

Uma Interpretação de ‘A Paixão Segundo G.H.’ com Vistas à Discussão Sobre o Problema da Religião na Atualidade

Eduardo Gross*

Resumo

O presente texto propõe uma interpretação da obra *A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector. A perspectiva teórica adotada para atingir este objetivo é a da hermenêutica de Gadamer. Assim, inicialmente há uma apresentação de algumas idéias que Gadamer desenvolveu a respeito da relação entre razão, arte e religião no que se refere ao conhecimento existencial. Sua concepção em geral é então aplicada na interpretação desta obra literária. A abordagem filosófica que Gadamer oferece à questão pode, portanto, ser vista em ação na estrutura do texto de Clarice Lispector.

Palavras-chave: *Clarice Lispector, G.H., hermenêutica, religião e literatura*

Abstract

The present text offers an interpretation of the work *A paixão segundo G.H. (The Passion according to G.H.)* by Clarice Lispector. Gadamer's hermeneutics is used as theoretical

* Doutor em Teologia pela EST de São Leopoldo, RS, com estadia para pesquisa na LSTC de Chicago; professor no curso de Ciência da Religião da UFJF; pesquisador do Núcleo de Pesquisas em Filosofia de Religião (NEFIR) da UFJF e integrante do GT Filosofia da Religião da ANPOF. O presente trabalho contou com o apoio para pesquisa com bolsa para jovem doutor, uma parceria entre FAPEMIG e CNPq.

perspective in order to accomplish this aim. So, there is initially a presentation of some ideas Gadamer developed regarding the relation between reason, art and religion concerning existential knowledge. His general conception is then applied in the interpretation of this single literary work. The philosophical approach Gadamer offers to the question can so be seen at work in the the framework of Clarice Lispector's text.

Keywords: *Clarice Lispector, G.H., hermeneutics, religion and literature*

1. Elementos da concepção hermenêutica de Gadamer

1.1. Hermenêutica como crítica da redução da razão à técnica

Em um texto de 1984, intitulado *Reflexões sobre a relação entre religião e ciência*, Gadamer afirma que a situação na cultura da técnica é que o problema da religião desapareceu. Se ainda no século XIX parecia necessário empenhar esforços para desenvolver a crítica da religião, na atualidade o tema pareceria ter se tornado tão irrelevante que mesmo esta crítica não se exercita mais.¹ A afirmação de Gadamer tem um caráter retórico, visando passar de uma descrição inicial de uma situação para uma nova compreensão dela. Para isso, ele passa a recontar a história de como se chegou a atual situação, exercitando o que ele chama de *história dos efeitos* - segundo o que, para se compreender uma interpretação, é necessário percorrer a história de como ela tem sido compreendida. Sintetizando sua visão, pode-se dizer que se trata do processo de redução da compreensão da razão ao saber metodológico e técnico, o que acarretou uma separação radical entre *mito* e *logos*. Característico, neste sentido, é o que ocorreu com as afirmações científicas sobre a religião:

¹ GADAMER, H.-G. Reflexionen über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft, p. 156-157. (Para referências completas, cf. abaixo **Bibliografia**.)

Seguindo este caminho, a ciência relativa à religião torna-se em ciência da capacidade de ilusão da consciência, e isto quer dizer que ela pode e quer ser ciência daquilo em que “acreditaram” pessoas em diversas religiões, culturas e épocas.²

Esta constatação da separação entre *mito* e *logos* não deve ser vista simplesmente com uma lamentação gadameriana, no sentido de que ele quisesse uma volta romântica ao passado religioso. Trata-se, antes, de uma constatação que visa examinar o que se perdeu neste processo e o que se pode recuperar do perdido. Para isso, ele aponta para o caráter originalmente comum dos termos *mythos* e *logos* - ambos se referem à linguagem. Mito é narrativa. *Logos* é o termo que toma o lugar de *mythos*, à medida que a consciência da fundamentação do dizer se vai tornando mais forte, a partir do modelo matemático do saber. Mas ainda em Platão Gadamer vê uma interrelação entre a linguagem comprobatória e a narrativa que preserva uma dinâmica construtiva. Assim como em Aristóteles, que defende o caráter mais universal da narrativa poética do que o da narrativa histórica. É o advento do cristianismo, com sua crítica ao mito e sua concepção de um texto revelado, que inicia uma contraposição forte entre o mito falso e a palavra verdadeira, cujo apogeu se encontra no Iluminismo e na concepção moderna, dominada pela técnica. Neste último momento, ocorreu simplesmente que a crítica ao mito foi dirigida à própria concepção cristã.

Mas com isso também se criaram as condições para a crítica do próprio mito subjacente à noção de *logos*. A ideia da unidade da razão, e da sua correspondência a um *cosmos* enquanto um todo racionalmente organizado, acabou desmascarada como mais um mito. Daí que a noção de razão se reduziu a um processo metódico para se alcançar fins determinados – sem um saber fundamentado quanto a estes fins.³ Esta situação é problemática, para Gadamer, em dois sentidos.

² Id., Reflexionen über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft, p. 159.

³ GADAMER, H.-G. Mythos und Vernunft, p. 166-167.

Por um lado, o mais sensível, é que as situações conjunturais mostram limites para a razão técnica, que se ilude ao manter o otimismo simples característico dos primórdios do Iluminismo – ele aponta como exemplos a situação ecológica, a não resolução da questão da fome e os problemas relativos à renovação energética. Por outro lado, o mais profundo, ele chama atenção para o desprezo que tal redução da razão implica com relação aos bens culturais – justamente porque a noção de verdade se reduziu ao método, as narrativas aparecem apenas como um valor secundário. Neste sentido, sua proposta é a de ouvir estes bens culturais, reconhecendo aquilo de verdade que eles nos dizem.

Este verdadeiro naturalmente não é, então, a própria narrativa contada, que pode ser contada de muitas maneiras, mas aquilo que nela aparece – não só o significado, que sempre seria referido a uma verificação, mas o que ali está presente.⁴

Cabe aqui ressaltar a noção do *aparecer* da verdade, que aponta para um âmbito incontrolável da mesma, portanto, *não verificável*. Ele se refere neste contexto explicitamente aos conceitos de *Unvordenkliche* (“im-pré-pensável”) de Schelling e de *Andenken* (“meditar”, “pensar em” ou “junto de”) de Heidegger. Este caráter inverificável é exemplificado com uma analogia:

Tal como o saudável [das Heile] não é conhecido do mesmo modo que o ferido ou o doente, talvez também o sagrado [das Heilige] seja mais um Dasein do que uma crença [ein Geglautbsein].⁵

Isto é: só a doença ou o ferimento são verificáveis, porque destacáveis de um todo. A saúde, enquanto um estado geral, não é verificável em si mesma. Só se pode experimentar a ausência das patologias. Semelhantemente, a experiência do sagrado aparece aqui como um modo integral de ser,

⁴ “Dies Wahre ist dann freilich nicht die erzählte Geschichte selber, die auf verschiedene Weise erzählt werden kann, sondern das in ihr Erscheinende – nicht etwa bloß das Gemeinte, das immer auf Verifikation angewiesen wäre, sondern das darin Gegenwärtige.” ID., Reflexionen über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft, p. 162.

⁵ ID., Reflexionen über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft, p. 162.

ao invés de se identificar com uma crença particular, que poderia ser verificável em sua reivindicação literal de verdade.

Isto quanto à questão da afirmação dos limites da racionalidade “científica”.

1.2. O conceito de *texto eminente*

A questão que permanece diz respeito a como alcançar – ou ser alcançado – por esta verdade que não está à disposição por instrumental metodológico. Para Gadamer, a linguagem é o lugar privilegiado para a descoberta da verdade. Os textos de uma cultura representam a existência desta de uma forma privilegiada, porque tanto são produto quanto produtores dela. Eles mostram o que se é, mesmo sem saber. Mas há que se distinguir entre os textos. Há os que tem uma função imediata, que podemos por analogia chamar de função técnica. Por outro lado, os textos que Gadamer privilegia são um tipo que ele chama de *eminente*. Não tem meramente uma função, mas subsistem por si mesmos. O paradigma deste tipo de texto é o texto literário.

Por outro lado, um texto literário, tal como a palavra já diz, é algo cujos fios sejam tecidos de tal modo que se sustente em si mesmo. Tal fala [Rede], se é verdadeiro texto, tem de se sustentar de tal modo em si mesma que ela “esteja aí” [dasteht] e não mais se refira a um dizer [Sagen] mais apropriado.⁶

E aqui se percebe a distinção entre um texto considerado sagrado ou legal e um texto eminente, no sentido que Gadamer dá à expressão. Um texto sagrado ou um texto legal, por mais fundamentais para uma cultura, é sempre um texto que tem sua autoridade originada de um outro lugar, que não é ele mesmo. A religião histórica é que sacraliza um texto, assim como são instituições civis que instituem a lei. Para Gadamer, o texto eminente, mesmo sendo uma criação cultural, adquire autonomia pela autoridade de seu próprio modo de ser.

⁶ ID., *Ästhetische und religiöse Erfahrung*, p. 145.

Também esta distinção é apresentada por Gadamer num recontar da história. Os textos que tratam do sagrado, na história do ocidente, podem ser distinguidos entre a narrativa mítica poética e o texto sagrado em si mesmo, como ocorre no cristianismo, no judaísmo e no islamismo. Os épicos míticos gregos conjugavam o poético com a fala sobre o sagrado. Não havia ali uma contraposição entre o dizer poético e o verdadeiro, mas sim a consciência de que a narrativa expunha tanto verdades quanto inverdades. Mas também não havia ainda o texto considerado meramente como “estético”. As sagas não fundamentavam o culto, nem eram fundamentadas por ele, simplesmente expressavam, de forma sempre recriada, o modo como o sagrado era experimentado. Quando, baseando-se na reivindicação da revelação, se sacralizaram determinados textos, surgiu a contraposição entre verdade e mito. O texto mesmo não era mais a expressão do sagrado, mas sim uma proclamação do sagrado, um sinal que apontava para a alteridade do divino. O desenvolvimento disso é que se pôde contrapor o texto literário, profano e artístico ao texto sagrado. Quando no ocidente cristão surgiu a crítica bíblica – situação ainda não experimentada pelo islamismo, por exemplo – a sacralização e, evidentemente, a verdade do texto sagrado ficou abalada. Passou-se a reconhecer o mito no texto sagrado, agora já com o sentido pejorativo de fábula ou fantasia. Por outro lado, a contraposição entre mito e texto sagrado possibilitou que a literatura se manifestasse em sua natureza de *texto eminente*, independente de uma fundamentação externa e sem uma referência imediata a algo que lhe seja externo.⁷

1.3. A literatura como representação do modo de ser

A história da progressiva distinção entre o *mythos* e o *logos* revelou uma verdade. Atingiu-se a possibilidade de manipular tecnicamente o mundo de um modo inusitado.

⁷ Quanto a esta exposição, cf. especialmente ID., *Ästhetische und religiöse Erfahrung*; cf. tb. ID., *Mythologie und Offenbarungsreligion*.

Mas também se perdeu algo – não uma inocência ingênua a ser romanticamente recuperada, mas a percepção de que a verdade não se identifica simplesmente com a manipulação de dados. Comentando a imagem do anjo na poesia de Rainer Maria Rilke, Gadamer se expressa assim:

O verdadeiro mundo da tradição religiosa é do mesmo tipo que estas figuras poéticas da razão. Sua interrelação é a mesma. Pois ambos não são criações arbitrárias de nossa capacidade de fabulação, tais quais fantasias ou sonhos que surgem e desvanecem. São respostas elaboradas [zustandgebracht] nas quais o Dasein humano se compreende demoradamente [dauernd]. Justamente isto é o racional em tal experiência [Erfahrung]: que nela se adquire um entendimento de si mesmo – e é de se perguntar se a razão pode acaso ser mais racional do que em um tal entendimento de si mesmo [Selbstverständnis] a respeito de algo, que excede a ela própria [ou: que ela própria supera – “das sie selbst übersteigt”].⁸

Esta passagem merece uma análise detida. Ela nos permitirá compreender o alcance da reflexão de Gadamer para o que há de comum na leitura filosófica de obras literárias e de tradições religiosas. a) Em primeiro lugar: As figuras poéticas são racionais. Elas são criações do espírito, mas revelam verdade. São racionalidade distinta de um saber metódico, mas não são pura fantasia. b) A verdadeira natureza das tradições religiosas é da mesma natureza do poético. Não cabe compreender as afirmações religiosas simplesmente como proposições de natureza objetiva. c) Tanto na linguagem poética quanto na religiosa encontramos proposições existenciais, no sentido de que elas revelam uma forma de compreensão que tem certa longevidade. A perenidade da arte e das tradições religiosas não se deve meramente a forças externas, como a educação, mas a algo que é intrínseco a estas realidades. Algo que,

⁸ ID., *Mythos und Vernunft*, p. 168-169.

como Gadamer se expressou no texto citado anteriormente, faz com que estes textos sustentem a si mesmos. Aí se mostra o encontro do leitor com algo de si mesmo, uma produção da tradição a que ele pertence, mas simultaneamente algo que o formou sem que ele soubesse, e agora reconhece como parte de si. d) Por fim, esta formulação um tanto quanto paradoxal que aponta para uma certa superação da razão por si mesma. Ao invés de defender alguma forma de irracionalismo para a compreensão de si, Gadamer assevera que este é um tipo de compreensão que exige uma renovação da concepção de razão. Razão que não mede, mas compreende o que se é, que possibilita crescimento interno do sujeito em comunhão com os bens culturais – incluindo as tradições religiosas.

Por fim, algumas implicações para a fundamentação de uma leitura filosófica de elementos religiosos na literatura “profana”. a) Apesar da distinção anteriormente efetuada entre textos sagrados e textos eminentes, continua havendo uma comunicação entre estes diferentes tipos de textos. Isto não pode ser diferente, devido ao fato de que a percepção da existência se manifesta em cada um deles. b) A existência não é redutível a uma razão técnica, ela contém sempre algo que não pode ser abarcado por conceitos. Isto pode aparecer como misterioso, adotando formas de expressão religiosas, ou pode aparecer como inefável, se manifestando pela recriação da linguagem que ocorre na literatura. c) O prazer proporcionado pelo encontro com as manifestações literárias ou religiosas se relaciona à compreensão de si. Tal prazer diz respeito, por isso, não só ao que exteriormente parece aprazível, mas também ao que aparentemente se mostra como terrível ou assustador. Dimensões da existência que excedem à capacidade de categorização se acham representadas na eminência textual. e) Evidentemente, não há lugar para uma compreensão dogmática da linguagem religiosa, uma vez que esta não se refere a verdades de tipo proposicional, mas sim às de tipo simbólico.

2. Análise da obra *A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector

2.1. Síntese do conteúdo

O livro narra a história de uma mulher, socialmente bem estabelecida. Seu nome não aparece, ela é apresentada apenas pelas iniciais G.H. O dia começa tarde, com a a pretensão de arrumar o apartamento onde vive. A empregada que ali trabalhava já não está mais, de modo que G.H. tem de realizar sozinha o plano. Mas uma sucessão de fatos que geram reflexões e devaneios revela surpresas a G.H. Ela vai descobrir algo do seu mundo que não percebia. As surpresas iniciam na esfera dos fatos exteriores – o quarto da empregada, que ela imaginava desarrumado, está em ordem; a parede mostra um desenho a carvão que não deveria estar ali; uma barata que surge representa uma vivência inusitada, experiência esta que se mostra como ponto alto da narrativa. O inusitado serve de ocasião para reflexões sobre si, sobre o modo de sua vida, sobre sua interioridade – e também para considerações de cunho especulativo sobre o Deus e sobre os fundamentos da realidade.

A linguagem utilizada no texto é altamente simbólica, quase que de estilo onírico. Quem narra a história é a própria G.H., que descreve o ocorrido no dia anterior ao da narração. Notável é a diluição da sensação temporal produzida pelo texto. A narrativa não apresenta uma sucessão puramente linear, mas se encaminha para a introspecção, de uma forma que lembra Proust e as *Confissões* de Agostinho. O evento narrado em todo o romance se passa em apenas algumas horas, mas há um adensamento do tempo que faz com que se perca a noção do tempo mensurável. Meditações, especulações, visões e símbolos variados se interpõem, tornando a leitura complexa. Mesmo leituras seguidas continuarão deixando impressões duvidosas se o objetivo for uma compreensão unívoca. De modo que, embora sendo uma narrativa, o texto se apresenta com uma evocação poética ímpar.

A experiência descrita pela narrativa é apresentada com grande intensidade, marcando um tipo de ruptura entre a vida anterior e a posterior ao evento. De fato, a construção da narrativa ressalta o aspecto incompreensível da própria experiência para a narradora e personagem principal. Isto aponta para a natureza extraordinária do acontecido – apesar de se tratar de algo aparentemente banal. De modo que é possível perceber aqui uma manifestação da superação da cotidianidade. A natureza avassaladora do ocorrido aponta para a impossibilidade de utilização de conceitos corriqueiros para descrevê-lo, fazendo com que o uso da linguagem simbólica e o recurso a um discurso que evoca questões religiosas se mostre mais adequado para a transmissão da experiência.

Não há exatamente uma definição do que ocorreu com G.H. Certamente se houvesse, o poder significativo do texto diminuiria. É ao leitor que é deixada a tarefa de refletir sobre o narrado. A polissemia do texto permite uma gama variada de interpretações – pode-se ver o caso como um surto psicótico, como uma renovação existencial, como uma ressignificação dos valores básicos assumidos pela protagonista, como um encontro com a essência do ser, da existência, da matéria ou da natureza, como uma redescoberta da vitalidade fundamental afastada do dia-a-dia, como uma percepção da precariedade em que se baseiam as certezas do conhecimento ou como uma experiência de cunho religioso, onde ocorre uma confrontação com o mistério último que envolve a vida humana em sua limitação.

Trata-se de um texto a que não se consegue ficar indiferente. A genialidade da capacidade introspectiva mostrada no texto aponta para um tipo de exposição da interioridade que de fato realiza uma certa invasão na interioridade do leitor – o texto, a partir de sua alteridade, dialoga com o leitor através da tematização de algo que é comum a todos, mas que parece não ser facilmente nominável. Este diálogo se processa pelo suspense e por um curioso jogo de atração por meio da repugnância. Assim, a nova consciência adquirida pela leitura não é de clareza, mas de consciência da dúvida.

2.2. Análise de alguns motivos presentes no romance de Clarice

Inicialmente, é importante apontar para o jogo que o texto faz com o tema da religião. O próprio título da narrativa interage com a linguagem dos evangelhos: *A paixão segundo G.H.*⁹ Esse jogo interativo se apresenta no decorrer de todo o texto, por meio de alusões, paródias e ironias em relação a símbolos religiosos. Cabe ressaltar aqui dois motivos básicos que perpassam o texto. O primeiro é o da experiência mística. O texto inicia com a descrição de um estado de busca por parte da personagem e narradora. Trata-se de uma busca de algo que não pode ser satisfatoriamente descrito, uma experiência que não é transmissível verbalmente. Isso desorganiza a existência de G.H. "Ontem no entanto perdi durante horas e horas a minha montagem humana." (p. 10).¹⁰ Mas esta perda de si não é só uma perda, ela é também uma conquista, porque "Perdi alguma coisa que me era essencial, e que já não me é mais." (p. 9). G.H. já percebe que não é mais essencial, mas ainda não sabe como viver sem aquilo que perdeu e permanece em busca. A alusão a textos dos evangelhos que afirmam que é necessário perder a alma ou a vida para ganhá-la, e também a referência à necessidade de se tornar criança para receber o reino de Deus, é perceptível (por exemplo, p. 10 e 12). Mas esta perda de si é compreendida como evento existencial análogo ao êxtase místico, em que a pessoa aparentemente deixa de ser ela mesma pela fusão com o divino.¹¹ Num evento místico como estes, a perda e o encontro são concomitantes: "Perder-se é um achar-se perigoso. (...) Eu estava vivendo da tessitura de que as coisas são feitas." (p. 66). Este é o primeiro motivo extraído do âmbito religioso que perpassa toda a narrativa.

⁹ Quanto à importância da questão mística no texto, cf. de SÁ, Olga, *Paródia e metafísica*, p. 216.

¹⁰ As referências ao texto da narrativa analisada seguirão imediatamente as citações.

¹¹ Esta também é a compreensão manifestada por de SÁ, Olga, *Paródia e metafísica*, por exemplo à p. 217.

O segundo é o motivo da sedução, da tentação e da provação. O suspense sobre o qual a narrativa repousa se constrói sobre os impulsos que levam G.H. a lidar com a matéria branca que sai da barata. Estes impulsos são contraditórios, a sedução e a repulsão atuam em conjunto. Mas também as imagens religiosas que são evocadas quanto a esta experiência são contraditórias – tanto o provar do fruto proibido por Adão e Eva quanto a participação na eucaristia são relacionadas com ela (Cf. p. 40, 84, 93 quanto à tentação; p. 99 quanto à eucaristia).¹² A descoberta de G.H. é que queda e redenção são um só processo – assim como o Deus e o Inferno, a humilhação e a exaltação. Deste modo, estes dois motivos religiosos que atravessam o texto apontam para a mesma situação básica de superação das dicotomias por meio da aceitação da dimensão ambígua e mesmo paradoxal da existência, que não pode ser reduzida a binarismos lógicos ou éticos.

A partir deste primeiro grupo de motivos de origem religiosa, cabe analisar um segundo grupo, representado pela descoberta da vitalidade básica apresentada como a grande descoberta ocorrida através da experiência vivida por G.H. A vidinha burguesa anterior de G.H. é abalada pela descoberta do poder fundamental da vida: “Eu antes vivia de um mundo humanizado, mas o puramente vivo derrubou a moralidade que eu tinha? É que um mundo vivo tem a força de um Inferno.” (p. 16). Esta descoberta, entretanto, também não aparece aqui numa definição acabada. Aparece na forma de várias imagens: a vida, o núcleo, a matéria, a coisa, o Deus, o Inferno são alguns dos termos que servem para indicar o que se encontrou. Trata-se de uma fonte imemorial: “(...) eu sentia com susto e nojo que ‘eu ser’ vinha de uma fonte muito anterior à humana e, com horror, muito maior que a humana” (p. 38). Horror e êxtase se misturam nessa descoberta, assim como atração e asco diante do imundo (também no sentido religioso judaico): “O que temia eu? Ficar imunda de quê? Ficar imunda de alegria” (p. 48).

¹² de SÁ, Olga, Paródia e metafísica, dedica a p. 217 a mostrar esta relação.

A matéria que sai da barata é “bendito o fruto do teu ventre”, é o “Deus naquilo que sai do ventre da barata” (p. 55). Fundamentalmente, trata-se da descoberta do fundamento da vida na própria vida, contra a noção de um encontro dela em alguma outra dimensão. Mas essa descoberta da fonte da vitalidade se expressa também através desses outros termos que mantém uma tensão poética com o termo vida, como “matéria” e “coisa”. Isso aponta para o fato de que a “vida” de que fala G.H. não se encontra no nível biológico, mas antes ou acima da divisão entre o físico e o biológico (cf. p. 44, onde o perdão é apresentado como “atributo da matéria viva”). Ela experimenta se talvez “núcleo” não se aproxime mais da expressão adequada para esta realidade – pelo menos no núcleo os nomes não mais importam (p. 57-58). “Neutro” ou “plasma” são ainda novas tentativas de nomeá-la (p. 64). A nomenclatura volta para a esfera mais especificamente religiosa quando ela usa o termo Inferno para expressar esta ambigüidade fundamental – dizendo, ao mesmo tempo, que o Inferno é o máximo onde se consegue chegar, porque o ser humano se recusa a ser o Deus, querendo vê-lo (p. 82). Mas é através desse Inferno que ela encontra o Deus (p. 85). No entanto, tudo isso pode também ser dito como o “nada” (p. 52). O que percebemos com esta enumeração de termos, é que algo foi experimentado, conhecido, mas não completamente verbalizado, porque a experiência não cabe no discurso. Trata-se de um conhecimento do desconhecido.

Um terceiro grupo de motivos interessantes para nossa análise são os que tratam da transcendência e da crítica à transcendência. De certa forma, a temática continua a da tensão entre o vital natural infernal e divino. Antes da experiência narrada no texto, G.H. vivia num estado que ela chama de “pré-climax”, uma existência anterior à fervura (p. 19-20). Simultaneamente, G.H. critica sua tendência anterior a “transcender”, e tem inclusive medo de voltar a fazê-lo. Ela quer permanecer no nível da “natureza” (p. 35). Ela compara o momento em que viveu a experiência com sua vidinha anterior dizendo:“(…) não transcender é um sacrifício,

e transcender era antigamente o meu esforço humano de salvação, havia uma utilidade imediata em transcender. Transcender é uma transgressão. Mas ficar dentro do que é, isso exige que eu não tenha medo.” (p. 54). Percebe-se, pois, que “transcendência” é um termo utilizado para expressar a fuga da experiência vital, e que a vidinha cotidiana é o paradigma dessa “transcendência” pejorativa para G.H. Por isso, talvez não seja exato chamar esta experiência de “mística ao revés”, como faz Olga de Sá, já que a “redenção na própria coisa” também não se reduz a uma vivência comum.¹³ O fato é que há uma mudança de perspectiva, após a experiência. G.H. adianta no início da narrativa: “Eu estava vendo o que só teria sentido mais tarde – quero dizer, só mais tarde teria uma profunda falta de sentido. Só depois é que eu ia entender: o que parece falta de sentido – é o sentido. Todo momento de ‘falta de sentido’ é exatamente a assustadora certeza de que ali há o sentido, e que não somente eu não alcanço, como não quero porque não tenho garantias. A falta de sentido só iria me assaltar mais tarde.” (p. 24). Isto é, há uma mudança de perspectiva, há uma iluminação interior, que faz enxergar a inexistência da luz. Neste caso, na percepção do sentido enquanto falta, carência ou precariedade.

Por fim, um último grupo temático trata da enunciação da verdade e dos problemas a ela inerentes. G.H. sabe que a visão puramente técnica não é um conhecimento perfeito – um microscópio eletrônico permite enxergar muito, mas só de uma perspectiva limitada. Por isso, ela defende o que viu em suas meditações. Mesmo assim, afirma: “O perigo de meditar é o de sem querer começar a pensar, e pensar já não é meditar, pensar guia para um objetivo. O menos perigoso é, na meditação, “ver”, o que prescinde de palavras de pensamento.” (p. 73). Quando se dá nome à coisa, se está já no processo de distanciamento dela – o melhor seria simplesmente contemplar a coisa em sua nudez (p. 90). Aquilo que não pode ser nomeado é o experimentado em toda intensidade, aquilo que transforma o próprio tempo num “já”,

¹³ Cf. de SÁ, Olga, *Paródia e metafísica*, p. 216.

num “agora”. Nenhum conhecimento é tão fundamental quanto o de se saber viver o “já” ou o “agora” (p. 51-53). E foi a experiência vivida que fundamentou toda a narrativa, como G.H. já tinha anunciado no início do texto – que ela teria de criar o que viveu; não mentir, mas criar porque a vivência não é transmissível em si mesma (p. 15). No fundo, a experiência pessoal é uma experiência do Mistério – e G.H. sabe que não é de bom-tom falar do Mistério (p. 18). Sabe, porém, também, que só se expressa a experiência de profundidade de maneira ambígua. Toda a narrativa de G.H. se caracteriza pelo uso constante de oxímoros, justamente para realçar a limitação da linguagem em abarcar o conhecimento. E, no entanto, a linguagem é o único meio de expressá-lo. O processo criativo da linguagem, que ocorre na literatura, pode assim ser comparado ao processo existencial que G.H. descreve: “Meu erro, no entanto, devia ser o caminho de uma verdade: pois só quando erro é que saio do que conheço e do que entendo. Se a “verdade” fosse aquilo que posso entender – terminaria sendo apenas uma verdade pequena, do meu tamanho” (p. 71). De fato, esta postura é a da crítica de uma postura que afirma a posse da verdade por um sujeito de conhecimento. A narrativa de G.H. conclui com o seu “deseroizar-se” – a experiência que viveu remete ao oposto da exaltação, é a postura de humildade do eu diante da vida que leva à profundidade da existência. Assim termina a obra: “A vida se me é, e eu não entendo o que digo. E então adoro. _____” (p. 115).

3. Conclusão

O que pudemos ver aqui, foi um processo de descoberta de um tipo de verdade não demonstrável e muito menos quantificável. Partimos de um texto eminente, usando-se a terminologia de Gadamer. Ele não está sustentado por conteúdos que defende ou por instituições a que serve. Também não tem uma função, especialmente não tem uma função religiosa. É pura literatura. Um exercício da criatividade humana.

Como tal, expressa o humano e aquilo que diz respeito a ele.

Trata-se de um texto que não foge da temática religiosa, como se esta não tocasse o humano. Pelo contrário, o texto debate explicitamente com concepções metafísicas e religiosas, mesmo que numa linguagem complexa e até por vezes obscura. Sua função não é o debate de idéias – e, no entanto, as idéias estão presentes nele. Não é um texto filosófico, e não pode ser julgado como tal – de modo que se permite liberdades, inconclusões e incongruências que não se admitiria desta forma num discurso onde a razão teria de presidir. Entretanto, ele comunica verdades. Justamente o seu caráter literário permite a percepção de que estas verdades não são finais, e mesmo assim contribuem para a compreensão que o leitor tem de si. O leitor é convidado a também meditar junto com a narrativa.

Quatro pontos foram ressaltados: a) A experiência humana de humilhação e de êxtase encontra um paralelo nas narrativas sobre a experiência mística de auto-anulação do eu e de encontro com o infinito. b) A vida em sua dimensão mais profunda, e não uma outra dimensão é apresentada como o lugar desta experiência existencial e simultaneamente mística. c) A fuga da vida aparece como uma falsa transcendência – e tão perigosa que a palavra transcendência não aparece para designar o processo de superação da vida sem profundidade. d) Por fim, o conhecimento da verdade não é algo tranquilo, mas penoso e desafiador. Tão penoso que sua expressão cabal não é possível. Nem por isso cabe desistir. Cabe tão somente o exercício constante da humildade, para evitar a arrogância de afirmações finais, seja afirmando seja negando o mistério profundo que nos aparece como carência.

Bibliografia

GADAMER, Hans-Georg. *Ästhetische und religiöse Erfahrung (1964/1978)*. In: _____. *Gesammelte Werke*, Bd. 8. *Ästhetik und Poetik I*. Tübingen : Mohr Siebeck, 1993, p. 143-155.

- _____. Der Gott des innersten Gefühls (1961) In: _____. *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Ästhetik und Poetik II. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, p. 162-170.
- _____. Der Mythos im Zeitalter der Wissenschaft (1981) In: _____. *Gesammelte Werke*, Bd. 8. Ästhetik und Poetik I. Tübingen : Mohr Siebeck, 1993, p. 180-188.
- _____. Ich und du die selbe Seele (1977) In: _____. *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Ästhetik und Poetik II. Tübingen : Mohr Siebeck, 1993, p. 245-248.
- _____. Mythologie und Offenbarungsreligion (1981) In: _____. *Gesammelte Werke*, Bd. 8. Ästhetik und Poetik I. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, p. 174-179.
- _____. Mythos und Logos (1981) In: _____. *Gesammelte Werke*, Bd. 8. Ästhetik und Poetik I. Tübingen : Mohr Siebeck, 1993, p. 170-173.
- _____. Mythos und Vernunft (1954) In: _____. *Gesammelte Werke*, Bd. 8. Ästhetik und Poetik I. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, p. 163-169.
- _____. Reflexionen über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft (1984) In: _____. *Gesammelte Werke*, Bd. 8. Ästhetik und Poetik I. Tübingen : Mohr Siebeck, 1993, p. 156-162.
- LISPECTOR, Clarice (Coordenador Benedito Nunes). *A paixão segundo G.H.* Edição crítica. Brasília : CNPq, 1988.
- de SÁ, Olga. Paródia e metafísica. In: LISPECTOR, Clarice. *A Paixão segundo G.H.* Brasília : CNPq, 1988, p. 213-236.
- ROMANO DE SANT'ANNA, Affonso. O ritual epifânico do texto. In: LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G. H.* Brasília : CNPq, 1988, p. 237-257.