. 98)

trajetória de sua aprendizagem, e não mais suportando a solitária e intransferível incumbência por si mesma, Lóri telefonou a Ulisses: “– Que é que eu faço, é de noite e eu estou viva. Estar viva está me matando aos poucos, e eu estou toda alerta no escuro. Houve uma pausa, ela chegou a pensar que Ulisses não ouvira. Então ele disse com voz calma e apaziguante: – Agüente. Quando desligou o telefone, a noite estava úmida e a escuridão suave, e viver era ter um véu cobrindo os cabelos. Então com ternura aceitou estar no mistério de ser viva.” (p. 113) Erigir-se no desconhecido de si mesma não estava sendo tarefa simples e, sobretudo, esta auto-incumbência parecia-lhe ser totalmente sem garantias, requerendo-lhe uma paciência que confia e se dispõe, perseverante e aquiescente, ao descortino de suas próprias e misteriosas verdades. Conservar-se, pois, nesta promessa, sem que nada fosse imediatamente obtido, a estava desesperando. Então morrer... “ah como queria morrer. Nunca experimentara ainda morrer — que abertura de caminho tinha ainda à frente. [...] Ah como a dor era mais suportável e compreensível que aquela promessa de frígida e líquida alegria da primavera.²⁷⁶ E com tal pudor a esperava: a pungência do bom.” (p. 115) Por isso “... não apressaria de um instante a vinda dessa felicidade – pois esperá-la vivendo era a sua vigília de castidade.” (p. 115, 116)²⁷⁷

Outros dias gestados em solidão vieram e se foram. Um ano havia se passado, a contar do início de sua aprendizagem dos prazeres de ser apropriadamente si mesma. E, então, finalmente veio o dia em que soube que estar entregue a si mesma não mais lhe doía e privava de ser com os outros, ao contrário, aprazia-lhe e doava-lhe. Foi tendo, assim, sentido e compreendido que, pela primeira vez, experimentou uma calma e uma lucidez vazia, as quais permitiram-na perceber que já não estava só no mundo, posto que Lóri reconheceu em Ulisses não apenas um interlocutor que a esperava aprender, mas um escolhido parceiro de sua pessoal destinação nesta vida mortal que lhe cabia. Mas, apesar do amor e do desejo sabidos, não queria, nem mais precisava, apresara o tempo de maturação da intimidade consigo e mantinha-se casta e toda atenta à sua aprendizagem e ao prazer que ser humana e que ser a pessoa que descortinava ser, devindo em si, começava a lhe dar. Afinal,

nunca, até então, tivera sensação de calma absoluta. Estava sentindo agora uma clareza tão grande que a anulava como pessoa atual e

²⁷⁶ Cf. caída na impropriedade de ser como tentadora, aquietadora, alienante e aprisionadora, o que tantas vezes afasta a possível modificação existencial do modo de cuidar de ser-aí. (p. 95)

²⁷⁷ Cf. êxtase do futuro, observando a diferença entre o modo impróprio de experimentá-lo como expectativa, em distinção ao modo próprio de pré-cursar-se. (p. 103)

comum: era uma lucidez vazia, assim como um cálculo matemático perfeito do qual não se precisasse. Estava vendo claramente o vazio. E nem entendia aquilo que parte dela entendia. Que faria dessa lucidez? Sabia também que aquela sua clareza podia se tornar o inferno humano. Pois sabia que – em termos de nossa diária e permanente acomodação resignada à irrealidade – essa clareza de realidade era um risco: “Apagai pois a minha flama, Deus, porque ela não me serve para os dias. Ajudai-me de novo a consistir de um modo mais possível. Eu consisto, eu consisto”. De algum modo já aprendera que cada dia nunca era comum, era sempre extraordinário. E que a ela cabia sofrer o dia ou ter prazer nele. (p. 118, 119)²⁷⁸

Sim, era a ela que cabia sofrer o dia ou ter prazer nele. Esse saber de sua autoria nesta vida que lhe fora dada para viver, esta ciência de que sua história e a destinação que esta viesse a ter estava, senão absolutamente, mas em grande parte, em suas mãos, esta consciência de si como protagonista de seu existir, fez com que meditasse profundamente durante dias. O curioso é que “... parecia meditar profundamente mas não meditava em nada: só sentia o leve prazer, inclusive físico, de bem-estar.” (p. 119) Tal era esse bem-estar, que “... agora era ela quem sentia a vontade de ficar sem Ulisses, durante algum tempo, para poder aprender sozinha a ser.” (p. 119) Perseverar, porém, nesta decidida vontade, não era resolução constante e sem hesitações. Duas semanas de cuidadoso e exigente exercício de si haviam se passado, para que Lóri chegasse a um sumário pensamento: “... não posso ter uma vida mesquinha porque ela não combinaria com o absoluto da morte.” (p. 119, 120)²⁷⁹ Resoluta em sua decisão de dar-se uma vida larga, Lóri ergueu-se de si para incumbir-se de ser a pessoa responsável pelo sentido de sua destinação. Mas ainda assim e por isso mesmo,

“se eu fosse eu” parecia representar o maior perigo de viver, parecia a entrada nova do desconhecido. No entanto, Lóri tinha a intuição de que, passadas as primeiras perturbações da festa íntima que haveria, ela teria enfim a experiência do mundo. Bem sabia, experimentaria enfim em pleno a dor do mundo. E a sua própria dor de criatura mortal, a dor que aprendera a não sentir. Mas também seria por vezes tomada de um êxtase de prazer puro e legítimo que ela mal podia adivinhar. Aliás já estava adivinhando porque se sentiu sorrindo e também sentiu uma espécie de pudor que se tem diante do que é grande demais. Ser-se o que se é, era grande demais e incontrolável. Lóri tinha uma

²⁷⁸ Cf. a tessitura entre angústia, propriedade e impropriedade no cuidado de ser, com as referidas imagens de Lispector: ver claramente o vazio; a clareza da realidade ser um risco em termos da diária e permanente acomodação resignada a irrealidade; poder novamente consistir de um modo mais possível, embora já tendo aprendido que cada dia é extraordinário e que é a cada um de nós que cabe sofrer o dia ou ter prazer nele. (p. 96 – 100)

²⁷⁹ Cf. a relação que Heidegger estabelece entre a existência e a morte. Dirá que, assim como a morte é a possibilidade mais certa e indeterminada do ser-aí, também assim lhe é a existência. (p. 101)

espécie de receio de ir longe demais. Sempre se retinha um pouco como se retivesse as rédeas de um cavalo que poderia galopar e levá-la Deus sabe onde. Ela se guardava. Por que e para quê? Para o que estava ela se poupando? Era um certo medo de sua capacidade, pequena ou grande. Talvez se contivesse por medo de não saber os limites de uma pessoa. (p. 126)²⁸⁰

Mas, somente saberia os seus limites, quando se arricase a experimentá-los. Assim como já sabia, que o futuro que se prometia, somente seria conquistado caso, neste momento presente, pegasse em suas mãos a ocasião de apropriar-se de quem ela estava transitivamente vindo a tornar-se. Era isso que era grande demais e incontrolável. Ser-se o que se é sem medo, parecia-lhe a entrada nova no desconhecido. Além do que, intuía que desta entrada no desconhecido, que era ela própria, viria também a experiência do mundo e da dor do mundo e de sua própria dor de criatura singularmente mortal, aquela dor que aprendera a não sentir em nome da morna dor de todos os dias. E intuía, ainda, que desta experiência e apropriação de si, adviria um êxtase de prazer puro, que mal podia adivinhar como realmente seria. Apenas pressentia que este extasiamento de ser o que se vem a ser no transitivo exercício de si, era demasiado grande e irrefreável. E Lóri já havia ido muito longe em seu exercício de ser-se, sabia que seu retorno não seria apenas uma perda daquele futuro anunciado para si, mas a impossibilidade de um futuro no qual pudesse depositar-se.

Entre a morte e a vida, Lóri escolhia a vida, uma vida mortal que se sabe mortal e que, no entanto e por isso mesmo, se há de fazer neste enquanto, neste durante, neste tempo transitivo que se é. Lóri ultrapassava dia-a-dia a sua vida e a si mesma se fazendo nesta história que era a sua, Lóri ultrapassava-se e, portanto, sucumbia. “Perigosa travessia, perigo a-caminho, perigo olhar-para-trás, perigo arrepiar-se e parar. O que é grande no homem, é que ele é uma ponte e não um fim: o que pode ser amado no homem, é que ele é um *passar* e um *sucumbir*.” (NIETZSCHE, 1996, p. 212) Lóri sucumbia ao êxtase de ser ultrapassagem... o grande perigo, o grande deleite, a grande aprendizagem.

Dias e mais dias ainda transcorreram, até que “... Ulisses lhe telefonou e perguntou se ainda precisava ficar sozinha. Ela respondeu, contendo o desespero e contendo a vontade de cair nos seus braços para que ele a protegesse, ela respondeu: ainda. Seu

²⁸⁰ Cf. temor como disposição que abre à impropriedade de ser, em distinção à angústia, que dispõe o ser-aí à apropriação de si como um singular ser-aí. (p. 96, nota 57)

desespero vinha de que não sabia sequer por onde e pelo que começar. Só sabia que já começara uma coisa nova e nunca mais poderia voltar à sua dimensão antiga. E sabia também que devia começar modestamente, para não se desencorajar. E sabia que devia abandonar para sempre a estrada principal. E entrar pelo seu verdadeiro caminho que eram os atalhos estreitos.” (p. 126)²⁸¹ E para os atalhos não se têm mapas já delineados, há que se arriscar por entre caminhos não exaustivamente trilhados e conhecidos. De atalhos em atalhos, Lóri ia deixando suas pegadas e ensaiando novas passadas. Começava a ter uma história pretérita, constituída desde aquilo que quis para seu futuro, começava a ter uma história que era a sua história protagonizada. E o protagonismo que ensaiava e em nome do qual ia arriscando maiores passos, era um protagonismo ciente e aberto ao antagonismo do mundo e dos outros, diferente daquele empunhado por Martim, até o momento em que sua trajetória fora acentuadamente épica e não trágica. Era justamente o mundo e os outros, a alteridade, cuja expressão cabal era Ulisses, que Lóri tinha como convocação para distinguir-se e, então, distinta embora não separada, caminhar para o encontro destes.

E foi assim, trilhando atalhos desconhecidos e estreitos, que “o amor por Ulisses veio como uma onda que ela tivesse podido controlar até então. Mas de repente ela não queria mais controlar. E quando notou que aceitava em pleno o amor, sua alegria foi tão grande que o coração lhe batia por todo o corpo, parecia-lhe que mil corações batiam-lhe nas profundezas de sua pessoa. Um direito-de-ser tomou-a, como se ela tivesse acabado de chorar ao nascer.” (p. 126) Se Deus lhe dera o nascimento e a morte, ela se dava o direito de ser neste entre nascimento e morte. E como todo direito não vem sem a responsabilidade pelo mesmo, Lóri, aquela que se fizera a heroína de sua história, reconhecia-se autorizada e incumbida. Assim estando,

foi no dia seguinte que entrando em casa viu a maçã solta sobre a mesa. Era uma maçã vermelha, de casca lisa e resistente. Pegou a maçã com as duas mãos: era fresca e pesada. Colocou-a de novo sobre a mesa para vê-la como antes. E era como se visse a fotografia de uma maçã no espaço vazio. Depois de examiná-la, de revirá-la, de ver como nunca vira a sua redondez e sua cor escarlate – então devagar, deu-lhe uma mordida. E, oh Deus, como se fosse a maçã proibida do paraíso, mas que ela agora já conhecesse o bem, e não só o mal como antes. Ao contrário de Eva, ao morder a maçã entrava no paraíso. Só deu uma mordida e depositou a maçã na mesa. Porque alguma coisa desconhecida estava suavemente acontecendo. Era o começo – de um estado de graça. Só quem já tivesse estado em

²⁸¹ Cf. apropriação de si como um singular ser-aí. Tendo presente o quão mais exigente e menos habitual é o exercício da singularidade, sendo-se ao modo do ser-aí, do que o exercício de si em sendo “a gente” com outros homens no mundo. (p. 91, 92, 99, 100)

graça, poderia reconhecer o que ela sentia. Não se tratava de uma inspiração, que era uma graça especial que tantas vezes acontecia aos que lidavam com arte. O estado de graça em que estava não era usado para nada. Era como se viesse apenas para que se soubesse que realmente se existia. Nesse estado, além da tranquila felicidade que se irradiava de pessoas lembradas e de coisas, havia uma lucidez que Lóri só chamava de leve porque na graça tudo era tão, tão leve. Era uma lucidez de quem não advinha mais: sem esforço, sabe. Apenas isso: sabe. Que não lhe perguntem o que, pois só poderia responder do mesmo modo infantil: sem esforço, sabe-se. (p. 131, 132)²⁸²

E esse saber advindo da experiência de saborear, esse estado de graça compreensor do mistério de estar viva, do gozo de ser, era o estado de ânimo mais irreferente que Lóri já havia sentido, era, justamente, o acontecimento de alguma coisa desconhecida. E esta coisa desconhecida, que suavemente acontecia, era ela mesma. Sim, era ela mesma que descortinava-se e sem esforço, sabia-se. Lóri, na aparente banalidade daquele dia que parecia com qualquer outro dia, conquistara o cuidadoso exercício de pegar nas mãos uma maçã. Aquele mesmo exercício que Martim havia tateado, posto que ele tentara pegá-la no escuro, enquanto Lóri o fazia à luz do dia, na vigência das horas solares. E Lóri não apenas havia pegado a maçã sem deixá-la cair, como a mordera e novamente a depositara sobre a mesa, deixando-se saborear o estado de graça que advém do saber-se que realmente se existe e, sem esforço, disso se pode gozar.

É claro que “nem de longe Lóri podia imaginar o que devia ser o estado de graça dos santos. Aquele estado ela jamais conhecera e nem sequer conseguia advinhá-lo. O que lhe acontecia era apenas o estado de graça de uma pessoa comum que de súbito se torna real, porque é comum e humana e reconhecível e tem olhos e ouvidos para ver e ouvir.” (p. 132) Por isso, no momento mesmo que se descobriu neste estado de ânimo, neste estado de graça, soube que “não queria ter com muita frequência o estado de graça. Seria como cair num vício, iria atraí-la como um vício, ela se tornaria contemplativa como os tomadores de ópio. [...] Era preciso não esquecer que o estado de graça era apenas uma pequena abertura para o mundo que era uma espécie de paraíso – mas não era uma entrada

²⁸² Cf. angústia: disposição que abre o ser-aí ao esgarçamento de seus habituais referentes e, portanto, o dispõe à possibilidade da modificação existencial de seu modo de cuidar de si e de tudo aquilo que se lhe faz presente. Tendo em vista, porém, que o estado de ânimo experimentado por Lóri não foi, por ela, recusado, posto que o aprendizado de Lóri, em nome de pré-cursar seu futuro sonhado, a permitiu não mais medrar diante desta afinação. Mas, para isso, foi preciso tempo, decorrência na aprendizagem de ser si mesma, para que pudesse, como o fez, entrar e sair do estado de graça passando a ter, como nos diz Lispector, uma espécie de confiança no sofrimento e em seus caminhos tantas vezes intoleráveis. (p. 96 – 100)

nele, nem dava o direito de se comer dos frutos de seus pomares.” (p. 133, 134) Assim sabendo, em comedimento decidido,

Lóri saiu do estado de graça com o rosto liso, os olhos abertos e pensativos e, embora não tivesse sorrido, era como se o corpo todo acabasse de sair de um sorriso suave. E saíra melhor criatura do que entrara. Havia experimentado alguma coisa que parecia redimir a condição humana, embora ao mesmo tempo ficassem acentuados os estreitos limites dessa condição. E exatamente porque depois da graça a condição humana se revelava na sua pobreza implorante, aprendia-se a amar mais, a esperar mais. Passava-se a ter uma espécie de confiança no sofrimento e em seus caminhos tantas vezes intoleráveis. (p. 134)²⁸³

Lóri soube que o estado de graça não era antídoto nem recompensa para ocasionais adoecimentos, tal sentir era o próprio veneno atuando como elixir. A graça não era uma fuga, mas uma apropriação de si. Apropriação esta, porém, que não se dava a todo tempo, mas em raros instantes em que se conquistava o cuidadoso exercício de pegar e morder uma maçã, sem que ela caísse. Dois dias depois em que, pela primeira vez, havia saboreado o estado de graça, Lóri recebeu um telefonema de Ulisses que, desta vez, parecia exigir sua presença, como se não suportasse mais a espera. Neste encontro, por ele convocado, após conversarem brevemente e, sobretudo, após ele ter visto Lóri nascida do estado de graça, “quem se levantou para ir embora foi Ulisses, para a surpresa de Lóri. Ele disse: – Você está pronta, Lóri. Agora eu quero o que você é, e você quer o que eu sou. E toda essa troca será feita na cama, Lóri, na minha casa e não no seu apartamento. Vou escrever neste guardanapo o meu endereço. Você sabe dos meus horários na faculdade e das aulas particulares. Fora dessas horas, estarei em casa esperando por você.” (p. 136) Outros dias passaram imensos, mas de uma imensidão mansamente feliz. Lóri ocupava-se em ser esta pessoa que descortinava ser, em fluir com violência, tal como a chuva cai violentamente porque a evaporação e a condensação de água chegou a tal ponto que o que acontece é o cair da chuva. “Nunca imaginara que uma vez o mundo e ela chegassem a esse ponto de trigo maduro. [...] Sem gratidão ou ingratidão, Lóri era uma mulher, era uma pessoa, era uma atenção, era um corpo habitado olhando a chuva grossa cair. [...] Lóri estava mansamente

²⁸³ Cf. a possível aproximação entre a imagem da confiança no sofrimento e em seus caminhos tantas vezes intoleráveis e o conceito de serenidade em Heidegger (p. 47, 48 do capítulo 2 da Parte I).

feliz.” (p. 141, 142)²⁸⁴ E eis que nesta mesma noite de mansidão feliz, Lóri “sentiu a vontade extrema de dar essa noite tão secreta a alguém. E esse alguém era Ulisses. Seu coração começou a bater forte, e ela se sentiu pálida pois todo o sangue, sentiu, descera-lhe do rosto, tudo porque sentiu tão repentinamente o desejo de Ulisses e o seu próprio desejo. Permaneceu um instante de pé, por um instante desequilibrada. Logo seu coração bateu ainda mais depressa e alto porque ela compreendeu que não adiaría mais, seria agora de noite.” (p. 143) Resoluta, pegou o endereço que Ulisses havia-lhe escrito no guardanapo para que ela, quando assim o desejasse e resolvesse, fosse ao seu encontro. Lóri vestiu apenas uma capa de chuva sobre a camisola e, sem qualquer arrumação outra senão a de si própria, saiu para tomar um táxi que a levaria ao seu destino. Chegando à casa de Ulisses,

talvez por uma necessidade de proteger essa alma nova demais, nele e nela, foi que ele sem humilhação, mas com uma atitude inesperada de devoção e também pedindo clemência para não se ferirem nesse primeiro nascimento – talvez por isso tudo é que ele se ajoelhou diante dela. E para Lóri foi muito bom. [...] Nunca um ser humano tinha estado mais perto de outro ser humano. E o prazer de Lóri era o de enfim abrir as mãos e deixar escorrer sem avareza o vazio-pleno que estava antes encarniçadamente prendendo-a. E de súbito o sobressalto de alegria: notava que estava abrindo as mãos e o coração mas que se podia fazer isso sem perigo! Eu não estou perdendo nada! Estou enfim me dando e o que me acontece quando eu estou me dando é que recebo, recebo. (p. 144, 145)²⁸⁵

Lóri e Ulisses, que haviam aprendido o prazer de serem si mesmos, agora iriam exercitar darem-se e receberem-se na maior proximidade e na grande diferença do outro, ambos libertando-se mutuamente em doador e recíproco desvelo. Plenos e sabedores de suas incompletudes e de todo um futuro que se estendia inevitavelmente incerto, adormeceram tranqüilos e novamente acordaram, dispondo-se juntos para um germinate porvir que não ignora nem teme desalienar-se da ilusão de felicidade infinita. Sabiam que estavam apenas à soleira de uma porta aberta a uma vida nova que não seria fácil, como dissera Ulisses, mas que seria uma nova vida, somente possível porque os passos pretéritos foram dados em nome desta novidade que agora, neste instante, neste presente de cada um, se iniciava.

²⁸⁴ Cf. novamente a significação da imagem de ser uma *pessoa* no universo de significações de Clarice Lispector.

²⁸⁵ Cf. ser-com sendo si mesmo, modo de ser possível, a partir da modificação existencial do modo de cuidar de ser-aí. (p. 91, 92)

Ambos estavam transformados. “Ulisses, o sábio Ulisses, perdera a sua tranquilidade ao encontrar pela primeira vez na vida o amor. Sua voz era outra, perdera o tom de professor, sua voz agora era a de um homem apenas. [...] Lóri pôde enfim falar com ele de igual para igual. Porque enfim ele se dava conta de que não sabia de nada e o peso prendia a sua voz. Mas ele queria a vida nova perigosa.” (p. 150, 151) E ela? “Ela era antes uma mulher que procurava um modo, uma forma. E agora tinha o que na verdade era tão mais perfeito: era a grande liberdade de não ter modos nem formas.” (p. 149) Ela que, por medo, tanto se reconfortara na morna dor de todos os dias, agora se dispunha, em alegria, à liberdade de ser, ao gozo de ser, aos prazeres de ser com Ulisses, sendo apropriadamente aquela pessoa que, ao devir de si, descortinava poder ser. E como se Ulisses soubesse dessa silenciosa verdade que ela experimentava sem palavras, segredou-lhe, carinhosamente, após terem acordado para um novo dia:

– Lóri, você é agora uma supermulher no sentido em que sou um super-homem, apenas porque nós temos coragem de atravessar a porta aberta. Dependerá de nos chegarmos dificilmente a ser o que realmente somos.²⁸⁶ Nós, como todas as pessoas, somos deuses em potencial. Não falo de deuses no sentido divino. Em primeiro lugar devemos seguir a Natureza, não esquecendo os momentos baixos, pois que a Natureza é cíclica, é ritmo, é como um coração pulsando. Existir é tão completamente fora do comum que se a consciência de existir demorasse mais de alguns segundos, nós enlouqueceríamos.²⁸⁷ A solução para esse absurdo que se chama “eu existo”, a solução é amar um outro ser que, este, nós compreendemos que exista. (p. 151)

Pois, no encontro com o outro, que se faz corajosa e responsabilmente outro em relação aos demais homens, por haver tornado-se uma *pessoa*, miramos a nossa própria possibilidade de virmos a ser singulares. É desta possibilidade de sermos uma pessoa que falamos as narrativas, os *mythoi* de Lispector. E tal qual a poeta, também Heidegger nos dá a ver, naquilo que revela o seu *logos*, que cuidamos propriamente de nós mesmos, ao saber e assumir que é a cada um de nós que cabe a decisão e a tarefa de elegermos e empunharmos-nos como um singular ser-aí. Apropriados de nós mesmos em nosso modo de ser humanos, sendo singularmente quem descobrimos e exercitamos poder ser, liberamos-nos a ser solícitos aos outros homens, ao modo da liberdade de cada qual para si mesmo. Assim apropriados de nossa

²⁸⁶ Cf. o chegar a ser histórico para si mesmo, ao reconhecer-se em e apropriar-se de seu transitivo *quem*, no recíproco alcançar-se de seu passado, seu presente e seu futuro. (p.104)

²⁸⁷ Cf. o apontamento heideggeriano para a brevidade do estado de angústia, sem a qual, aliás, adoeceríamos na privação em relação aos demais estados de ânimo. (p. 98)

singularidade e dispostos para a livre adviniência de nós mesmos e dos outros, aprendemos, como Lóri, o gozo de ser, os prazeres de ser quem somos, sendo com os demais homens neste mundo que temos em comum.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O começo do pensamento ocidental com os gregos foi preparado pela poesia. Talvez no futuro o pensamento precise abrir primeiramente o espaço de jogo temporal para o poeta, a fim de que venha à tona uma vez mais através da palavra poetante um mundo que fala. (HEIDEGGER, 2003, CFM, p. 423)

Como foi referido neste estudo, do *mythos* e do *logos* originários adviemos como cultura histórica. Desde esta origem, muito e diversamente se pensou e se exprimiu poética e filosoficamente. A contemporaneidade é o tempo em que o *logos* de alguns filósofos buscou aproximar-se, mais decididamente, dos domínios do *mythos* de tantos poetas. Porém, como referido desde o início, tornar-se próximo não é igualar-se ao não igual, mas avizinhar-se, chegar-se, abeirar-se ao que é eminentemente distinto de si. E que por ser assim outro, não retira nada do que é o mesmo, ao invés, oferta-lhe, justamente pela exigência da salutar tensão, a morada naquilo que é lhe próprio.

O intento deste estudo, de dar a ver possíveis aproximações entre pontuais aspectos do que é dito sobre o humano através do *mythos* de Clarice Lispector e do *logos* de Martin Heidegger, não pretendeu jamais perder de vista o que há de poético e de filosófico, de imagético e de conceitual, no pensamento e na palavra dos referidos autores. Esperamos ter conseguido preservar-lhes as respectivas e peculiares vias de concepção e discurso. Vias estas que foram nossa questão primeira, *mythos* e *logos* são modos de compreender e proferir, fala poética de Lispector e fala filosófica de Heidegger às quais viemos, depois, nos acercar, para que nelas pudéssemos escutar e buscar compreender o que cada qual nos dá a ver e saber sobre o modo humano de ser.

Escutando-os, compreendemos ser própria aos homens a indeterminação de seu *quem* e, portanto, a conseqüente responsabilidade por quem se é, se foi e se virá a ser. Lispector, através do delineamento das personagens Martim e Lóri, nos mostra justo isso, posto que o quem de cada uma destas personas do humano não está definido desde sempre e para todo sempre, está entregue em suas mãos como uma tarefa, uma *odisséia*, uma *aprendizagem*. Para as quais não há garantias e certezas vindouras, apenas sonhos de vir a ser, flechas lançadas em direção a um alvo que caminha, uma vez que o alvo é o si mesmo de cada um. E o si mesmo é a incessante *poiésis* de uma existência humana em sua pessoalidade. Heidegger reconhece, justamente, o *cuidado* como a base unificadora das condições ontológicas do modo de ser dos homens, e isto porque estes são *poder-ser*. O homem, como nomeado e compreendido pelo filósofo é ser-aí. E porque é ser-aí, lhe cabe a grande incumbência de continuamente cuidar da abertura que constitui o seu ser, o seu quem.

Mas tal descerramento, próprio ao modo de ser dos homens, sem o qual jamais poderiam ser nesta condição de vir a ser, tal abertura de ser não é incondicionada, como nos diz Heidegger, o poder-ser de cada homem é sempre *em* o mundo e *com* os outros homens. Ou seja, a existência humana é sempre desde uma dada faticidade, na qual o homem encontra-se e é já e sempre continuamente caído. Lispector nos faz ver que Martim e Lóri delineiam uma jornada que os fazem ver o quão não estão entregues a uma condição ontológica de determinação, mas de possibilidade. Por isso, Martim pôde fazer-se o herói de sua história e Lóri pôde aprender os prazeres de ser si mesma, sendo com os outros. E na trajetória de cada um deles, neste ser o trajeto a ser traçado de si mesmo, é inevitável ser desde uma dada cercania, na qual já se está irremediavelmente sendo sorvido. Lembremos as palavras de Martim, ao dizer do império da cópia desde o qual se é, se age, se compreende e se fala, como todos os outros em geral e como ninguém em singular. Lembremos, também, da decisão de Lóri de morar no Rio de Janeiro, longe de sua família que lhe convidaria, ainda que tacitamente, a que ela fosse, agisse, compreendesse e falasse como eles o fariam, como todos num certo mundo são chamados a fazer.

Heidegger nos aponta para esta ontológica condição de ser-com os outros homens no mundo circundante, que na cotidianidade ganha o acento de ser como os outros, ser “a gente” com eles, sendo como se é no mundo que todos os homens têm em comum, e desde o qual vêm a ser os homens que são, dado serem ao modo do ser-no-mundo. Mundo este, do qual Martim quis afastar-se em fuga, após ter realizado o primeiro ato que o fez ciente da ultrapassagem de si que empreendera, mas que entendeu, após experimentar a cercanica telúrica da natureza, que precisava a este reconstruir, para poder caminhar como um homem. Afinal, como aprendera Lóri “se não houvesse humanos na terra seria assim: chovia, as coisas se ensopavam sozinhas e secavam e depois ardiam secas ao sol e se crestavam em poeira. Sem dar ao mundo o nosso sentido...” (LISPECTOR, 1998, ALP, p. 35) Heidegger nos fala, justamente, deste modo de ser dos homens, ao reconhecer que distintamente de todos os entes por estes criados e daqueles que constituem o que nomeamos de natureza, os homens não apenas estão e vivem sobre a Terra, mas habitam-na, isto é, constróem sobre ela um *mundo* humano. Mundo é tudo aquilo que é erigido pelos homens, tudo aquilo que é significado pelos homens, tudo aquilo está entre os homens e os demais entes criando uma teia, uma familiar trama de relações significativas, desde a qual estes homens passam a ser quem são, quem foram e quem podem vir a ser. É desta condição mundana própria aos homens, que Heidegger distingue os entes intramundanos. Ser-no-mundo é como Martim e Lóri são, ao serem quem são, desde o ser com os outros homens que lhes fazem frente no acontecimento do mundo.

E é desde a condição de ser com os outros homens no mundo, que se pode tanto e apenas ser exatamente como estes são, diluindo-se no ser “a gente” com eles, como ser com eles, sem desincumbir-se de resolver e oportunizar-se, continuamente, a responsabilizar-se singularmente por si mesmo. É a esta possibilidade de cuidar de si *propriamente*, que nos acena o *logos* de Heidegger. Assim como é à possibilidade de cada homem descortinar-se e encarregar-se da *pessoa* que transitivamente se vem a ser, que nos aludem os *mythoi* de Lispector. Esta é a odisséia de Martim, assim como é esta a aprendizagem de Lóri. Mas há a odisséia e há a aprendizagem, não há como encurtar o caminho. Como já referimos dizer Clarice, em *A paixão segundo G.*

H.: “em matéria de viver, nunca se pode chegar antes. A via-crucis não é um descaminho, é a passagem única, não se chega senão através dela e com ela.” (LISPECTOR, 1998, p. 176)

Desta condição de transitividade existencial, também nos fala Heidegger, ao compreender que o sentido ontológico do cuidado, no qual se reúnem a existencialidade, a faticidade e a caída, é a temporalidade. É desde a deviniência em si, no transcorrer da própria existência, sendo no mundo com os outros, que os homens vão se tornando quem são. Dito que outro modo, é desde o temporalizar-se ex-sistencial – sendo esta circularidade temporal do recíproco alcançar-se do anunciado futuro de si, ao vigor de ter sido um poder-ser, desde o qual foi gestado o presente de si –, que cada um dos homens chega a ser quem é, podendo reconhecer-se como um ente historicamente aberto ao mundo, aos outros e a si mesmo, posto que se é um poder-ser. Por isso, o *quem* e a *história* de cada um dos homens não vêm prontos, são eles que os têm de criar, no cuidado de sua intransferível temporalidade existencial.

Assim é com o quem e as histórias de Lóri e de Martim, são eles que os têm de criar. Isto percebera Martim, quando dissera que tudo lhe fora dado, mas desmontado e aos pedaços, cabendo somente a ele poder montar. E quanto precisou de si, nesta *poiésis* da imaterial adição de si mesmo ao que já existia. Martim teve que se reconhecer homem. E somente o pôde assim fazer, ao descobrir-se na total distinção em relação à natureza, que imperantemente se impunha ao seu redor. Lembremos o quanto Martim aprendera sobre ser vivo no encontro com as plantas e as vacas e o quanto, em diferença a estas, soube-se não apenas vivo, mas homem. Distinguido dos demais entes em sua condição de ser humano, restava a Martim erigir-se em herói, pois dos homens jamais seria totalmente outro, demandando de si, a tarefa do exercício de sua personalidade. E Martim, ainda que por tantas vezes hesitando e querendo desistitir, não deixou de resolver-se na pessoa que descobria ser ao devir de sua trajetória.

E tendo-se reconhecido homem e erigido-se em herói da trajetória a ser traçada de si mesmo, Martim passara a ter não apenas um trajeto de cópia e fuga, mas o exercício de seu pessoal quem e de uma história própria. Aquela que começara a tornar sua, desde o futuro de si que decidira criar, em nome do qual, aliás, resolvera enfrentar a verdade de seu passado e fazer de seu presente, o instante privilegiado para rearranjar os rumos de seu destino.

Afinal, como dito por Heidegger “a ação humana só se torna histórica quando enviada por um destino.” (HEIDEGGER, 2001, QT, p. 27) É desta sua apropriada história, que Martim promete-se escrever, na tranquilidade da prisão. Quando, então, poderia exercitar, sendo o novo homem em quem se tornara, a conquista das suas tão ansiadas novas palavras. Palavras gestadas no silêncio e na vigília de si próprio. E que, por isso, poderia revelar aquilo que as palavras desgastadas pelo uso cotidiano, acabariam por fazê-lo esquecer. Diante desta imensa tarefa, de encontrar as palavras que pudessem discorrer sobre sua trajetória tornada história, que, aliás, já era mais do que uma tarefa, era um anúncio de si no qual, confiante, se depositava, é que Martim dissera de si para si mesmo: “muito me resta a fazer!” (LISPECTOR, 1998, ME, p. 317)

Heidegger também nos fala da inalienável e fundamental tarefa de desabituação da palavra, aliás, não somente da palavra, mas também do compreender, melhor, não apenas da palavra e do compreender, mas também da disposição, dos estados de ânimo desde os quais se é aberto à presença de tudo aquilo que acontece na clareira do mundo e de si próprio. Há que se afinar a disposição, há que se aprofundar a compreensão, há que se poupar a palavra. Martim não se eximiu desta humana aventura, ao contrário, fez dela a sua odisséia pessoal e, inclusive, prometeu-se convertê-la em narrativa, em história que narra a história vivida. E assim narrando, tece-se o tempo de aproximação do vivido, quando então se pode ser aberto à própria história num diverso afinamento do sentir, num ampliado compreender, num desabituado discurso, posto que correspondente aos mais sutis ruídos de si próprio. Não é justamente para este cuidado de ser, para esta solicitude em relação a si mesmo, para esta serenidade em relação às verdades e aos mistérios que nos são próprios, que nos convoca o *logos* meditativo de Martin Heidegger?

Lóri também buscara arduamente criar a sua história, o seu caminho, o seu atalho. E foi em nome desta conquista, a qual prometera a si mesma, que se dispôs a aprender e arriscou-se nesta aprendizagem dos prazeres de se dar uma vida mais larga, uma vida que pudesse reconhecer como a sua mais pessoal história. História a ser partilhada com Ulisses em libertadora solicitude, tal como Heidegger nos dá a pensar e dizer. Solicitude ao outro que não o aprisiona nem oprime, mas que liberta-o para si mesmo, assim libertando-se a si próprio. Lembremos o sobressalto de alegria de Lóri, ao saber que podia,

sem perigo, dar-se a Ulisses sem nada perder, ao contrário, assim recebia. Mas, para chegar a experimentar esse prazer de dar-se e receber em libertadora solicitude, Lóri teve que se decidir a, por si mesma, perseverar em exercitar escapar da peste como Ulisses havia feito. E para lograr tal tarefa precisou, como ele, atravessar a via-crucis de não segredar a própria morte para tornar sua vida mais possível, de não disfarçar a angústia com o pequeno medo e, assim, nunca falar no que realmente importa, de entregar-se a si mesma, porque somente assim saborearia o prazer de uma vida mais larga que, antes, tanto temera.

Heidegger também nos dá a pensar, ser possível ao homem a apropriação de si como um singular ser-aí, podendo tornar-se histórico para si próprio, caso não minta a sua certa e indeterminável morte e não recuse ser aberto na afinação da angústia. Este raro e excepcionalmente revelador estado de ânimo, que faz suspender, momentaneamente, a significância de tudo aquilo que, até então, era o mundo em que se estava em casa, subsumindo indistintamente toda presença e, inclusive, a si mesmo num completo nada. Estado de ânimo este, entretanto, desde o qual cada homem poderá sobrevir aclarado sobre ambas as maravilhas: tanto a de que, em verdade, o que se dá à abertura que se é por ser humano, é o Ser e não o nada; quanto a de que o que se dá à abertura de ser do homem que não recusa essa afinação e se dispõe, aquiescente, ao que nela se dá a saber, é que se pode ser si mesmo, ainda que e justo porque se é com, desde e para os outros homens.

Ah, mas quão mais suportável parece ser a mediocridade de existir do que essa promessa de felicidade! Disto nos falou Lóri ao haver sentido, pela primeira vez, aquela paz estranha e aguda da felicidade, que caso se demorasse um pouco mais, já começaria a lhe doer como uma angústia, um grande silêncio de espaços. O quão mais fácil é a "diária e permanente acomodação resignada à irrealidade" (LISPECTOR, 1998, ALP, p. 118), do que o risco da clareza da realidade, advinda da visão do vazio, que não mais a permitiria apenas consistir de um modo mais possível. O quão mais habitual é conhecer apenas o mal, e não o bem que saboreara ao pegar e morder uma maçã, deixando-se experimentar um estado de graça que a abrija para uma lucidez desde a qual, sem esforço, descortinara o que é próprio à condição humana, fazendo-a passar a ter "uma espécie de confiança no sofrimento e em seus caminhos tantas vezes

intoleráveis.” (LISPECTOR, 1998, ALP, p. 134) E foi por ter assim sentido e sabido, por não ter se recusado a aprender, apreendendo e confiando, que Lóri pôde chegar a se dar, e assim receber, os prazeres de ser esta que, ao descortino de si no devir de sua história, descobria ser. Mas, para o empunhamento de tal conquista, houve a travessia. E a travessia somos nós mesmos, como nos diz Lispector. A travessia foi Lóri atravessando-se do medo ao estado de graça, da morna dor a êxtases de dor, do conforto da mediocridade ao risco da felicidade, da procura da garantia de uma forma para ser à liberdade de não ter formas.

Martim também soubera que para empunhar-se homem e herói, havia a travessia, assim como havia de não recusar a dor que dói como a raiz de um dente ao saber o quanto se é, reconhecendo-se que se é humano e que se é este homem e não outro qualquer, que se copiasse sem efetivamente ser. E Martim fizera sua essa dor, ao haver pulado como um herói por cima de si mesmo, como quem conquista o gesto de pegar no escuro uma maçã, sem que ela caia. E ele que se erguera em homem e se fizera herói de sua história, ainda prometia-se a árdua e arriscada façanha de um dia vir a encontrar as palavras capazes de narrá-la. Palavras estas, sabedoras daquilo que falam, posto que erigidas desde a atenção a si próprio. Somente assim, Martim acreditava que poderia fazer a sua verdade, tal como seu filho lhe dissera que Deus fez o rinoceronte para poder vê-lo.

A história de Martim, até onde narrada por Lispector, nos fala da conquista de uma história tornada própria. E é desta apropriação que logram dizer as primeiras e sabedoras novas palavras de Martim, aquelas que nos revelam que o que ele houvera conseguido, em sua trajetória, foi a experiência, que é aquilo mesmo para o que nós nascemos, sabendo que a profunda liberdade consiste, justamente, na experiência, no experimentar essa “coisa” que nós somos. “Nós que somos o desejo” (LISPECTOR, 1998, ME, p. 323) E somente pode desejar, aquele que carece de fechamento, aquele cuja liberdade de ser, muitas vezes, “é tão intensa que desviamos o rosto.” (LISPECTOR, 1998, ME, p. 323) É Heidegger quem compreende que o homem se apropria de ser livre, ao reconhecer-se aberto à liberdade de ser um poder-ser, fazendo-se ouvinte, ao invés de escravo do destino. Desta humana condição transitiva de liberdade, ouvinte e não escrava do destino, é que nos falam as histórias de Martim e de Lóri.

“Perigosa travessia...”, lembra-nos Nietzsche, mas não nos deixa esquecer que amáveis a ele são aqueles que não recusam sucumbir a este perigo de ser, posto serem estes os que atravessam-no. Assim, também, somos recordados por Hölderlin: “ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva”. (HÖLDERLIN apud HEIDEGGER, 2001, QT p. 31) Heidegger, fazendo-se ouvidor do poeta, nos ajuda a compreender que “‘salvar’ diz: chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho.” (HEIDEGGER, 2001, QT, p. 31) Sabendo que “quanto mais nos avizinharmos do perigo, com maior clareza começarão a brilhar os caminhos para o que salva, tanto mais questões haveremos de questionar. Pois questionar é a piedade do pensamento.” (HEIDEGGER, 2001, QT, p. 38) Avizinhamo-nos do perigo, nesta presente escuta do que nos dá a ver e saber Heidegger e Lispector sobre o que é próprio ao modo humano de ser, é aproximar-nos da travessia que somos nós mesmos como poder-ser, já tendo compreendido que somente assim nos aproximamos de ser uma pessoa. Afinal, o fato de vivermos, de sermos humanos e de sermos nós mesmos, não garante essa apropriação do que há de humano e de singular em cada um de nós. Recuperemos as palavras de Lispector, ao aludir que no início da aprendizagem de Lóri, ela apenas era. Foi preciso experimentar-se, aprender-se e apreender-se, para que não apenas pudesse ganhar confiança em gestualizar ser a pessoal travessia que descortinava ser, como também, e por isso mesmo, oportunizar-se saborear o prazer de ser si mesma, sendo com Ulisses em libertador desvelo. Sabendo, porém, e justo por esta razão, que o futuro que se prometia e no qual se lançava junto com Ulisses, acenava-lhes como uma porta aberta para a novidade de si e do outro, a qual nunca se sabe *a priori*. Há que se arriscar saber, confiando-se à liberdade de ser um poder-ser.

Lispector, através de seu *mythos*, e Heidegger, através de seu *logos* – estas grandes e inigualáveis expressões do pensamento e da palavra –, nos dão a compreender, respectivamente, nas imagens do imaterial acréscimo de Martim ao que já existia e da saída de Lóri do estado de graça como uma criatura melhor do que entrara, e nos conceitos de ser-aí e de propriedade, o quanto se perde e se conquista em saber e apropriar-se de ser um poder-ser; avizinhamo-nos do perigo de assim ser, porque é aí, na confiante assunção deste perigo de ser, que cresce e aclaram-se os caminhos para o que salva,

pois é aí que se chega a empunhar o modo de ser humano, a fim de fazê-lo aparecer em seu próprio brilho.

Em nosso mundo atual, porém, em que tanto imperam sedutores convites e compensações àqueles que se legam apenas a farejar, poucos são os homens que se avizinham de tal perigo de ser e dos conseqüentes caminhos para o que salva. Ah, como disto souberam Martim e Lóri, e como disto sabemos alguns de nós, para nosso desconforto diário, mas igualmente para a graça ocasional que temos o privilégio de sentir. E isto porque, assim com Martim, alguns de nós já experimentamos o incômodo de neste mundo não caber. Embora, tal como Lóri, tenhamos tido a ocasião de experimentar a confiança na liberdade em que somos lançados, em razão mesma deste não cabimento.

Este nosso mundo técnico de produção e consumo massivos, no qual somos inevitavelmente absorvidos e desde o qual podemos vir a ser quem somos, é aquele em que pensar e calcular são tidos como simétricos. E que, portanto, as expressões poéticas e filosóficas do pensamento são consideradas supérfluas, de modo a não terem lugar os homens que se investem radicalmente na via da habitação pensante, no poder emancipatório da imaginação e da especulação criadoras; sabendo que não há um receituário pronto e prescrito de fora, mas um cultivo, uma busca atenta e pessoal do sentido das próprias verdades. Tal ausência de lugar para a propriedade de ser neste mundo, deve-se ao fato de desde o berço sermos convocados à desincumbência por nossa singularidade, pois é desde lá que temos aqueles que pensam por nós, escolhem por nós, pré-formam e prescrevem nossos sentires, nossos gestos e nossas palavras – aquela vocação para cópia que Martim reconheceu e da qual ousou afastar-se em risco de vir a descortinar-se como uma pessoa, aquela vocação para a cômoda mediocridade, da qual Lóri aprendera a escapar, em nome da experiência da tão mais arriscada felicidade.

Felicidade esta que não se contenta com um bem-estar anódino, o qual acaba por afastar de si qualquer efetivo conflito, não se deixando, pois, confundir com pacificação, adaptação, capitulação do pensamento que se demora no exercício de pensar e que não se desautoriza e desabitua no aprazível cumprimento de regras, por mais severas e exigentes que estas sejam. Mas, neste nosso mundo parece tão mais fácil legar-nos aos outros e às

verdades mundanamente instituídas, posto que em numa sociedade de massas, como a nossa, não cabem *peessoas*, como Lispector nos alude a ser; há que se ter apenas, e tão somente, a uniformidade irrefletida e obediente da impessoalidade de todos e de ninguém, e, não, uma singularidade partilhada e reciprocamente libertadora de cada qual para si mesmo, como nos ensina Heidegger.

As criações poéticas e as especulações filosóficas têm o mesmo poder de despertar-nos de nossas maneiras habituais de pensar, suscitando-nos a tomar consciência de quem somos e do mundo em que vivemos como homens. Por isso, quando tais expressões do *mythos* e do *logos* encontram-se aproximadas, tanto mais temos ocasião de sermos sensibilizados ao exercício de salutares críticas, tanto ao buliçoso alarido da medianidade cotidiana, como ao prepotente discurso técnico-calculador da ciência, que tanto imperam em nosso mundo. De forma a reconhecer que o que há de grande na experiência do pensar e na tentativa da palavra é o fato do homem ser um criador, porém um criador que não é onipotente nem onisciente, portanto incapaz de total cercania do que a ele se dá a pensar e dizer. Homem que aprendeu que saber não é o mesmo que se apoderar, rapidamente, do que se presume sabido, mas apropriar-se do exercício de saborear, demoradamente, o que a ele se dá a compreender no encontro consigo, com os outros homens e os demais entes.

E isto porque tal homem fez-se ouvinte, ao invés de servo de um destino histórico e de uma imediação mundana, podendo, assim, estar atento aos pequenos ruídos e, até mesmo, ao que há de silencioso no acontecimento de si, dos outros homens e da totalidade dos demais entes. Ao invés de fazer-se obediente ao alarido cotidiano e, mesmo, ao palavrório científico, que tudo parece revelar e exaurir, desincumbindo os homens da tarefa do pensamento. Por isso, este aprendizado requer um desaprender, um desconfiar dos conhecimentos sem reflexão, um desanestesiarse da opacidade de uma verdade pretensamente incriada e, portanto, acreditadamente imparcial, universal e imutável, a qual nos acena com suas promessas de domínio e tiranização da totalidade dos entes e do próprio homem, sobretudo no que nestes foge ao controle, assim revelando-os em seus mistérios, dignos dos mais fecundos espantos. Afinal, como Rilke nos dá saber e a saborear:

Havendo nele [no mundo] espantos, são os nossos; abismos, eles nos pertencem; perigos, devemos procurar amá-los. Se conseguirmos organizar a nossa vida segundo o princípio que aconselha agarrarmo-nos sempre ao difícil, o que nos parece muito estranho agora há de tornar-se o nosso bem mais familiar, mais fiel. Como esquecer os mitos antigos que se encontram no começo de cada povo: os dos dragões que num momento supremo se transformam em princesas? Talvez todos os dragões de nossa vida sejam princesas que aguardam apenas o momento de nos ver um dia belos e corajosos. (RILKE, Rainer Maria. *Cartas a um jovem poeta*. Tradução de Paulo Rónai. São Paulo: Globo, 1996, p. 67, 68)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Sobre Mythos e Logos

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos – ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Tradução de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

———. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1989.

———. *O Sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

HAVELOCK, Eric. *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*. Tradução de Ordep José Serra. São Paulo, Rio de Janeiro: UNESP, Paz e Terra, 1996.

HESÍODO. *Teogonia – a origem dos deuses*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. 7 ed., Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

SEGAL, Charles. In: VERNANT, Jean-Pierre (org). *O homem grego*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1993.

SOUZA, Eudoro de. *História e mito*. Brasília: UNB, 1981.

TORRANO, Jaa. *A Teogonia – a origem dos deuses (est. e trad.)*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

———. *O mito de Dioniso. Bacas*. São Paulo: Hucitec, 1995.

———. *Os sentidos de Zeus – o mito do mundo e o modo mítico de ser no mundo*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges da Fonseca. 6 ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

———. *Mito e pensamento entre os gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

———. (org.) *O homem grego*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1993.

———; NAQUET, Pierre-Vidal. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Papyrus, 1989 (b).

De Martin Heidegger ou Sobre Heidegger e Filosofia

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

———. *O que é a filosofia da Existenz?. A dignidade da política: ensaios e conferências*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

BEAUFRET, Jean. *Introdução às filosofias da existência*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. 3. ed., Petrópolis: Vozes, 1991.

CRITELLI, Dulce Mára. *Analítica do sentido – uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

DERRIDA, Jacques. *Do espírito*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *A coisa. Ensaios e Conferências*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

———. *A constituição onto-teo-logic da metafísica. Identidade e diferença*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

———. *A essência da linguagem. A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

———. *A essência da verdade*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

_____. *A essência do fundamento*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

_____. *A linguagem. A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. *A linguagem na poesia. A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. *A origem da obra de arte*. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *A palavra. A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. *A questão da técnica. Ensaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *A superação da metafísica. Ensaios e conferências*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Ciência e pensamento do sentido. Ensaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Construir, habitar, pensar. Ensaios e conferências*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Da experiência do pensar*. Tradução de Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Globo, 1969.

_____. *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. *Hegel e os gregos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

_____. *Heráclito*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. *Holderlin y la esencia de la poesía*. Tradução de Samuel Ramos. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____. *Introdução à metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. *Língua de tradição e língua técnica*. Tradução de Mário Botas. Lisboa: Passagens, 1995.

_____. Logos – Heráclito, fragmento 50. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Meu caminho para a fenomenologia*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1972.

_____. *Nietzsche – metafísica e niilismo*. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

_____. *O caminho do campo*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

_____. O caminho para a linguagem. *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. O conceito de tempo. *Cadernos de tradução*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: DF/USP, n. 2, 1997. Edição bilíngüe: alemão-português.

_____. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

_____. O princípio da identidade. *Identidade e diferença*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

_____. O que quer dizer pensar? *Ensaio e conferências*. Tradução de Gilvan Fogel. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. Para discussão da serenidade – de uma conversa sobre o pensamento que teve lugar num caminho do campo. *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade; Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

_____. “... poeticamente o homem habita...”. *Ensaio e conferências*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Que é isto – a filosofia?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

_____. *Que é metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

_____. *Seminários de Zollikon*. Tradução de Gabriela Arnhold; Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC, Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.

_____. *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade; Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. *Sobre a essência da verdade*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

_____. *Sobre a essência do fundamento*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

_____. *Sobre o humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

_____. *Sobre o problema do ser*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

_____. *Superação da metafísica. Ensaios e conferências*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Tempo e ser*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. 2. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NUNES, Benedito. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993.

_____. *Passagem para o poético – filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992. (Ensaio).

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

STEIN, Ernildo. *Pensar e pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Rio Grande de Sul: Unijuí, 2002.

_____. *Seminário sobre a verdade – lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.

De Clarice Lispector ou Sobre Lispector e Literatura

BORELLI, Olga. *Clarice Lispector – esboço para um possível retrato*. 2. ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

BRASIL, Assis. *Clarice Lispector*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1969.

CÂNDIDO, Antônio. *A nova narrativa. A educação pela noite e outros ensaios*. 2 ed., São Paulo: Ática, 1989. (Temas – vol.1 Estudos Literários).

_____. *A personagem do romance. A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. *No rair de Clarice Lispector. Vários escritos*. 2. ed., São Paulo: Duas Cidades, 1977.

CASTRO, Sílvio. *Clarice Lispector. A revolução da palavra – origens e estrutura da literatura brasileira moderna*. Rio de Janeiro: Vozes, 1976.

CIXOUS, Hélène. *A hora de Clarice Lispector*. Tradução de Rachel Gutiérrez. Rio de Janeiro: Exodus, 1999.

COUTINHO, Afrânio. *Notas de teoria literária*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

FUENTES, Carlos. O elogio da incerteza (discurso inaugural do 5º Festival Internacional de Literatura em Berlim, proferido em 6 de setembro). Tradução de Luiz Roberto Mendes Gonçalves. *Folha de São Paulo*. Caderno Mais!, 09-10-2005.

GOTILIB, Nádia Battella. *Clarice – uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995.

HÜHNER, Maria Helena. Clarice Lispector: a função desalienante da sua criação literária. In: FÉLIX, Moacir. *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, n. 5.

INNACE, Ricardo. *A leitora Clarice Lispector*. São Paulo: Edusp, 2001.

INSTITUTO MOREIRA SALES. *Cadernos de literatura brasileira*. São Paulo: Instituto Moreira Sales, 2004, n. 17, 18.

LERNER, Julio. ENTREVISTA concedida por Clarice Lispector em janeiro de 1977. *Revista Shalom*, nº 269, jun./ago. de 1992.

LIMA, Luiz Costa. *A mística ao revés de Clarice Lispector. Por que literatura*. Petrópolis: Vozes, 1966.

- LINS, Álvaro. *A experiência incompleta: Clarice Lispector. Os mortos de sobrecarga – ensaios e estudos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.
- LISPECTOR; Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____. *A cidade sitiada*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- _____. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____. *A maçã no escuro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____. *Correspondências*. Organização por Teresa Cristina Monteiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.
- _____. *De corpo inteiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- _____. *Felicidade clandestina*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____. *O lustre*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- _____. *Onde estivestes de noite*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- _____. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____. *Um sopro de vida – pulsações*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- _____. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____; SABINO, Fernando. *Cartas perto do coração*. 4. ed, São Paulo: Record, 2002.
- MOISÉS, Massaud. *A análise literária*. 9 ed., São Paulo: Cultrix, 1991.
- _____. *A criação literária*. São Paulo: Cultrix, 1883.
- NOLASCO, Edgar Cézár. *Clarice Lispector: nas entrelinhas da escritura*. São Paulo: Annablume, 2001.
- NUNES, Benedito. *A paixão de Clarice Lispector. Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *O drama da linguagem – uma leitura de Clarice Lispector*. 2. ed., São Paulo: Ática, 1995.
- _____. *O mundo imaginário de Clarice Lispector. O dorso do tigre*. 2. ed., São Paulo: Perspectiva, 1976.
- _____. (coord.) *A paixão segundo G.H. – edição crítica*. São Paulo: ALLCA, São Paulo: Scipione Cultural, 1997.
- ROSENBAUH, Yudith. *Clarice Lispector*. São Paulo: Publifolha, 2002.

ROSENFELD, Anatol. Literatura e personagem. *A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 2001.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. Laços de família e Legião e estrangeira. *Análise estrutural de romances brasileiros*. 6. ed., Petrópolis: Vozes, 1984.

SCHWARZ, Roberto. Perto do coração selvagem. *A sereia e o desconfiado – ensaios críticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

VARIN, Claire. *Línguas de fogo: ensaio sobre Clarice Lispector*. Tradução de Lúcia Peixoto Cherem. São Paulo: Limiar, 2002.

WALDMAN, Berta. A Retórica do Silêncio em Clarice Lispector. *Revista Tempo brasileiro – Clarice em questão: 20 anos sem Clarice*. Rio de Janeiro, nº 128, jan./mar. de 1997.

_____. *Clarice Lispector – a paixão segundo C. L.* 2. ed., São Paulo: Escuta, 1992. (Ensaio).

ANEXO

CITAÇÕES DE *SER E TEMPO* EM LÍNGUA ORIGINAL

Parte I – Capítulo 2

p. 34, 35 – nota 1

“Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie. In der gegebenen Erläuterung der Aufgaben der Ontologie entsprang die Notwendigkeit einer Fundamentalontologie, die das ontologisch-ontisch ausgezeichnete Seiende zum Thema hat, das Dasein, so zwar, daß sie sich vor das Kardinalproblem, die Frage nach dem Sinn von Sein von Sein überhaupt, bringt. Aus der Untersuchung selbst wird sich ergeben: der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*.” (p. 37)

p. 38 – nota 10

“... λογος ein Sehenlassen ist, *deshalb* kann er wahr oder falsch sein. Auch liegt alles daran, sich von einem konstruierten Wahrheitsbegriff im Sinne einer “Übereinstimmung” freizuhalten. Diese Idee ist keinsfalls die primäre im Begriff der αληθεια. Das “Wahrsein” des λογος als αληθευειν besagt: das Seiende, *wovon* die Rede ist, im λεγειν als αποφαινεσται aus seiner Verborgtheit herausnehmen und es als Unverborgenes (αλεθεες) sehen lassen, *entdecken*. Imgleichen besagt das “Falschsein” ψευδεσθαι soviel wie Täuschen im Sinne von *verdecken*: etwas vor etwas stellen (in der Weise des Sehenlassens) und es damit ausgeben *als* etwas, was es *nicht* ist.” (p. 33)

p. 45

“‘Phänomen’ im phänomenologischen Sinne wurde formal bestimmt als das, was sich als Sein und Seinsstruktur zeigt.” (p. 63)

p. 46 – nota 31

“Daher ist die in gewissen Grenzen berechtigte Bestimmungsart von Seiendem – die “Definition” der traditionellen Logik, die selbst ihre Fundamente in der antiken Ontologie hat – auf das Sein nicht anwendbar.” (p. 4)

Parte II – Capítulo 1

p. 80 – nota 1

“Sein’ ist nicht so etwas wie Seiendes” (p. 4)

p. 81

“Diese Seiende trägt in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit. Der Ausdruck “Da” meint diese wesenhafte Erschlossenheit.” (p. 132)

p. 83 – nota 11

“Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine *Faktizität*.” (p. 56)

p. 84

“Zur Seinsverfassung des Daseins gehört wesenhaft *Erschlossenheit überhaupt*. [...] 2. Zur Seinsverfassung des Daseins und zwar als Konstitutivum seiner Erschlossenheit gehört die *Geworfenheit*. [...] 3. Zur Seinsverfassung des Daseins gehört der *Entwurf*: das erschließende Sein zu seinem Seinkönnen. [...] 4. Zur Seinsverfassung des Daseins gehört das *Verfallen*.” (p. 221)

p. 84

“Die fundamentalen ontologischen Charaktere dieses Seienden sind Existenzialität, Faktizität und Verfallensein.” (p. 191)

p. 84, 85

“Der zusammengesetzte Ausdruck “In-ser-Welt-sein” zeigt schon in seiner Prägung an, daß mit ihm ein *einheitliches* Phänomen gemeint ist.” (p. 53)

p. 85

“Das In-der-Welt-sein ist eine ursprünglich und standing *ganze* Struktur.” (p. 180)

p. 85

“Subjekt und Objekt decken sich aber nicht etwas mit Dasein und Welt.” (p. 60)

p. 88

“Die nächste Welt des alltäglichen Daseins ist die *Umwelt*.” (p. 66)

p. 89

“Die phänomenologische Aussage: Dasein ist wesenhaft Mitsein hat einen existenzial-ontologischen Sinn. [...] Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist. Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. (p. 120)

p. 89

‘Die Anderen’ besagt nicht soviel wie: der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist. Dieses Auch-da-sein mit ihnen hat nicht den ontologischen Charakter eines “Mit”-Vorhandenseins innerhalb einer Welt. [...] “Mit” und “Auch” sind *existenzial* und nicht kategorial zu verstehen. [...] Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen.” (p. 118)

p. 90

“Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.” (p. 127)

p. 91

“*Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins*. Es hat selbst wieder verschiedene Möglichkeiten seiner daseinsmäßigen Konkrektion.” (p. 129)

p. 91 – nota 36

“Das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als eine existenzielle Modifikation des Man, die existenzial zu umgrenzen ist.” (p. 267)

p. 92

“Die “bloße Stimmung” erschließt das Da ursprünglicher, sie *verschließt* es aber auch entsprechend hartnäckiger als jedes *Nicht*-wahrnehmen.” (p. 136)

p. 92

“Die Befindlichkeit ist so wenig reflektiert, daß sie das Dasein gerade im reflexionslosen Hin- und Ausgegebensein an die besorgte “Welt” überfällt. Die Stimmung überfällt. Sie kommt weder von “Außen” noch von “Innen”, sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf.” (p. 136)

p. 92 – nota 41

“Was wir *ontologisch* mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, isto *ontisch* das Bekannteste und Alltäglichsste: die Stimmung, das Gestimmtsein.” (p. 134)

p. 93

“Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn. Das in der reddened Artikulation Gegliederte als solches nennen wir das Bedeutungsganze. [...] Wenn die Rede, die Artikulation der Verständlichkeit des Da, ursprüngliches Existenzial der Erschlossenheit ist, diese aber primär konstituiert wird durch das In-der-Welt-sein, muß auch die Rede wesentlich eine spezifisch *weltliche* Seinsart haben.” (p. 161)

p. 94

“Zum redenden Sprechen gehören als Möglichkeiten *Hören* und *Schweigen*. An diesen Phänomenen wird die konstitutive Funktion der Rede für die Existenzialität der Existenz erst völlig deutlich.” (p. 161)

p. 95

“Alles sieht so aus wie echt verstanden, ergriffen und gesprochen und ist es im Grunde doch nicht, oder es sieht nicht so aus und ist es im Grunde doch.” (p. 173)

p. 95

“Daseins kann demnach bestimmt werden als *das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein...* (p. 181)

p. 95

“Das Sein des Daseins ist die Sorge. Sie befaßt in sich Faktizität (Geworfenheit), Existenz (Entwurf) und Verfallen.” (p. 284)

p. 96 – nota 57

“Furcht ist an die “Welt” verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst.” (p. 189)

p. 97

“Allein in de Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erchließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzeltung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeiten als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Diese Grundmöglichkeiten des Daseins, das je meines ist, zeigen sich in der Angst wie an ihm selbst, unverstellt durch innerweltliches Seiendes, daran sich das Dasein zunächst und zumeist klammert.” (p. 190, 191)

p. 97 – nota 60

“Das Sichhängen erschließt ursprünglich und direkt die Welt als Welt.” (p. 187)

p. 98

“Im Wovor der Angst wird das “Nichts ist es und nirgends” offenbar. Die Aufsässigkeit des innerweltlichen Nichts und Nirgends besagt phenomenal: *das Wovor der Angst ist die Welt als solche*. Die völlig Unbedeutsamkeit, die sich im Nichts und Nirgends bekundet, bedeutet nicht Weltabwesenheit, sondern besagt, daß das innerweltlich Seiende an ihm selbst so völlig belanglos ist, daß auf dem Grunde dieser *Unbedeutsamkeit* des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt.” (p. 186, 187)

p. 99

“Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft.” (p. 187)

p. 99

“Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum eigensten Seinkönnen*, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und –ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für...* (propensio in...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist.” (p. 188)

p. 99

“Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* diese Seiende in seinem Sein sich selbst “wählen”, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur “scheinbar” gewinnen.” (p. 42)

p. 100 – nota 67

“Der Tod ist die Möglichkeit der schlechtinnigen Daseinsunmöglichkeit.” (p. 250)

p. 100 – nota 68

“*Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen*. [...] Am Sterben zeigt sich, daß der Tod ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert wird.” (p. 240)

p. 101 – nota 67

“... *die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins*.” (p. 258, 259)

p. 101

“Solches Sein zur Möglichkeit fassen wir terminologisch als *Vorlaufen in die Möglichkeit*.” (p. 262)

p. 102 – nota 72

“Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich.” (HEIDEGGER, 1993, *Sein und Zeit*, p. 275)

p. 102 – nota 73

“Das Anrufen des Manselbst bedeutet Aufrufen des eigensten Selbst zu seinem Seinkönnen und zwar als Dasein, das heißt besorgendes In-der-Welt-sein und Mitsein mit Anderen.” (p. 280)

p. 102 – nota 74

“Das Sein des Daseins bestimmten wir als Sorge. Deren ontologischer Sinn ist die Zeitlichkeit.” (p. 364)

p. 102 – nota 74

“*Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit.*” (p. 327)

p. 102 – nota 74

“Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur.” (p. 328)

p. 105 – nota 83

“Die Zeitigung bedeutet kein “Nacheinander” der Ekstasen. Die Zukunft ist *nicht spatter* als die Gewesenheit und diese *nicht früher* als die Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft.” (p. 350)

p. 106

“Nur wenn im Sein eines Seienden Tod, Schuld, Gewissen, Freiheit und Endlichkeit dergestalt gleichursprünglich zusammenwohnen wie in der Sorge, kann es im Modus des Schicksal existieren, das heißt im Grunde seiner Existenz geschichtlich sein.” (p. 385)

p. 106 – nota 84

“*Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht “zeitlich” ist, weil es “in der Geschichte steht”, sondern daß esumgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist.*” (p. 376)

p. 107 – nota 86

“Die eigentliche Geschichtlichkeit versteht die Geschichte als die “Wiederkehr” des Möglichkeit und weiß daran, daß die Möglichkeit nur wiederkehrt, wenn die Existenz schicksalfaft- augenblicklich für sie in der entschlossenen Wiederholung offen ist.” (p. 391, 392)

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)