



Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde
Curso de Psicologia

IMPROPRIAMENTE A PAIXÃO,
PROPRIAMENTE G.H.:

Um estudo fenomenológico sobre as modalidades existenciais
na obra *A Paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector

Roberta Romanato

São Paulo
2011



**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Faculdade de Psicologia PUC-SP
Curso de Psicologia**

IMPROPRIAMENTE A PAIXÃO, PROPRIAMENTE G.H.:

Um estudo fenomenológico sobre as modalidades existenciais
na obra *A Paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector

Trabalho de Conclusão de Curso,
apresentado como exigência parcial para
graduação no curso de Psicologia à
Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, sob a orientação do Prof. Dr.
Marcelo Sodelli.

Roberta Romanato

São Paulo
2011

Para Marcelo Sodelli, em
testemunho de grande
admiração.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao mundo e, especialmente àquele que é o meu.

Agradeço aos outros, mas àqueles outros que são os meus e que, por pura bondade me permitem a honra de fazer parte de seus mundos, em troca de fazerem parte do meu. Àqueles outros com quem eu compartilho a vida e que despertam em mim uma enorme admiração.

Agradeço à abertura e, assim, às possibilidades. Agradeço à liberdade.

Agradeço, enfim, à finitude, sem a qual nada disso ou daquilo seria possível. Ou, ao menos, não teria sentido.

ROBERTA ROMANATO: Impropriamente a Paixão, Propriamente G.H. (2011)

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Sodelli

Palavras-chave: propriedade, impropriedade, fenomenologia, G.H., Clarice Lispector

7.07.00.00-1 - Psicologia

RESUMO

Este estudo fundamenta-se nos preceitos propostos pela fenomenologia existencial heideggeriana, propondo, a partir de tal base, uma possível analítica do discurso apresentando pela personagem principal da obra clariceana *A Paixão Segundo G.H.*, com o intuito de demonstrar o movimento de propriedade e impropriedade vividos pela protagonista, as modalidades existenciais.

Este ensaio é, assim, uma possibilidade de aproximação do caminho existencial percorrido por G.H., enquanto *Dasein*. Uma analítica, assim, da propriedade e impropriedade no mundo ôntico no qual se dá o ser desta personagem. Uma analítica de sua densidade psicológica, uma vez que o *eu* escolhido fala, de maneira discursiva, em primeira pessoa, expondo, assim, seus sentidos e significados por meio do caminho que trilha seu discurso.

Assim, de forma a responder à questão ‘De que modo se dá o processo de velamento e desvelamento da personagem G.H. de Clarice Lispector, que se pode perceber nos movimentos de propriedade e impropriedade, expressos pelo discurso da personagem?’ as páginas seguintes apresentam alguns preceitos fundamentais do pensamento heideggeriano, bem como uma compreensão do mundo, vida e ser de G.H..

SUMÁRIO

PRÓLOGO	pág. 7
Objetivo	pág. 9
Método	pág. 10
INTRODUÇÃO	pág. 12
O ENREDO	pág. 17
DO FATO À ACONTECÊNCIA DO SER	pág. 18
Uma nota sobre G.H.	pág. 20
A VOLTA ÀS COISAS MESMAS	pág. 25
Os Existenciais Disposição, Compreensão e Discurso	pág. 30
O Impessoal	pág. 42
O Estar-Lançado e a Decadência	pág. 44
G.H. E SEU SER-COM-OS-OUTROS	pág. 47
O OUTRO: OS OUTROS	pág. 47
O OUTRO: O LEITOR	pág. 51
O OUTRO: ELE – OU A MÃO QUE A GUIA	pág. 54
O OUTRO: JANAIR	pág. 56
O OUTRO: O EU – G.H.	pág. 59
A Respeito da Condição de ser-com-os-outros	pág. 61
PROPRIEDADE E IMPROPRIEDADE	pág. 63
A BARATA	pág. 75
HEIDEGGER E CLARICE: A ABERTURA DO DIÁLOGO	pág. 85
A FALA DA LINGUAGEM	pág. 97
ÚLTIMAS PALAVRAS	pág. 117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	pág. 120

Começo a conhecer-me. Não existo.

Sou o intervalo entre o que desejo ser e os outros me fizeram,

Ou metade desse intervalo, porque também há vida...

Sou isso, enfim...

Apague a luz, feche a porta e deixe de ter barulho de chinelas no corredor.

Fique eu no quarto só com o grande sossego de mim mesmo.

É um universo barato.

Álvaro de Campos

PRÓLOGO

Sobre a psicologia.

É curioso conceber uma ciência, que, para alcançar um objetivo utiliza-se de práticas tão distintas. E distintas, pois distintas são as epistemologias que lhe servem de alicerce. Distintas são as concepções de mundo em que se baseiam. Distintas são as compreensões de homem. Divergentes até. No entanto é a psicologia apenas *uma* ciência. E *uma* ciência, pois trata da alma, da essência humana, se é que se pode conceber uma alma ou essência humanas¹. Mas para isso, se fragmenta. Pois, diferentemente das demais ciências, ou da técnica moderna, a psicologia não conseguiu um consenso sobre qual a forma ‘correta’ de se compreender o homem. Não conseguiu, portanto, atingir a, nos dias de hoje, tão sonhada *verdade*.

Assim, olha para o corpo, olha para a mente, olha o inconsciente, olha o comportamento, olha o mundo, o ambiente, olha os outros, o individual, o coletivo, olha a família, a sociedade, olha as relações, olha o eu, o indivíduo... cada psicologia olha para um apanhado de coisas, que se relacionam com a sua maneira de entender o mundo, que se relaciona com a sua maneira de compreender o indivíduo, que se relaciona, assim, com a sua (ou as suas) verdade.

E, dado que cada uma fala de uma verdade e *para* uma verdade, não se pode, então, conceber uma mais certa ou mais errada que a outra. O que se pode, entretanto, é compreender aquela que lhe fala, aquela que lhe toca, aquela que se funde com os pensamentos, aquela que faz sentido, e que leva em vistas a um sentido.

A psicologia que toca esta autora e, portanto, a psicologia de que trataremos e por meio da qual trataremos o presente ensaio é a fenomenologia.

¹ Dado que uma alma ou essência falam de determinismo e da existência de um homem independente de mundo.

Fenomenologia, pois é ela que se abre para o ser e se permite ver, por sua vez, a abertura deste ser. Fenomenologia, pois não busca o entendimento, mas a compreensão do ser². Não busca então a explicação, mas a visão. Assim, busca ver, enxergar, desvelar o ser. E o ser enquanto ser. O ser enquanto ele mesmo. E para isso, compreende esta forma de pensar, que se deve libertar de qualquer amarra, de qualquer aprisionamento, de qualquer engessamento que turve a compreensão do ser. Que vele a acontecência deste ser. Que desvirtue seu desvelamento, portanto. Para isto, então, compreende que se deve desarmar de qualquer teoria.

A abdicação das teorias vem, então, com o propósito de se conseguir, desta maneira, um olhar livre, um olhar aberto, um olhar desarmado. Um olhar livre de preconceitos. Pois o que é uma teoria se não uma preconcepção, uma reflexão sobre o pré-reflexivo?

Assim, a fenomenologia se abstém de teorias explicativas, utilizando-se, como método de compreensão, o rigor de toda uma ontologia.

Em suma, este trabalho visa a falar da dimensão humana. Fala, então, de todos nós. Porque todos somos um. Embora muito diferentes, cada um dotando de diversas particularidades, de seus mundos particulares, compartilhamos todos de todas estas dimensões. Pois estas dimensões falam das condições ontológicas do Homem. Que, para ser Homem, é *Dasein*, é ser-aí. É no-mundo, é com-os-outros, é livre, é para-a-morte, em toda sua autenticidade e inautenticidade.

² Os termos *entender* e *compreender* frequentemente são empregados e compreendidos como sinônimos, referindo-se à apreensão de determinado conteúdo por parte do indivíduo. Aqui, no entanto, ambos têm uma distinção essencial, que se refere à forma como tal apreensão se dá e ao que é apreendido em cada caso. No entender, o processo é lógico e racional. O indivíduo utiliza-se do intelecto para racionalizar aquilo que lhe é apresentado, aquilo que vai a seu encontro. É muitas vezes decorrente de explicações e, portanto, de teorizações. Já a compreensão é muito anterior a isto. Refere-se à maneira segundo a qual o indivíduo se dá no mundo, age, interage, vive no mundo e com os outros. A compreensão vem de uma apresentação de um mundo em determinado sentido. A compreensão é ontológica, na medida em que prescinde a qualquer teorização. É pré-reflexiva. É disposição (Heidegger, 2006). Tais aspectos serão abordados mais profundamente no capítulo 'A Volta às Coisas Mesmas'.

Assim, fala de eu, de tu, de ele e de eles. Fala de um e fala de todos. Isto, pois, como bem disse Van Den Berg, em seu *Paciente Psiquiátrico* (2000), “um simples paciente, seja qual for o grupo a que pertença seu distúrbio, engloba toda a psicopatologia”. E assim, um simples ser humano, independente da forma como se configure sua vida, seus pensamentos, seus afetos e desafetos, engloba toda a dimensão humana. Pois compartilha da mesma abertura, as mesmas possibilidades, uma vez que se dá na mesma dimensão: a dimensão ontológica de ser-aí.

Procuro, então, delinear uma busca rumo ao ser. Um questionamento a respeito do ser, do humano, objetivando uma investigação. Pois, segundo Heidegger, “Todo questionar é um buscar. Toda busca retira do que se busca uma direção prévia. Questionar é buscar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é. A busca ciente pode transformar-se em ‘investigação’ se o que se questiona for determinado de maneira libertadora” (2006:40). Libertando-se das amarras da teorização, da preconcepção, do julgamento.

Isto porque “Ser é o conceito mais universal e mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição. Esse conceito mais universal e, por isso, indefinível, prescinde a definição” (Heidegger, 2006:37). Entretanto, “A indefinibilidade de ser não dispensa a questão de seu sentido; ao contrário, justamente por isso a exige” (Heidegger, 2006:39).

Objetivo

Esta investigação tem por objetivo a aproximação dos preceitos propostos pela fenomenologia existencial para, por meio dela, tentar a busca pelo sentido velado, desvelado, revelado em *A Paixão Segundo G.H.*, de Clarice Lispector, publicado pela primeira vez em 1964. Busca, assim, a aproximação desta abordagem da psicologia para, por meio dela, chegar mais perto daquilo que é humano, através do que se faz mostrar na obra da escritora.

Desta forma, a análise proposta pela presente pesquisa se dará através da ontologia de Martin Heidegger, a qual será posta, exposta, proposta e aproximada, de maneira a

servir, assim, de base para a compreensão do contingente humano que se faz tão presente e evidente em toda a obra de Clarice Lispector e, mais especificamente nesta em questão, a qual será o foco do presente trabalho.

Isto, pois engloba o pertencimento, a moradia. Remete a ser. Remete a *o* ser. Fala da expansão do ser, de seu retraimento. Do desvelamento, e ao mesmo tempo, do velamento. Fala de escolha, de renúncia. Fala de dúvida, em meio a tantas aparentes certezas. De liberdade, de autenticidade. Fala de inautenticidade e de todos nós. Fala da vida, mas como falar de vida sem falar, então de morte? Diz, então, de abertura. De e da possibilidade.

O ser-aí, entretanto, exatamente por ser abertura, por ser possibilidade e por ser totalidade, é um ser indelimitável e, assim sendo, é todo, o que faria desta analítica inesgotável.

Não se visa aqui, evidentemente, a fragmentar o homem, o que seria impossível e até um erro metodológico. Não se visa tampouco a priorizar alguma dimensão ontológica em detrimento a outras, ou dizer que uma é mais primordial ou primeira em relação às demais, dado que todas se dão em igual intensidade e simultaneamente.

Faz-se não mais que apontar um dos aspectos ontológicos que se mostram, de forma a viabilizar esta pesquisa.

Torna-se, então, necessário apontar um aspecto específico a ser explorado. Assim, “De que modo se dá o processo de velamento e desvelamento da personagem G.H. de Clarice Lispector, que se pode perceber nos movimentos de propriedade e impropriedade, expressos pelo discurso da personagem?” é a questão norteadora deste ensaio.

Método

Isto exposto, tem-se então que os presentes escritos se propõe a analisar as dimensões de velamento e desvelamento do ser pelos quais passa a personagem G.H. ao

longo do discurso presente na obra – discurso este dado em primeira pessoa – , por meio dos movimentos de propriedade e impropriedade que se fazem mostrar.

Ensaio, pois fala de maneira discursiva em forma de análise. É uma investigação, afinal e, portanto, uma busca. Mas ensaio também e, principalmente, porque de maneira alguma pretende postular qualquer verdade que seja definitiva e que busque a unicidade, que busque se sobrepôr a todas as demais e a todas as possibilidades. Ensaio, pois aponta, então, *uma* possibilidade. Ensaio, pois ensaia o ser.

Após ter apontado tudo isto, cabe, então, apontar a relevância da presente pesquisa.

Este ensaio visa, evidentemente, não a uma análise ou crítica literária. Visa a, por meio da experiência de G.H., embora uma personagem fictícia, ainda assim, um *Dasein*, aproximar-se e apropriar-se dos preceitos propostos pela fenomenologia Heideggeriana. Pois é na literatura que se expõe e, assim, se encontra a dimensão humana. É nas páginas literárias que se retrata a vida. E, assim, o ser-aí.

Visa também e ao mesmo tempo a, por meio da ontologia proposta por Martin Heidegger, aproximar-se do caminho existencial percorrido por G.H., enquanto *Dasein*. A uma análise, assim, da propriedade e impropriedade no mundo ôntico desta personagem. Seu propósito é, então, o de uma análise existencial do ser do ser-aí exposto na obra escolhida. Uma análise de sua densidade psicológica, uma vez que o *eu* escolhido fala, de maneira discursiva, em primeira pessoa, expondo seus pensamentos, sentimentos, sensações, angústias, enfim, toda a complexidade que se dá em seu ser. Assim, então, a análise do discurso e do sentido presente no ser deste ser-aí. Ou uma proposta de análise. Um ensaio de análise. Uma possibilidade.

Eis, então, a importância do projeto. Eis, então, que se justifica.

INTRODUÇÃO

A narradora, G.H., fala em primeira pessoa. Fala de sua vida, de sua casa, de seu mundo. Fala de como era, de como é e está sendo. Fala de seus sentimentos, de diversos pensamentos. Fala da epifania de sua vida, fala de seus acontecimentos. De coisas que a tocam, daquilo que ocorre com ela. Fala de sua transcendência, fala de propriedade e impropriedade. De abertura e liberdade. Fala de aprisionamento.

Fala.

Fala em primeira pessoa, e fala de si. Fala de seu ser. Fala daquilo que tem de mais íntimo e com aquilo que tem de mais íntimo. Fala como se fala numa sessão de terapia, abrindo-se e expondo-se. Desta forma, de modo a analisar os movimentos de velamento e desvelamento do ser, de modo a compreender os movimentos de propriedade e impropriedade de G.H., deve-se, então, voltar ao lugar em que toda esta dinâmica se dá. Deve-se voltar àquela que expressa, nomeia, presentifica. Àquela que faz do homem *homem*. Que faz do homem ser-aí. Deve-se voltar à, segundo Heidegger (2003), morada do ser. Deve-se voltar à linguagem.

Deve-se voltar também à alteridade, àquele outro que compõe o mundo de G.H. e, por este motivo, é responsável pelo sentido que norteia sua vida, bem como pela mudança desta visão que a conduziu durante tanto tempo. Deve-se voltar, desta forma, ao ser-com-os-outros, para se poder discutir propriedade e impropriedade.

Deve-se voltar, também, e principalmente, às coisas mesmas, ou seja, ao fenômeno em si, à sua acontecência. Assim, é seguindo o caminho trilhado pela linguagem, com respaldo da compreensão de homem e de mundo oferecida pela fenomenologia que se desenrola a presente análise. Não por meio de teorias, não por meio de julgamentos ou idéias pré-concebidas. Por meio da abertura ao outro, da abertura ao ser, possibilitando que este se mostre em seu modo de ser. Que este mostre, então, a clareira que abre sua existência.

Tal metodologia, no entanto, não é exatamente ortodoxa, considerando-se a epistemologia sobre a qual se pautam o pensamento e ação atuais.

Vivemos num mundo, segundo Critelli (2007), em que impera o domínio da verdade, da certeza, da razão e do controle, os quais devem ser unos e seguir leis, as quais lhes corroboram as conclusões. Assim, as conclusões a que os cientistas positivistas chegam seguem o modelo lógico-causal, que se utiliza da análise dos dados e das partes para se entender o objeto como um todo. Para tanto, tem-se, então, uma independência entre o sujeito e o objeto de pesquisa, o qual existe, desta forma, independentemente daquele primeiro, já que vai ser estudado por ele.

Há grande preocupação com a técnica, o método e o resultado obtido. Tal método pode funcionar perfeitamente em toda sua frieza, distanciamento e lógica quando se trata dos estudos de objetos inanimados, ou até de animais. O grande problema se estabelece quando o objeto de estudo passa a ser o ser humano. Pois, através do método representacional, embora se apresente eficaz no intuito de *explicar* os fenômenos, tem-se uma redução, uma simplificação, quase mecânica deles, de forma que sua intensidade se perca neste processo, dada a visão parcial e sintética do mundo.

Assim, tem-se que a separação sujeito–objeto implica primeiramente numa hierarquia, que tem o sujeito como portador do método e como dotado de conhecimento e o objeto como aquele que será sujeito à análise, se colocando, portanto, como um ente inferior. Em seguida, temos um distanciamento entre ambos e, portanto, uma incapacidade da captação da totalidade do objeto, de todo seu sentido e significado, de forma que se torne coisificado. Tem-se, também uma mensuração ou quantificação dos dados obtidos, em detrimento ao sentido. Além disso, impera o determinismo, uma vez que busca enquadrar o objeto em conceitos pré-estabelecidos, de forma a postular leis que governem o mundo e verdades que o determinem, resultando numa redução e simplificação do fenômeno, que não é compreendido em sua abrangência e em suas condições ontológicas, seus desdobramentos e manifestações. Desta forma, tem-se que o paradigma sujeito–objeto

desumaniza o fenômeno, na tentativa de torná-lo abstrato e representativo, quantitativo e pragmático, conforme aponta Critelli (2007).

Tem-se, nas palavras de Arendt (2009), a ordenação da teoria ao preço de um crescente afastamento da realidade.

Neste contexto, a fenomenologia visa a quebrar o paradigma que postula que o método representacional é a única forma possível de conhecer o mundo, abrindo outras possibilidades, já que entende os fenômenos humanos como muito mais que a soma de todas as partes, já que a totalidade transcende as partes. Assim, seguindo o convite de Husserl, conforme indicado por Merleau-Ponty (2004), o método fenomenológico pretende voltar-se às coisas mesmas, e, portanto, ao ser, à essência dos entes, ao sentido do mundo, das ações e da interação e relação Homem – mundo. Propõe, então que o modo positivista de entendimento do mundo seja desconstruindo, de forma que se possam apreender as sensações, o sentido, a experiência e experiencição do mundo, livrando-se dos preconceitos, teorias e métodos representacionais que, por determinarem o olhar e a forma de pensar, impedem o fenômeno de se mostrar em sua totalidade.

Assim, diante dos fenômenos, o pesquisador assume uma postura em que suspende todas as crenças que possa ter *a priori* a respeito daquilo que se mostra, de maneira a fazerem-se perceber suas peculiaridades, particularidades, subjetividades, e, enfim, sua totalidade, sem serem tolhidos ou deformados por ruídos apresentados por aquele que os capta. A este fenômeno os fenomenólogos chamam redução fenomenológica, que consiste na total atenção e compreensão daquilo que se faz mostrar. Deste modo, para a fenomenologia, mais que a técnica, a preocupação concerne ao *sentido* daquilo que se mostra.

Busca-se, então, a compreensão a respeito da forma com que se dá esta existência. A forma com que se abre a vida do *Dasein* e, no caso, de G.H.. Não quantos fatos acumulou em sua vida, não quantos eventos testemunhou, não de quantas ações participou.

Mas a vida. A vivência. O mundo. E como isto constitui o que se entende por ser. Que não se pauta na concretude, mas no sentido. No sentido que leva seu projeto existencial.

E é isto que se verifica no percurso exposto pela personagem título do romance.

Tendo isto em mente, tem-se que a fenomenologia é a ciência que estuda a relação do Homem e seu mundo, dado que o homem *é* seu mundo. E, sendo a existência fruto da relação, da interação, da experimentação, tem-se que o mundo não pode ser tido como um único mundo lógico-formal. Assim, existem tanto mundos quantos são os seres humanos, uma vez que estes são compostos por todos aqueles entes com os quais o Homem se relaciona e, principalmente, pelas caracterizações de sentido e significação que este lhes confere. Ou que estes tomam para si. Assim, a fenomenologia visa ao estudo Homem - mundo levando em conta não o palpável, a representação, a parcialidade ou a lógica, mas sempre a experiência, a linguagem e o sentido, os quais só se dão na relação.

Vale ainda acrescentar que os aspectos ontológicos do Homem, prévia e brevemente apresentados, estão presentes em todos os Homens a todo tempo, variando apenas em sua intensidade e forma. Desta maneira, tem-se que a fenomenologia é, então, uma forma de *compreensão* do Homem, visto que não visa explicá-lo, mas ampliá-lo, de forma a captar-se a totalidade dos fenômenos e dos indivíduos em sua singularidade.

Assim, visa à liberdade e ampliação de olhar, mais do que o aprisionamento postulado por teorias.

Da mesma forma, não visio aqui propor um modelo ou estrutura fixos. Como o ser-aí não se constitui em ser algo, mas em apenas ser e este ser se dá em totalidade e simultaneidade, por meio de todas as condições ontológicas que lhe conferem a condição de ser-aí, também assim se dão (simultaneamente e em igual importância) os capítulos deste ensaio.

Dispõe-se em alguma ordem, pois de alguma maneira se deviam dispor e foi esta a que coube. É a melhor ou a mais correta? Não se pode dizer. Só o que se pode dizer é que

segue o parâmetro de desvelamento do ser. E este se dá da forma que for mais compreensível, o que não se resume a uma ordem preestabelecida. Nem pode ser numerada, dado que numeração, além de representação, remete a valor e ordem de relevância. Deve, contudo, ser exposta, para que possa dizer a que veio.

Assim, então, falarei, primeiramente, do contexto em que se dá o romance. Em seguida, do que se desenrola a partir deste contexto. Então, fazendo referência à obra em questão e, e principalmente, a Heidegger, demonstra-se a ontologia. Para, então, se tecerem mais alguns comentários. Comentários finais, se convencionou dizer, mas que bem poderiam ser iniciais.

IMPROPRIAMENTE A PAIXÃO,
PROPRIAMENTE G.H.
Um estudo Fenomenológico sobre as modalidades afetivas
na obra *A Paixão Segundo G.H.* de Clarice Lispector

Roberta Romanato
PUC-SP
2011

O ENREDO

No quarto vazio de empregada, uma barata.

DO FATO À ACONTECÊNCIA DO SER

“O olho do homem serve de fotografia ao invisível, como o ouvido serve de eco ao silêncio”.

Machado de Assis

Da mesma forma que toda a obra de Clarice Lispector, *A Paixão Segundo G.H.* trata da existência humana, da descoberta do ser, de um processo reflexivo e, principalmente, sensorial e sentimental, em que um mundo (ou o mundo) se abre para a personagem principal, revelando-lhe, então, sua vida. Trata-se, então, de um processo de auto-percepção, a partir do desvelamento do ser, que descobre sua vida imprópria, rumando à propriedade, num constante movimento de desvelamento e velamento, em busca de algo maior que si: em busca de sua vida, de uma vida que seja sua, de uma vida própria, que seja vivida em toda sua propriedade e, assim, plenitude.

A obra tem início com a expressão da angústia da protagonista. Angustia-se frente à abertura de um novo mundo. Angustia-se com a descoberta de um mundo de possibilidades. Angustia-se com a quebra dos ditames e paradigmas em que sempre se baseou e segundo os quais, sempre se guiou. Angustia-se com a falta de certeza da vida. Angustia-se com a falta de controle sobre a vida. Angustia-se diante do não-ser.

O caminho que a fez chegar a isto, entretanto, é bem simples. Quase banal. Já fora, inclusive, apontado. O fato: no quarto vazio de empregada, uma barata.

Isto vem sendo mostrado ao longo da obra, entretanto, de forma vagarosa. Demorando-se no acontecer. Isto, pois segue a temporalidade não cronológica, ditada, marcada e controlada com e pelo relógio, mas a temporalidade do ser. Segue a temporalidade da acontecência das coisas, da acontecência do mundo, da acontecência do ser.

G.H. acorda, aliviada por ter despedido a empregada. Aliviada não por ter resolvido um problema, não pela perspectiva de que agora contrataria alguém que faria as coisas da forma que julgava adequada, não por ter tomado uma decisão que julgasse certa. Aliviada pelo silêncio que escutava em seu apartamento. Aliviada pela não presença física de um outro.

“Eram quase dez horas da manhã e há muito tempo meu apartamento não me pertencia tanto” (Lispector, 2009:23).

Resolveu, então, apropriar-se de seu apartamento. De todo o seu apartamento. Daquilo que não era seu, mas que ela tinha. Dirigiu-se, então, ao quarto de empregada, recinto separado de todo o apartamento, embora ainda parte dele. Queria limpar o quarto, dado que, segundo avaliava, certamente estaria em total desordem e imundície.

Queria arrumar. Ora, segundo aponta, arrumar é achar a melhor forma. Arrumar é, portanto, controlar. Queria, desta forma, controlar sua vida, controlar sua morada, controlar o lugar a que pertence, e mais ainda: garantir que suas idéias, suas verdades (ou seriam preconceitos?) permanecem no patamar de verdades.

Eis, no entanto a primeira quebra de paradigma: ao defrontar-se com o quarto, o quarto estava limpo. Limpo e organizado. Diante do rompimento deste axioma, G.H. se desestrutura. Diante da surpresa, diante da quebra de sua verdade absoluta, não sabe como agir, não sabe como pensar, não sabe *o que* pensar, dado que se depara com a morte de sua certeza e, assim, a morte desta possibilidade. Não sabe o que sente. Pois o que sente é o início de um nada.

A protagonista volta-se, então, contra este ente agressor, contra o terremoto que, involuntariamente, abala suas estruturas. “Não contara é que aquela empregada, sem me dizer nada, tivesse arrumado o quarto à sua maneira, e numa ousadia de proprietária o tivesse espoliado de sua função de depósito” (Lispector, 2009: 36).

Começa a odiar a empregada Janair, e a fantasiar que esta também a odiara. E odiara com, segundo ela, o pior ódio: o da indiferença.

Em sua frustração, começa, então, a analisar o quarto, que sente como parte alheia a sua casa. Vê um pôster de um homem, uma mulher e um cão, todos nus, de uma nudez, segundo ela, vazia. “Nenhuma figura tinha ligação com a outra, e as três não formavam um grupo: cada figura olhava para a frente, como se nunca tivesse olhado para o lado, como se nunca tivesse visto a outra e não soubesse que ao lado existia alguém” (Lispector, 2009: 39). Com estas figuras juntas, mas isoladas, se identifica. Vê-se nas figuras nuas, vazias e cegas, totalmente inconscientes do mundo a suas voltas, voltadas sempre para frente, como que para metas, sem ao menos notar que bem perto de si encontravam-se também outras pessoas.

Abre, então a porta do guarda roupa.

Uma barata.

E na barata, o estopim.

“No meu arcaico horror por baratas eu aprendera a adivinhar, mesmo a distância, suas idades e perigos; mesmo sem nunca ter realmente encarado uma barata eu conhecia os seus processos de existência.

Só que ter descoberto súbita vida na nudez do quarto me assustara como se eu descobrisse que o quarto morto era na verdade potente. Tudo ali havia secado – mas restara uma barata. Uma barata tão velha que era imemorial. O que sempre me repugnara em baratas é que elas eram obsoletas e no entanto atuais” (Lispector, 2009: 46, 47).

Uma nota sobre G.H.

Este é o nome da personagem principal da obra, ou, de forma aproximada, do *Dasein* a ser analisado no presente ensaio. G.H.. Uma sigla. Duas letras.

Um nome e, como qualquer nome, dado que vem arbitrariamente de outros, de início, algo de impróprio. É um conjunto de fonemas totalmente arbitrário que se atribui a uma coisa. E não poderia ser diferente, pois, em qualquer outro caso, nos seria impossível nomear qualquer coisa, e nos seria impossível, também a linguagem, a comunicação verbal, desta forma.

Um nome passa, no entanto, a ser próprio quando ele contém esta coisa que nomeia. Segundo Heidegger (2006), é ao nomear uma coisa, que esta coisa faz-se coisa. É nomeando que ela faz parte do mundo, que ela habita o mundo e que o mundo a habita. É nomeando que a coisa se faz coisa, dado que o nomear *evoca*. Evoca, pois reúne em si os elementos do mundo. “Fazendo-se coisa, as coisas des-dobram mundo, mundo em que as coisas perduram, sendo a cada vez a sua duração. Fazendo-se coisa, as coisas dão suporte ao mundo. (...) Fazendo-se coisa, as coisa são gesto de mundo” (Heidegger, 2006: 17).

O nome, desta forma, traz consigo, assim, a coisa e o mundo em que esta coisa habita.

O nome em questão, entretanto, é G.H..

O que nomeia este nome? O que evoca este nome? Este nome vai ao encontro de que?

Ora, G.H. não é propriamente um nome. Trata-se da maneira mais imprópria de nomear algo, dado que, em sendo uma sigla, não passa de uma forma de representação. E uma representação não nomeia. Uma representação não evoca. Uma representação não permite a acontecência da coisa. Uma representação visa, em sua essência, falar pela coisa. Delimitar, definir a coisa. E, assim, reduzir, aprisionar.

Assim, a pergunta que esta representação evoca é: Qual o mundo que a ‘coisa’ que evoca este nome habita?

Ora, 'G.H.' certamente não fala de uma pessoa. Não fala de possibilidades, não fala de abertura, não fala de ser. Fala de um ente pontual. Quase como que se referindo a um objeto. A um ente simplesmente dado. Assim, talvez não fizesse muita diferença substituir tais iniciais por números. Pois tanto quanto os números, as iniciais são distantes, as iniciais são vazias. As iniciais não abrem mundo e, desta forma também não o habitam.

Isto remete, então, ao mundo habitado por G.H. e, assim, à pergunta previamente lançada.

Conforme apontado pela protagonista, ela vivia em um luxuoso apartamento, na cobertura de um condomínio (ênfase para a cobertura). Tinha uma empregada que lhe servia, que até dormia no serviço. Vivia bem, comia bem. Tinha uma vasta rede social. Tinha boa saúde, bom gosto, gosto pela estética. Fotografias na lareira, de rostos sorridentes. Tinha gosto pela arte, esculpia. Não tinha marido ou filhos, mas tinha liberdade.

Tinha liberdade?

O que se faz bem claro pelas coisas evocadas, em nomes, bem como pela linguagem usada pela protagonista e, e principalmente, pela fala desta linguagem, é que esta vida era a vida que lhe cabia, era a vida que lhe havia sido entregue.

Apartamento de cobertura, empregada, fotografias na lareira. Imagens. Imagens projetadas. Para quem? E não seriam as imagens projetadas também representações daquilo que mostram?

O mundo a que pertencia G.H. era um mundo de representação. Um mundo de aparência. Um mundo de estética. Um mundo impróprio. Impróprio dado que se trata de um mundo projetado de maneira que todos possam acordar com ela os fatos que viveu.

Vivia segundo os ditames sociais. Agia segundo os ditames sociais. Pensava segundo os ditames sociais. Sentia segundo os ditames sociais.

Tanto que a visão de malas velhas com suas iniciais gravadas, empilhadas, que passariam despercebidas, pois em nada alteravam a contituição do ambiente, a incomoda. “Sobre elas, e sobre a marca quase morta de um ‘G.H.’, o acúmulo já sedimentado e tranqüilo de poeira” (Lispector, 2009: 41).

O motivo deste incômodo?

As valises, sua vida. Sua vida, G.H.

Alguém que não tem um nome, meramente suas iniciais. Alguém que não tem uma vida, meramente convenções sociais. Alguém que passa, tranqüila e sedimentadamente despercebida pelo mundo, pois o mundo não lhe pertence e da mesma forma ela não pertence ao mundo.

Eis, então G.H.: a marca quase morta do acúmulo já sedimentado de poeira (Lispector, 2009).

Eis, então que, diante do quarto de empregada limpo, vazio e, principalmente, diante do horror, diante da barata, faz-se a luz e evidencia-se a impropriedade.

G.H. vivia. Mas vivia para os outros. Segundo as regras dos outros. Para agradar aos outros. Para se misturar aos outros. Para ser os outros. Vivia, então, uma vida prescrita pelos outros. Uma vida de todos. Ou uma vida de ninguém. Uma vida, então, que não era sua.

“Eu vivia mais dentro de um espelho. Dois minutos depois de nascer eu já havia perdido as minhas origens” (Lispector, 2009: 19).

Tinha liberdade. Tinha liberdade? Certamente que não. Vivia uma vida engendrada nas amarras do impessoal, encarcerada nos invólucros da impropriedade. Por isso, “viver não é vivível” (Lispector, 2009:19). Pois, embora tenha vivido muitos fatos, G.H. esqueceu-se de viver, já que colocava-se sempre “um passo antes do clímax, um passo

antes da revolução, um passo antes do que se chama amor. Um passo antes de minha vida – que, por uma espécie de forte ímã ao contrário, eu não transformava em vida; e também por uma vontade de ordem” (Lispector, 2009: 27).

Assim, tinha. Não era. Tinha. Nem nunca foi.

Até a barata.

Pois antes dela, era uma coisa. Estava tão dissolvida em seu mundo prescrito que mal se diferenciava dele ou dos outros. Era uma coisa. Uma sigla. Um número. “E acabei sendo o meu nome” (Lispector, 2009: 24).

A VOLTA ÀS COISAS MESMAS

“ ‘Neste momento’ é coisa rara porque só às vezes piso com os dois pés na terra do presente: em geral um pé resvala para o passado e o outro para o futuro. E eu fico sem nada”.

Clarice Lispector

Para Martin Heidegger, o ser Humano é *aí*; é *ser-aí* (ou, como aparece originalmente em sua obra, *Dasein*³) ou seja: só existe *no mundo*, em interação com aquilo que o convoca, que o toca, que com ele interage e nele ressoa. Tem, desta maneira, sentido e significados próprios deste mundo específico. Desta forma, ser e mundo são interdependentes e indissolúveis. Assim, tem-se que os entes presentes no mundo não aparecem como algo em si, uma vez que compõe o mundo do Homem. São, portanto, elementos importantes de sua relação com este mundo, conferindo ao Homem *sentido* em seu mundo, em sua concepção e percepção. E tal sentido, transcendendo o próprio Homem e sua existência, é inesgotável e, portanto, não pode ser mensurado, quantificado, representado.

³ Vale acrescentar aqui uma nota quanto ao termo que designa o Homem, na fenomenologia Heideggeriana. O original alemão refere-se ao ente humano como *Dasein*, literalmente, *ser (sein) aí (da)*. Tal terminologia designa perfeitamente o que se pretende apontar: que o ente humano é *aí*, ou seja, que o ente humano é no mundo, é com os outros, é no tempo. É *aí*. É aqui e é agora. Ele habita o mundo no instante em que se dá, em sua temporalidade. No entanto, a tradução utilizada como referência na presente pesquisa traz *Dasein* como ‘presença’. Existem muitas críticas com relação a esta escolha, dado que freqüentemente, até por questões etimológicas, costuma-se tomar o prefixo ‘pre’ (que seria o *da* de *Dasein*) por anterior, ou seja, como algo primordial, como algo que é antes de, no caso, o ser. Ainda, como algo determinado pelo que já foi. E não é isso que é o *Dasein*. Ou pelo menos não apenas isso. *Dasein* não pode ou deve ser compreendido exclusivamente pelo existencial temporal, muito menos quando este se restringe ao que passou. *Dasein* é, é claro, o que foi (pré). Mas o que foi como se dá agora, no tempo presente, no local presente. E é também e da mesma maneira, o que pode vir a ser, da forma como isto aparece no tempo e espaço presentes. Com os entes presentes. No mundo. Desta forma, visando a evitar uma compreensão difusa, errônea ou confusa em decorrência da terminologia, optou-se por adotar, neste ensaio, o termo original alemão *Dasein* ou a tradução literal *ser-aí*. Da mesma maneira, nas citações, o termo ‘presença’ foi alterado para o original alemão, de forma a evitar qualquer problema de entendimento e compreensão, mas conservando o restante das palavras como se encontram na obra de referência.

Ora, se o ser só é no mundo, o mundo é o lugar onde o Homem encontra e/ou constrói o *seu* lugar, a sua morada. É o lugar em que habita, que lhe confere segurança, a qual lhe possibilita ser e se relacionar com tudo aquilo que o permeia. Assim, sua existência se dá num mundo e, invariavelmente, com este mundo, já que é a partir do mundo e dos entes que o permeiam que o indivíduo se constitui enquanto tal, já que é dele que extrai toda a caracterização de sentido e significação que lhes confere.

É no mundo que o homem é, e só é no mundo. Desta forma, o ser-no-mundo é o ser que se constitui por meio de sua interação com este mundo. Assim, os entes não são entes *a priori*, não aparecem como algo em si, mas se constituem através do significado⁴ que lhes confere o Homem, numa relação, portanto, de interdependência. Interdependência, pois, ao mesmo tempo em que o *Dasein* confere significado aos entes que o cercam, estes conferem sentido⁵ à vida do Homem e, portanto, a seu modo de agir e se dar no mundo.

Nas palavras de Heidegger (2003),

“Mundo e coisa não subsistem um ao lado do outro como coisas justapostas. Eles se interpenetram. Assim os dois dimensionam um meio. Nesse meio estão unidos. Assim unidos, são íntimos. (...) No meio de dois, entre mundo e coisa, em seu *inter*, nesse *unter*, prevalece o corte que os separa e diferencia. A intimidade de mundo e coisa vigora no corte do entre, vigora na di-ferença. A di-ferença aqui nomeada é só uma. É única. Por si, a di-ferença mantém em separado o meio em que e pelo qual mundo e coisa são uma unidade na relação com o outro. (...) a di-ferença dá suporte ao fazer-se mundo do mundo, ao fazer-se coisa das coisas. Dando assim suporte, a diferença reporta um ao outro. A palavra ‘diferença’ não significa, portanto, uma distinção entre dois objetos, estabelecida por nossos hábitos representacionais. (...) a diferença de mundo e coisa *apropria* as coisas no gesto de mundo, *apropria* mundo concedendo coisas.” (Heidegger, 1959: 19, 20).

⁴ Significado, para a fenomenologia, não é o mesmo que sinônimo, funcionalidade ou determinação da coisa. Significado não é a coisa em si, porque para a fenomenologia um conceito de ‘coisa em si’ não seria possível. Entende-se, nesta vertente filosófica, significado como o fundamento das coisas, como o ‘para que’, ou o ‘ser-para’; o significado é a trama de relações temáticas que podem ser feitas entre a coisa em questão e aquele que a tem como um ente de seu mundo. Assim, uma mesma coisa pode ter vários significados.

⁵ A questão do sentido encontra-se mais amplamente apresentada a seguir, quando se expõe a questão da compreensão, no subtítulo ‘Os Existenciais Disposição, Compreensão e Discurso’.

Assim, ser-no-mundo é a abertura para se deixar tocar por seu meio e, neste processo, buscar significado de e para aquilo que o toca. E, desta forma, constituindo-se a si mesmo em meio à trama de sentido que configura sua vida.

Este sentido na vida humana é o responsável pela elaboração do projeto existencial do *Dasein*. E isto só se faz possível dada a finitude, a fugacidade e a incontrollabilidade da vida humana. A compreensão do fato de a vida não ser eterna é que move o homem para frente, é que o faz agir, é que o faz planejar e atuar no mundo de forma a construir algo, a construir algo que é seu, a construir seu mundo.

O Homem é o único ente que tem compreensão de sua finitude. Eis, então que surge a noção de *tempo* e *temporalidade*. Ora, o Homem percebe que o tempo passa e, ao vê-lo passar, não pode deixar de se perguntar o que é que está fazendo com o tempo, pois, dado que é finito, é um tempo que é seu.

Um tempo que, mais que cronológico, é existencial e assim sendo, remete não à passagem das horas, das estações, do dia e da noite, mas àquilo que é sentido, àquilo que é vivenciado e, principalmente, àquilo que toca e como toca.

E assim vai se constituindo a historicidade humana.

Ora, o Homem é aquele que existe e se constitui a partir de sua relação e interação com o mundo e os entes que o permeiam. Mas, mais ainda, é aquele que se constitui por viver o *aí*, por viver *agora*, que, muito mais que o tempo presente, que abarca todas as possibilidades de ser, abarca também o passado, que são as reminiscências de sentidos daquilo que já foi, mas que se faz presente ainda no momento-já em que se dá a existência; naquilo que vigora no presente; e o futuro, ou seja: o projeto, composto pelas intenções, planos, expectativas, sonhos, etc, que norteiam a ação do Homem.

Desta forma, por ter a compreensão de que um dia não mais estará aí, o Homem pensa em sua vida, em seu tempo, e no sentido das coisas. É devido à temporalidade que se

pergunta a respeito do sentido da vida e que, a partir disso, faz planos. É, portanto, o único ente que pode se dar a partir do que ainda não aconteceu⁶.

“O tempo temporaliza. Temporalizar significa: deixar surgir. (...) O que o tempo temporaliza? Resposta: o simultâneo, ou seja, o que surge com o tempo nesse seu modo. E o que é isso? O que de há muito conhecemos, sem no entanto pensá-lo desde a temporalização. O simultâneo do tempo são o vigor de já ser, o fazer-se vigor e o aguardar, esse que nos resguarda e que costumamos chamar de porvir. Temporalizando, o tempo nos arranca para a tríplice simultaneidade, nos contrai em nos trazendo para o abrir-se do simultâneo, a unicidade do já ser, do vigorar e do aguardar. Nesse arrancar e trazer, o tempo en-caminha o que a simultaneidade en-treabre: o tempo-espaço. No todo de sua essência, o tempo não se move. O tempo repousa quieto” (Heidegger, 2003:169).

O *Dasein* é, assim, abertura. Abertura pode se dar por meio da compreensão do futuro, por poder planejar, a de estar fadado a escolher e a cuidar de si. Eis, então, um outro existencial, um outro aspecto ontológico ao homem: a condição de *ser-livre*.

O ser Humano, diferentemente dos demais entes, é o único que não se encerra em si mesmo. O ser Humano não é um sistema fechado, determinado. O ser Humano é abertura e, nesta abertura, cabem infinitas possibilidades de ser.

Infinitas, mas não todas. Infinitas, por se abrirem num vasto leque de incontáveis alternativas, caminhos, trajetos. Mas não todas, dado que cada um vive em e de acordo com sua condição. De acordo com sua *facticidade*.

Eis, então, a noção de projeto jogado. Projeto, pois delineia sua existência de acordo com a abertura que se dá, de acordo com suas escolhas, de acordo com o caminho que trilha. Jogado, pois é entregue a um mundo e a ele está fadado. É com ele que tem que lidar e é dele que tem que dar conta.

Segundo Casanova,

“Como o ser-aí é um ente que nunca experimenta primeiro a si mesmo em uma espécie de interioridade ideal, para em seguida se voltar de um modo sensível ou mesmo representacional para o mundo dos entes presentes na exterioridade; como ele não possui nenhuma dimensão quididativa anterior aos comportamentos que vai

⁶ A questão da temporalidade será abordada com maior profundidade no capítulo ‘Propriedade e Improriedade’.

paulatinamente assumindo em relação aos entes e vêm ao encontro no interior do mundo; e como ele não tem nenhum acesso imediato ao seu poder-ser para além das possibilidades, nas quais ele já sempre se acha imerso, o ser-aí é marcado por um caráter de jogado” (2009:107).

É jogado em um mundo que já era antes dele, mas que se apresenta a ele e que, então, é o seu.

Este mundo em que o ser-aí se vê lançado abre diversos caminhos, mas também fecha outros. Esta é a facticidade. É o conjunto de possibilidades de modos de ser e atuar que se encontram no mundo que é do ser-aí e em sua disposição.

Eis que se faz possível (e mandatória) a questão da *escolha*. Mas com isso, entretanto, vem a dívida, dadas as renúncias que a escolha acarreta. Daí, então, a tão recorrente escolha de não escolher, buscando-se aplacar a angústia, mas não conseguindo mais que mascará-la.

Dado que o Homem é ser-aí, é ser-no-mundo e se dá em meio a sua facticidade, tem-se também como fator constituinte de sua ontologia, a interação com os outros. Ser-aí é, portanto, *ser-com-os-outros*.

É por meio dos outros e da interação com os outros que o ser-aí conhece o mundo. Ele chega lançado a um mundo que não lhe pertence, de que nada sabe, nada compreende. Esta compreensão de mundo se dá por intermédio do outro que lhe apresenta.

A realidade por si só não existe; ela só se faz possível no âmbito do ser-no-mundo e, portanto, da relação com o outro. É por meio desta relação que o *Dasein* conhece o mundo, o compreende, ganha segurança e o habita, fazendo-o, portanto, seu.

Daí tem-se a questão do *cuidado* (*Sorge*). O *Dasein* está sempre fadado ao cuidado e, mais ainda, a cuidar. Cuidado para consigo mesmo e para com os outros, na relação, no trato com o outro, de dar conta da própria vida e da vida do outro. O *Dasein* precisa dar conta de si. E esta forma de dar conta de si, de ocupar o mundo, de habitá-lo, de se dispor na vida e em sua existência é o que se chama cuidado. Em algumas traduções de Ser e

Tempo encontra-se ainda a tradução *cura*. Cura não no sentido de vencer uma doença, de passar para o estado saudável. Tampouco no sentido de superação de uma pena ou tristeza. Cura aparece no sentido de, em sendo, sendo no mundo, sendo livre, sendo com os outros, ser responsável por dar conta desta existência. Desta ocupação.

Estes preceitos apontados, entretanto, só se fazem possíveis por meio da linguagem. É por meio dela que o *Dasein*, em primeiro lugar, se constitui enquanto *Dasein* e, assim sendo, compreende o mundo. Compreensão esta que se dá numa direção, conferindo-lhe, assim, uma disposição. Opera no mundo, desta forma, por meio destes três existenciais: *disposição, compreensão e discurso*.

Os Existenciais Disposição, Compreensão e Discurso

Disposição, compreensão e discurso, para a ontologia fundamental heideggeriana, são as três estruturas existenciais fundamentais, sobre as quais o *dasein* se funda, se estrutura, se constitui. Sendo existenciais, são concebidos como modos fundamentais de ser do *Dasein*.

Estão aqui apresentados em uma ordem, mas é importante esclarecer que esta ordem não é definitiva. Por serem condições ontológicas, os três existenciais estão presentes ao mesmo tempo e na mesma intensidade. Tampouco um é mais importante que o outro. Um depende do outro e no outro se apóia. Por meio do outro se afina. Assim, um existencial só se faz possível por existirem os demais. Afinam-se em sua co-existência. Em sua co-dependência. Em sua co-acontecência.

Tendo explicitado isto, voltemo-nos então, aos existenciais.

Disposição, segundo Heidegger (2006), refere-se à forma como o sujeito é no mundo. Não à forma como é *sempre* neste mundo, mas à forma como *está* no mundo. A presente tradução caracteriza a disposição como 'humor'. O termo alemão *Stimmung*, no entanto, segundo nota da tradutora, refere-se a uma integração entre o modo como o *Dasein* se sente, se relaciona, bem como todos os sentimentos, afetos, emoções e também as

limitações e obstáculos a tal integração. Sendo assim, o termo ‘humor’ não é exatamente adequado para exprimir tamanha magnitude do termo alemão, até por muitas vezes fazer referência a noções de valoração (bom humor / mal humor), o que não é o objetivo nem o sentido proposto aqui.

De toda maneira, a disposição é um existencial fundamental que fala da forma como o ser-no-mundo é no mundo. Como está no mundo. Como se dispõe no mundo e, desta forma, como se abre neste mundo que, por sua vez, para ele se abre. Isto, pois o *Dasein* já está sempre sintonizado e afinado num humor. A disposição revela como o *Dasein* está e como virá a estar. E é neste *estar* que a afinação de humor conduz o ser para o seu aí.

Segundo Heidegger, “Na afinação do humor, o *Dasein* já sempre se abriu em sintonia com o humor como o ente a cuja responsabilidade a presença se entregou em seu ser e que, existindo, ela tem que ser” (2006: 193).

O fato, no entanto, da existência desta abertura não significa que esteja também presente um conhecimento dela. Ou do humor. Ou da disposição. Tampouco de que estes existenciais se dão e como se dão. “É justamente na cotidianidade mais indiferente e inocente o ser da presença pode irromper na nudez de ‘que é e tem de ser’. O puro ‘que é’ mostra-se, enquanto o de onde e o para onde ainda permanecem obscuros” (Heidegger, 2006:193-4). Eis, então, que o homem se perde, engolfado pelo mundo e pela existência, deixa de olhar para si. E não se enxerga e não se vê.

O filósofo explica que na maioria das vezes o *Dasein* se esquivava ao ser que se abre em uma afinação de humor. É, ironicamente, no entanto, no próprio esquivar-se que o *aí* do ser-aí se abre em seu ser.

“Na disposição o *Dasein* já sempre se colocou diante de si mesmo e já sempre se encontrou, não como percepção, mas como um dispor-se numa afinação de humor. Enquanto ente entregue à responsabilidade de seu ser, ele também se entrega à responsabilidade de já se ter sempre encontrado – encontro que não é tanto fruto de uma procura direta, mas de uma fuga. A afinação do humor não realiza uma abertura no sentido de observar o estar-lançado e sim de enviar-se e desviar-se” (Heidegger, 2007: 194-5).

Com isso o pensador procura esclarecer que este ‘colocar-se diante de si mesmo’ não é algo racional, algo teorizado. Não é um conhecimento, muito menos um conhecimento concreto. Pois “o humor coloca a presença diante deste ‘que’ de seu aí, o qual se lhe impõe como enigma inexorável” (Heidegger, 2006: 195)

É importante frisar aqui, contudo, que este fenômeno tampouco é algo de irracional. Não é racional ou irracional. Não é racional ou irracional por não passar pelo âmbito da lógica. Dá-se no território do pré-reflexivo. É um existencial, é condição ontológica do *Dasein*. E como tanto não é representacional⁷.

Segundo Heidegger, “Neste modo de ser ele [o *Dasein*] abre para si mesmo *antes* de qualquer conhecimento e vontade e *para além* de seus alcances de abertura” (2006:195). Ora, é o humor que abre o ser-aí em sua totalidade e só desta forma é que possibilita a configuração de um sentido, de um direcionar-se. Pois não é algo imposto pelo mundo. Tampouco é algo que surge de ‘dentro’ do *Dasein*. É originário da experiência de ser-no-mundo, surgindo a partir de si mesmo como forma de ser neste mundo.

É, ainda, um modo de abertura originária de mundo de co-presença, de co-existência. De ser-no-mundo-com-os-outros. Um ser, por meio da abertura, por meio da disposição, capaz de tocar. Um ser capaz ser tocado. Permite-se tocar. E vem ao encontro. Ao encontro do mundo.

Outro existencial fundamental na ontologia heideggeriana é a *compreensão*.

Para o pensador, compreender e entender não são sinônimos. Entender passa pelas faculdades da razão, pelo pensamento, pela lógica, pelo conhecimento, pela ciência.

Entender é teorizar. Entender é pensar, é analisar, é compartimentar.

Entender é, em última instância, reduzir.

⁷ Pelo indivíduo que vive. Pelo *Dasein* em questão. Pelo aí do ser-aí.

A compreensão que Heidegger propõe a respeito da compreensão não perpassa a racionalidade. Compreender não é saber, não é entender, não é conhecer. Compreender é conceber o ser em si. É vislumbrar o ser como existir. É ser tocado pelo mundo e, desta forma, deixá-lo ecoar dentro de si.

Isto porque sendo um existencial é uma forma fundamental de ser do *Dasein*.

“Dizer que o *Dasein* existindo é o seu aí significa, por um lado, que o mundo é ‘*Dasein*’, o seu ser-aí é o ser-em. Este é igualmente ‘*Dasein*’ como aquilo em virtude de que o *Dasein* é. Nesse em virtude de, o ser-no-mundo existente se abre como tal. Chamou-se essa abertura de compreender. No compreender desse em virtude de, abre-se conjuntamente a significância nele fundada” (Heidegger, 2006: 203).

Desta maneira, sendo o compreender uma condição ontológica e, desta forma, fundamental de o homem ser *Dasein*, e, e principalmente, a abertura do *Dasein* perante o mundo e perante a vida, a compreensão refere-se, originariamente, ao modo de ser-no-mundo.

“Significância é a perspectiva em virtude da qual o mundo se abre como tal. Dizer que o em virtude de e a significância se abrem no *Dasein* significa dizer que o *Dasein* é um ente em que, como ser-no-mundo, está em jogo seu próprio ser” (Heidegger, 2006: 203).

Ora, sendo essencialmente afinado pelo humor, pela disposição, o *Dasein* é poder-ser. Mas é um poder-ser num mundo em que se é, ou seja: essas possibilidades, embora inúmeras, não são todas. Isto porque são permeadas pela facticidade. É o ser lançado.

Assim, compreender, acima de tudo, é, existencialmente, junto com o ser do *Dasein*. E ser no mundo é compreender. Desta forma, tem-se que o ser-aí desde o início já sempre compreende. E sempre compreendeu. Compreender, assim, prescinde qualquer entendimento.

Compreender é apreender-se a si mesmo. Apreender ao mundo. Apreender o projeto existencial e a existência.

Compreender é projetar-se. Não a partir de um projeto previamente concebido, planejado ou arquitetado segundo o qual ao *Dasein* se constrói, se elabora. É lançar-se frente à vida.

“(…) como *Dasein*, ele já sempre se projetou e só é em se projetando. Na medida em que é, o *Dasein* já se compreendeu e sempre se compreenderá a partir de possibilidades. (...) ao projetar, o projeto lança previamente para si mesmo a possibilidade como possibilidade e assim a deixa ser. Enquanto projeto, compreender é o modo de ser do *Dasein* em que o *Dasein* é as suas possibilidades enquanto possibilidades” (Heidegger, 2006: 205).

Ora, este projetar próprio do compreender abre para o *Dasein* a possibilidade de elaboração, apropriando-se daquilo que compreende. Tem a possibilidade, assim, de *interpretação*.

Heidegger pontua que “Interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas no compreender” (2006:209). Assim, todo interpretar funda-se existencialmente na compreensão, pois fala de um apropriar-se desta compreensão. De acessá-la. De tomá-la para si.

Coloca ainda que “O que se abre no compreender, o compreendido, é sempre de tal modo acessível que pode revelar-se expressamente em si mesmo ‘como isto ou como aquilo’. O ‘como’ constitui a estrutura do *expressamente* compreendido; ele constitui a interpretação” (2006:210).

O pensador expressa aqui, então, que mais que uma determinação a respeito do ente compreendido, a interpretação fala da forma como este ente se mostra para o ente que compreende e, por meio deste compreender, interpreta.

“A articulação do que foi compreendido na aproximação interpretativa dos entes, na chave de ‘algo como algo’ *antecede* todo e qualquer enunciado temático a seu respeito. O ‘como’ não ocorre pela primeira vez no enunciado. Nele, o como apenas se pronuncia, o que, no entanto, só é possível por já se oferecer como o que pode se pronunciar” (Heidegger, 2006: 210).

No entanto, a interpretação não se trata meramente de uma atribuição de significado sobre um ente simplesmente dado. Tampouco uma valoração. O que a interpretação faz é

expor a conjuntura aberta pela compreensão de mundo naquilo que vem ao encontro do *Dasein* no mundo como tal.

“Ao apropriar-se da compreensão, a interpretação se move em sendo compreensivamente para uma totalidade conjuntural já compreendida. A apropriação do compreendido, embora ainda velado, sempre cumpre o desvelamento guiada por uma visão que fixa o parâmetro na perspectiva do qual o compreendido há de ser interpretado” (Heidegger, 2006: 211).

A interpretação funda-se, no entanto, na assunção de uma posição, visão e concepção prévias. Assim, se faz possível por meio de pressuposições.

Ora, é no compreender que o ser do ente humano se projeta e, desta forma, se abre e lança em suas possibilidades. O ser, assim, projeta-se para um todo de significância que compreendemos como mundo, no qual sua ocupação já se consolidou anteriormente como ser-no-mundo. E é nele que o ser se descobre. É nele que o ser se compreende.

“Se junto com o ser do *Dasein* o ente intramundano também se descobre, isto é, chega a uma compreensão, dizemos que ele tem *sentido*. Rigorosamente, porém, o que é compreendido não é o sentido, mas o ente e o ser. Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura compreensiva” (Heidegger, 2006: 212).

Por meio da interpretação daquilo que vem ao encontro do *Dasein*, portanto. É a partir desta perspectiva que algo se torna compreensível como este algo. É a partir do sentido que este algo pode vir ao encontro.

Heidegger aponta que “Como compreender e interpretação constituem existencialmente o ser do pré, o sentido deve ser concebido como o aparelhamento existencial-formal da abertura pertencente ao compreender” (2006:213).

Desta forma, a presença sempre é mais do que efetivamente é. Porque é todas as suas possibilidades, ainda que restrita a sua facticidade. Assim, aquilo que, em seu poder-ser, o *Dasein* ainda não é, já é existencialmente.

A existência é, então, o que já foi, o que está sendo, o que será, o que não será. E é somente por, ao compreender, apreender em si todas estas possibilidades, que tem a possibilidade de se convidar a si mesma a ser o que ela é.

Com forme aponta Heidegger, “O compreender *pode* colocar-se primariamente na abertura de mundo, ou seja, a presença pode, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, compreender-se a partir de seu mundo” (2006: 206).

Ainda, a compreensão perpassa a vivência no mundo. E, uma vez lançado existencialmente, o *Dasein*, por compreender, já sempre se perde e desconhece. Sendo, no entanto, poder ser, habita constantemente a possibilidade de sempre se reencontrar. “O *Dasein* é a possibilidade de ser livre *para* o poder ser mais próprio” (Heidegger, 2006: 204).

Enfim tem-se o último existencial: o *discurso*.

“Do ponto de vista existencial, a fala⁸ é igualmente originária à disposição e ao compreender. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. A fala é a articulação da compreensibilidade” (Heidegger, 2006: 223).

Ora, o discurso só se faz possível em meio à compreensão de mundo, que vem do outro, que o apresenta. O discurso é composto por signos estabelecidos arbitrariamente que vêm ao encontro, de forma a nomear aquilo que o mundo evoca. A palavra é ensinada ao *Dasein* pelos demais *Dasein*. E ele a aprende e apreende. E dela se apropria. E nela habita.

O discurso é, em si, então, numa primeira aproximação, impessoal. Pois o *Dasein* é convidado a participar do mundo e tal participação só é possível por meio do impessoal, dado que é uma estrutura sedimentada de significação do mundo.

É com a vivência que o Homem vai se apropriando da linguagem e, concomitantemente do mundo, tecendo, desta forma, uma rede de significações e sentidos que passam a não mais poder escapar desta primeira.

⁸ Segundo Heidegger (2006), o fundamento ontológico existencial da linguagem.

É por meio da linguagem que o homem se comunica, que o homem pensa, que o homem adquire conhecimento, que o homem se faz histórico, que o homem se faz homem.

Embora a co-presença se dê por meio também da disposição e da compreensão, é por meio da fala que o Homem expressamente *partilha* o ser-com. Nas palavras de Heidegger, “o ser-com já é, só que ainda não partilhado porque não apreendido e apropriado” (2006:225).

Ora,

“A fala é constitutiva na existência da presença, uma vez que perfaz a constituição existencial de sua abertura. A *escuta* e o *silêncio* pertencem à linguagem falada como possibilidades intrínsecas. Somente nestes fenômenos é que se torna inteiramente nítida a função constitutiva da fala para a existencialidade da existência” (Heidegger, 2006: 224).

Desta forma, discurso não é apenas o que expressamente se diz. É a forma com que se diz, o tom com que se diz, o ritmo com o qual se diz, o sentido no qual se diz, as expressões através das quais se diz e, inclusive, o que não se diz.

A conexão do discurso com a compreensão só se faz possível a partir de outra possibilidade existencial: a escuta.

É por meio da escuta que se adquire a fala, é por meio da escuta que se apreende a fala, é por meio da escuta que se apropria da fala. Ela é, portanto, constitutiva do discurso. E é isso que torna possível o *ouvir*, em uma escuta compreensiva.

“Escutar é o estar aberto existencial do *Dasein* enquanto ser-com-os-outros. Enquanto escuta da voz do amigo que todo *Dasein* traz consigo, o escutar traz consigo, o escutar constitui até mesmo a abertura primordial e própria do *Dasein* para o seu poder-ser mais próprio. O *Dasein* escuta porque compreende. Como ser-no-mundo articulado em compreensões com os outros, o *Dasein* obedece na escuta à coexistência e a si próprio como ‘pertencente’ a esta obediência. O escutar recíproco de um e outro, onde se forma e elabora o ser-com, possui os modos possíveis de seguir, acompanhar e os modos privativos de não ouvir, resistir, fazer frente a, defender-se” (Heidegger, 2006: 226).

E o escutar e o ouvir só se fazem possíveis, dentro da linguagem, dentro do discurso, quando há silêncio. É, assim, constitutivo do discurso e possui o mesmo fundamento existencial.

Isto porque o silenciar permite a apreensão, permite o encontro com o que vem do outro. Permite a conexão.

Ainda, o silenciar fala num sentido, pois dá indícios e oferece, assim, a possibilidade de elaboração da compreensão.

Isto porque falar demasiadamente sobre qualquer assunto não significa sobremaneira uma vasta compreensão. Muitas vezes, o que ocorre é exatamente o oposto. As falas prolixas não significam propriedade ou apropriação. Encobrem, na realidade, uma falta de aprofundamento sobre o assunto a respeito do qual se fala e, em última instância, a respeito de seu ser. E do próprio ser. Emprestam ao que se compreendeu uma clareza aparente. Expõe, nas palavras de Heidegger, “a incompreensão da trivialidade” (2006:228).

Silenciar, no entanto, não remete essencialmente a um deixar de falar. O não falar ou o falar pouco não indica a capacidade de silenciar.

“Silenciar em sentido próprio só é possível numa fala autêntica. *Para poder silenciar, o Dasein deve ter algo a dizer*⁹, isto é, deve dispor de uma abertura própria e rica em si mesmo. Pois só então o estar em silêncio se revela e, assim, abafa a ‘falação’¹⁰. Como modo de fala, o estar em silêncio articula tão originariamente a compreensibilidade da presença que dele provém o verdadeiro escutar e a convivência transparente” (Heidegger, 2006: 228).

Mas é por meio da linguagem também e de sua disposição de ser-com-os-outros que o homem decai. É vivendo em um mundo apresentado pelos outros, falado pelos outros, construídos pelos outros, que o homem constrói seus caminhos. E estes caminhos, muitas vezes pautam-se no outro. No prescrito. No esperado e até no imposto.

⁹ Grifo da autora

¹⁰ ou, em algumas traduções, *fatalório*.

É este o impessoal. Aquilo que é de todos. E exatamente por ser de todos não pertence nem diz respeito a ninguém.

Do impessoal pode vir a impropriedade. A formulação de um sentido que não é próprio, que não vem propriamente do ser-próprio, mas do outro, dos outros.

“O impessoal não nos impõe nenhum caminho determinado, nem nos obriga a construir nossa existência a partir de preceitos e diretrizes claros que são por ele explicitamente fornecidos. O que ele faz é muito mais demarcar de maneira estável o que cada coisa é e em virtude do que elas podem entrar em nosso projeto particular” (Casanova, 2009:114).

Por meio do impessoal, vive-se aquilo que se espera que se viva. Vive-se segundo postulações, caminhos já pré-estabelecidos. Vive-se a vida de todos. Vive-se a vida do outro. E, portanto, uma vida que não é sua.

É importante, no entanto, um esclarecimento. O impessoal é condição fundamental de o *Dasein* ser-no-mundo-com-os-outros. Esta forma, não pode ser valorada. Não é bom, não é ruim. O que, aliás, seria impossível de se determinar. Apenas é.

De qualquer forma, é impossível fugir totalmente do impessoal, dado que é a partir dele que o Homem se faz Homem, por meio da apresentação do mundo, por meio da linguagem, por meio da cultura e historicidade.

Pois é ele que determina a conjuntura significativa de mundo do ser-aí. É, assim, a totalidade da significação conformativa do mundo.

A grande questão é que, estando-se total e constantemente imerso no impessoal, renuncia-se à escolha e, desta forma, ao rumo da própria vida. E da vida própria.

O impessoal, entretanto, oferece meios que possibilitam entrar em contato consigo mesmo, com o próprio ser e ouvir o próprio silêncio, encontrando, assim, a propriedade e estabelecendo, então um caminho que é seu.

Isto porque vivendo o *Dasein* constantemente em meio ao impessoal, é nele que se estrutura, que se faz homem, que se vê e se compreende. Desta forma, tanto a possibilidade de propriedade quanto de impropriedade se desdobram no impessoal.

Ainda no que concerne ao discurso, ao impessoal e à impropriedade, à decadência, tem-se três formas de discurso que os permeiam. A saber, a *falação* (ou falatório), a *curiosidade* (ou avidez por novidades) e a *ambigüidade*.

A primeira empenha-se para que se fale e se fale sempre. Independe, assim, de apropriação ou conhecimento a respeito do que se fala. É a fala do impessoal, é a fala em voga, é a fala vigente. Trata-se de uma ocupação com o que é dito, com o que se diz. Os temas são repetidos e, assim, impõe-se ao indivíduo. Assim, repetindo-se e passando adiante aquilo sobre o que se fala, reproduz-se, então, uma ampla falta de solidez. Isto, no entanto, não delimita o acesso ao que é público. Pelo contrário: o favorece, dado que este fenômeno é a possibilidade de compreensão de tudo sem qualquer apropriação prévia sobre a coisa dita. Desta forma, a falação evita a ameaça de fracasso na apropriação.

O *Dasein*, no entanto, não consegue se abster desta interpretação cotidiana em meio a qual vive.

Contudo, dada a ausência de fundamento a respeito do que postula, a falação tem o costume de transformar a abertura em fechamento. “Este fechamento é, de novo, potenciado por a falação pretender ter compreendido o referencial da fala com base na pretensão de reprimir, postergar e retardar toda e qualquer questão em discussão” (Heidegger, 2006:233).

No entanto, tem força, pois “a estranheza da oscilação em que a presença tende para uma crescente falta de solidez permanece encoberta sob a proteção de auto-evidência e autocerteza que caracterizam a interpretação mediana” (Heidegger, 2006, p. 234).

A curiosidade é a ânsia do Dasein por tudo o que é novo. É a ocupação com o ver, com o saber, com o apreender. Não para compreender o que vem ao encontro, não para acessar seu ser. Apenas para ver.

Busca o novo a fim de, por ele, sentir-se renovada, sentir-se pertencente, sentir-se plena. No entanto, num curto espaço de tempo, esta sensação se esvai, primando a sensação de vazio. Busca, então, uma nova novidade.

É, assim, essencialmente, embora numa tentativa de aproximação, um distanciamento. E, sendo assim, cria para si, novas possibilidades de distanciar-se. Busca o distante visando torná-lo próximo de si. Não percebe, no entanto, que não apenas faz deste distante ainda distante, como também distancia de si a si mesmo.

Trata-se, assim, segundo Heidegger (2006), de uma possibilidade de abandonar-se no mundo. Eis, então a caracterização deste fenômeno pela impermanência frente ao que está mais próximo. E, desta forma, de uma constante dispersão. Isto resulta num vasto sentimento de desamparo, dado que se está simultaneamente em toda parte e em lugar algum. Este modo de ser no mundo desvela então um sentimento de desenraizamento. De não pertencimento. De desapropriação.

“A curiosidade, que nada perde, e a falação, que tudo compreende, dão ao *Dasein*, que assim existe, a garantia de ‘uma vida cheia de vida’, pretensamente autêntica” (Heidegger, 2006:237).

Com isto mostra-se o fenômeno da *ambigüidade*. Ora, se imerso no cotidiano vêm ao encontro do *Dasein* tanto aquilo que é acessível (e fugaz) a todos quanto os entes sobre os quais todos têm uma opinião e podem dizer qualquer coisa, aponta Heidegger (2006), torna-se difícil, numa compreensão autêntica, distinguir o que se abre do que não se abre. Isto não apenas em relação ao mundo, mas também ao modo de ser-com-os-outros e inclusive ao modo de ser si-mesmo.

A questão é: a ambigüidade já se encontra consolidada na compreensão como um poder-ser, no modo do projeto e de possibilidades do *Dasein*.

Isto porque todos têm uma opinião e discutem sobre o que ocorreu, sobre o que ocorre e mais do que isso: sobre o que ainda não se deu, mas que ‘deve ser feito’. Assim, todos já previram o que outros já previram. Esta atitude de perseguir algo que se tem impessoalmente por verdade, a partir do que se ouviu dizer, segundo Heidegger, “é o modo mais traiçoeiro em que a ambigüidade propicia ao *Dasein* possibilidades, a fim de sufocá-lo em sua força” (2006:238).

Porque caso o que impessoalmente se previu ou se prescreveu que deve ser feito efetivamente venha a acontecer, logo perderá a atratividade. E o interesse. Pois ele só subsiste como falação e curiosidade. Permeado pelo terreno da ambigüidade, entretanto, deixa de existir. “É que, com a realização, o *Dasein* se vê sempre remetido a si mesmo” (Heidegger, 2006:238).

“Deste modo, no impessoal, o compreender do *Dasein* não vê a si mesmo em seus projetos, no tocante às possibilidades autênticas. O *Dasein* é e está sempre ‘por aí’ de modo ambíguo, ou seja, por aí na abertura pública da conveniência, onde a falação mais intensa e a curiosidade mais aguda controlam o ‘negócio’, onde cotidianamente tudo e, no fundo, nada acontece” (Heidegger, 2006:237).

O Impessoal

Conforme explicitado anteriormente, o Homem só é aí e, portanto, só é no mundo. E não apenas só é e está no mundo, como também se relaciona, segundo Heidegger (2006), com o mundo segundo o modo de ser que lhe é predominante. É, desta forma, e só é tomado por seu mundo.

Ora, o ser-aí só se faz ser-aí quando o mundo se abre para ele, e se abre da forma como já sempre foi. Esta abertura de mundo, assim, se dá num mundo já configurado e só se faz possível por meio de outros que lhe o apresentam.

O *Dasein* por estar no mundo, assim, já está sempre significando: os entes intramundanos se abrem para ele já com alguma trama de significados e a partir destes significados ele vai se constituindo a si mesmo.

Assim, o ser-aí é já desde o início, imerso na mundanidade, imerso no mundo que é o seu, mas também no mundo que é dos outros. O ser da cotidianidade, assim, é ser-no-mundo-com-os-outros, pois são estes outros que lhe vão permitir a co-existência, o pertencimento, a habitação do mundo que é o seu e que é dos demais.

Em relação a estes ‘outros’, Heidegger aponta que “(...) não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *não* se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está” (2006:174).

Os outros, portanto, são aqueles iguais ao *Dasein*, aqueles com e por meio dos quais o *Dasein* se compreende, se faz, se constrói. Aqueles com os quais o *Dasein* compartilha seu mundo. “Eles vêm ao encontro a partir do mundo em que o *Dasein* se mantém, de modo essencial, empenhado em ocupações guiadas por uma circunvisão¹¹” (Heidegger, 2006:175). No entanto, “esse modo de encontro mundano mais próximo e elementar do *Dasein* é tão amplo que o *próprio Dasein* nele, *de saída*, já ‘encontra’ a si mesmo, *desviando o olhar* ou nem mesmo *vendo* ‘vivências’ e ‘atos’” (Idem). Por ser corriqueiro, habitual, o ser-aí não se atenta a si mesmo, levando a vida sem propriamente perceber este modo de encontro mundano e, conseqüentemente, a trama constitucional em que se encontra e a forma como tal trama guia sua vida. Porque “enquanto ser-com, o *Dasein* ‘é’, essencialmente, em virtude dos outros” (Heidegger, 2006:180).

Este ‘em virtude de’ pode se caracterizar como proximidade – se é em virtude daqueles que são próximos, que são caros, que pertencem – ou de afastamento – se é em

¹¹ Circunvisão, conforme aponta Casanova (2009), é a visão privilegiada, em que o *Dasein* compreende os utensílios por meio da totalidade referencial com a qual se conformam e da qual tiram sua significação. A partir da circunvisão, portanto, o *Dasein* adquire familiaridade com a significância dos entes simplesmente dados, em sua totalidade.

virtude do que todos são, do que todos fazem, do que todos devem ser ou fazer. Segundo Heidegger (2006), o *Dasein*, em termos existenciais, caracteriza-se em meio a esse afastamento. E quanto mais este modo de ser se tornar corriqueiro e, portanto, deixar de chamar a atenção ou causar surpresa, maior será sua influência e mais originária sua ação.

Segundo o filósofo, “o *Dasein*, enquanto convivência cotidiana, está sob a *tutela* dos outros. Não é ele mesmo que *é*, os outros lhe tomam o ser” (2006:183). Isto porque o impessoal pertence aos outros e, desta forma, consolida seu poder. Um poder que é velado, uma vez que a presença não se dá conta da forma como os outros acabam por dirigir suas ações, exatamente por se sentir confortável em um pertencimento. “O impessoal, que não é nada determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade” (Heidegger, 2006:184).

Ainda, “o impessoal encontra-se em toda parte, mas no modo de sempre ter escapulado quando o *Dasein* exige uma decisão. Porque prescreve todo julgamento e decisão, o impessoal retira a responsabilidade de cada *Dasein*” (Heidegger, 2006:185).

Assim, em meio a este pertencimento, o *Dasein* é o que todos são, mas nenhum é si mesmo, de modo que, ao mesmo tempo que é todos, é também ninguém.

O Estar-Lançado e a Decadência

A forma com que o ser-aí se abre, na maior parte das vezes, num modo fundamental de ser da cotidianidade é a *decadência*.

O termo refere-se ao fenômeno de o *Dasein* estar sempre imerso no mundo das ocupações. “Este empenhar-se e estar junto a... possui, freqüentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal. Por si mesma, em seu próprio poder-ser-si-mesmo mais autêntico, o *Dasein* já sempre caiu de si mesmo e decaiu no ‘mundo’” (Heidegger, 2006: 240).

O *Dasein*, assim, se ocupa do mundo. E se imerge nele. Empenha-se na convivência, no cotidiano, no que dele é esperado. Assim, decadência, dado que se dá por meio da falação, curiosidade e ambigüidade, refere-se ao impessoal. Mas não exclusivamente ao impessoal. Dado que a decadência puxa o *Dasein* para o mundo e nele o dilui, decadência muitas vezes é impropriedade.

Impróprio, no entanto, não quer dizer que o *Dasein*, conforme aponta Heidegger, perde seu ser neste modo de ser. Tampouco deixar de ser e estar no mundo:

“Ao contrário, constitui justamente um modo especial de ser-no-mundo em que [o *Dasein*] é totalmente absorvido pelo ‘mundo’ e pelo ser-com dos outros no impessoal. Não ser ele mesmo é uma possibilidade positiva dos entes que se empenham essencialmente nas ocupações de mundo. Deve-se conceber esse não-ser como o modo mais próximo de ser do *Dasein*, o modo em que, na maioria das vezes, ele se mantém” (Heidegger, 2006:241).

Decadência, desta maneira, não designa uma maneira necessariamente negativa de ser. Tampouco positiva. É apenas uma das maneiras, uma das possibilidades. Assim, não se deve encarar a decadência como uma queda de um estado original, superior, ou melhor. É apenas o distanciamento daquilo que Heidegger denomina propriedade¹², mas que, ao mesmo tempo, permite o *Dasein* ser-no-mundo e ser-com-os-outros: “enquanto ser-no-mundo fático, o *Dasein*, na decadência, já decaiu de *si mesmo* (...) no mundo que, em si mesmo, pertence ao ser do *Dasein*” (Heidegger, 2006:241).

O filósofo aponta, ainda, que o *Dasein*, no cotidiano, perdendo-se no impessoal prepara para si mesmo a “tentação” constante de decair. Isto porque a decadência é tranquilizante: Sou, mas também outros são. Sou como outros são. E assim *sou*. E assim pertença. Este movimento finda por gerar, então, uma alienação do *Dasein* em relação ao mundo, aos outros e a si mesmo:

“Mas *o que* propriamente se deve compreender permanece, no fundo, indeterminado e inquestionado; não se compreende que compreender é um poder-ser que só pode ser liberado no *Dasein mais próprio*. Essa comparação de si mesmo com tudo, tranquilo e que tudo ‘compreende’, move o *Dasein* para uma alienação na qual se encobre seu poder-ser mais próprio” (Heidegger, 2006:243).

¹² Falaremos mais adiante a respeito de propriedade e impropriedade no capítulo homônimo.

Heidegger explica que tal alienação não implica na destituição do *Dasein* de si mesmo, mas que, pelo contrário, o direciona a um modo de ser que busca uma fragmentação de si mesmo, fechando para si a sua propriedade, forçando-lhe a impropriedade numa maneira possível de ser si mesmo. “A alienação da decadência, tentadora e tranquilizante, em sua mobilidade própria, faz com que o *Dasein* se aprisione em si mesmo” (Heidegger, 2006:243).

G.H. E SEU SER-COM-OS-OUTROS

“É incômodo ser dois: eu para mim e eu para os outros”.

Clarice Lispector

O *Dasein* só é aí com um outro, em virtude de um outro, em meio aos outros. O *Dasein* só é com os outros.

É por meio destes outros que se faz *Dasein* e que pode compartilhar um mundo. Um mundo que chama de seu. Que reconhece como seu. Um mundo a que pertence e em que habita.

São os outros que dão os subsídios necessários para que o *Dasein* possa ser aí e que possam ser com os outros. E consigo mesmo. É a partir do que vê nos outros, do que aprende com os outros, da relação com os outros, que o *Dasein* constrói-se a si mesmo, a imagem de si mesmo, a concepção e compreensão de si mesmo. Assim, “a relação ontológica com os outros torna-se, pois, projeção do próprio ser para si mesmo ‘num outro’. O outro é um duplo de si mesmo” (Heidegger, 2006:181).

O OUTRO: OS OUTROS

G.H. vivera toda sua vida adulta imersa na impropriedade. Sua vida era ditada pelos outros. Pelo que pensavam, pelo que faziam, pelo que tinham, pelo que eram, ou que procuravam exaustivamente mostrar ser.

Não era o que queria ser, o que gostaria de ser, o que poderia ser, o que sentia. Era o que os outros eram, e o que nos outros via como a fórmula do que se deve ser.

Assim, havia assimilado totalmente os valores tidos como essenciais pelo meio social em que vivia. Conforme aponta Pereira,

“O Homem que aspira a ser aceito pelos outros, que deseja fazer parte de um grupo que o acolha na medida em que o reconheça como um de seus membros, deve aceitar suas aspirações coletivas e fazer as normalidades de suas ações uma forma de interação social e de integração incondicional a um sistema” (2006:26)

Para G.H.,

“Ajo como o que se chama de pessoa realizada. Ter feito escultura durante um tempo indeterminado e intermitente também me dava um passado e um presente que fazia com que os outros me situassem” (Lispector, 2009:25).

Se conhecia, assim, por meio do olhar do outro. Por meio do que o outro a instruíra a ser e que o outro reconhecia como correto, como adequado, como ideal.

“(…) eu me trato como as pessoas me tratam, sou aquilo que de mim os outros vêem” (Lispector, 2009:25).

G.H. estava tão imersa nesta impessoalidade que tampouco se apercebia que sua vida não lhe pertencia. Que vivia uma vida de ninguém:

“Naquela manhã, antes de entrar no quarto, o que era eu? Era o que os outros sempre me haviam visto ser, e assim eu me conhecia” (Lispector, 2009:22).

Precisava da segurança de ter uma definição. A definição, no entanto, finda. Finda o ser. O restringe.

“Eu não me impunha um papel, mas me organizara para ser compreendida por mim, não suportaria não me encontrar no catálogo. Minha pergunta, se havia, não era: ‘que sou’, mas ‘entre quais eu sou’” (Lispector, 2009:27).

G.H. era, portanto, conforme aponta Pereira (2006), incapaz

“(…) de reter o quase-instante em que a singularidade e a autonomia se manifestam, na medida em que não conseguem ultrapassar o plano instintivo a que está resignada, tudo retorna, a cada dia à mesma precariedade; quanto mais se nadificam um ao outro, mais se acirra o isolamento que criam para si mesmos”¹³ (Pereira, 2006:28).

Assim, tal contexto lhe restringe as possibilidades de ser, a enclausuram em uma única possibilidade e esta não fora propriamente escolhida por ela.

“Até então eu não tivera a coragem de me deixar guiar pelo que não conheço e em direção ao que não conheço: Minhas visões condicionavam de antemão o que eu veria. Não eram as antevisões da visão: já tinham o tamanho de meus cuidados. Minhas previsões me fechavam o mundo” (Lispector, 2009:17).

E assim deveriam ser, de modo a permanecer sempre o mesmo, sempre segundo as mesmas premissas, fazendo, assim, a cada dia, o mesmo sentido e rumando no mesmo sentido. São tolhidas a liberdade e a abertura, pois caso contrário, este mundo como G.H. o conhece não se sustenta.

G.H., no entanto, percebia que alguma coisa lhe faltava na maneira como vivia sua vida, como concebia e compreendia o mundo, ainda que não conseguisse nomear ou tampouco se atentasse a esta questão por mais de um instante:

“Sou agradável tenho amizades sinceras, e ter consciência disso faz com que eu tenha por mim uma amizade aprazível o que nunca excluiu um certo sentimento irônico por mim mesma, embora sem perseguições” (Lispector, 2009:23).

Assim, algo em seu modo de ser a incomodava. Mas a incomodava mais ainda a possibilidade de não ser desta maneira, de não pertencer a este mundo, dado que é o mundo como o conhece, e que é a pessoa que chama de si mesma. Assim, fecha os olhos frente a si mesma. Dissolve-se em meio a este mundo e sempre procura garantir que assim permanecerá:

¹³ No presente excerto o autor refere-se especificamente às personagens da obra, também de Clarice Lispector, *Felicidade Clandestina*. No entanto, tomou-se aqui a liberdade, dado que cabe perfeitamente, de estender a afirmação a G.H. e aos demais *Dasein* que vivem inundados numa impessoalidade e impropriedade ditada pelas convenções sociais

“O que os outros recebem de mim reflete-se então de volta para mim, e forma a atmosfera do que se chama: eu. O pré-clímax foi talvez até agora a minha existência. A outra - a incógnita e anônima - essa outra minha existência que era apenas profunda, era o que provavelmente me dava a segurança de quem tem sempre na cozinha uma chaleira em fogo baixo: para o que desse e viesse, eu teria a qualquer momento água fervendo.

Só que a água nunca fervera. Eu não precisava de violência, eu fervilava o suficiente para a água nunca ferver nem derramar. Não, eu não conhecia a violência” (Lispector, 2009:26-7).

Deste modo, tão imersa num mundo que lhe apresenta diretrizes, não tem a capacidade de pensar, de agir, de sentir por si só, de ser própria e autenticamente. Então, após a experiência no quarto de empregada, ao significar sua vivência e experiência, tenta libertar-se de si mesma e rumar a alguma propriedade, mas seu antigo e até então único modo de ser entra em seu caminho como obstáculo a este processo:

“Enxerguei, mas estou tão cega quanto antes porque enxerguei um triângulo incompreensível. A menos que eu também me transforme no triângulo que reconhecerá no incompreensível triângulo a minha própria fonte e repetição” (Lispector, 2009:20).

“A isso prefiro chamar desorganização, pois não quero me confirmar no que vivi – na confirmação de mim eu perderia o mundo como eu o tinha, e sei que não tenho capacidade para outro” (Lispector, 2009:9).

Segundo Heidegger, “Empenhando-se no mundo das ocupações, ou seja, também no ser-com-os-outros, o ser-aí também é o que ele próprio não é” (2006:182-3). E assim era G.H. antes de sua via-crúcis.

“A G.H. vivera muito, quero dizer, vivera muitos fatos. Quem sabe eu tive de algum modo pressa de viver logo tudo o que eu tivesse a viver para que me sobrasse tempo de... de viver sem fatos? de viver. Cumpri cedo os deveres de meus sentidos, tive cedo e rapidamente dores e alegrias - para ficar depressa livre do meu destino humano menor? e ficar livre para buscar a minha tragédia” (Lispector, 2009:24).

E, após sua epifania, diz de seu mundo anterior e de si mesma:

“Tudo isso me deu o leve tom de pré-clímax de quem sabe que, auscultando os objetos, algo desses objetos virá que me será dado e por sua vez dado de volta aos objetos. Talvez tenha sido esse tom de pré-clímax o que eu via na sorridente fotografia mal-assombrada

de um rosto cuja palavra é um silêncio inexpressivo, todos os retratos de pessoas são um retrato de Mona Lisa” (Lispector, 2009:26).

O OUTRO: O LEITOR

Após sua estada no quarto de empregada e seu confronto com seus fantasmas, G.H. passa por um processo de conscientização de si. Por um processo de auto-conhecimento, de auto-percepção, de individuação, rumo à apropriação de si, à autenticidade.

Tal processo, no entanto, não se efetiva apenas pela vivência, pelas sensações, sentimentos e emoções experienciados no momento, mas, e principalmente, pela tradução desta experiência vivida em palavras. Propriedade é, assim, intrinsecamente ligada a linguagem.

A protagonista se sente totalmente desorientada, desorganizada e até desconstruída pelo que vivera, pelo que experienciara e, principalmente, pela realidade que a arrebatava no momento em que traduz tudo em linguagem.

“Se eu me confirmar e me considerar verdadeira, estarei perdida porque não saberei onde engastar meu novo modo de ser – se eu for adiante nas minhas visões fragmentárias, o mundo inteiro terá que se transformar para eu caber nele” (Lispector, 2009:9).

Ao falar, o que era etéreo se torna real.

Ao expressar em palavras, G.H. passa a sentir a realidade daquilo que viveu. E revive aquilo que agora, efetivamente, viveu.

“Esse esforço que farei agora por deixar subir à tona um sentido, qualquer que seja, esse esforço seria facilitado se eu fingisse escrever para alguém.

Mas receio começar a compor para poder ser entendida pelo alguém imaginário, receio começar a “fazer” um sentido, com a mesma mansa loucura que até ontem era o meu modo sadio de caber num sistema. Terei que ter a coragem de usar um coração desprotegido e de ir falando para o nada e para o ninguém? Assim como uma criança pensa para o nada. E correr o risco de ser esmagada pelo acaso” (Lispector, 2009:13).

Há sempre uma dificuldade em traduzir acontecimentos, sensações, questões em palavras pelo simples motivo que aquilo se torna palpável, se torna presente, se torna real. Ela, então, escreve. Escreve para um outro imaginário. Utiliza-se, então, deste recurso para conseguir assimilar e elaborar aquilo que a toca de uma forma tão profunda. Tão profunda que a desnorreia.

Escreve por um aparente medo de que as palavras brotem de sua boca e, ao brotarem, ela não saber o que fazer com elas. Ou pior: que saiam, mas que não haja eco algum, que não haja alguém para ouvi-las.

Utiliza, assim, da escrita como recurso para incorporar tal experiência, que, sem a passagem pela linguagem, muito provavelmente se perderia. Se perderia por não adquirir a força necessária para se tornar efetiva. Para se tornar real. E para se fazer notar.

“Qualquer entender meu nunca estará à altura dessa compreensão, pois viver é somente a altura a que posso chegar – meu único nível é viver. Só que agora, agora sei de um segredo. Que já estou esquecendo, ah sinto que já estou esquecendo... Para sabê-lo de novo, precisaria agora re-morrer” (Lispector, 2009:14).

Assim, este destinatário fictício é aquele que concretiza o processo comunicativo, pois qualquer fenômeno quando narrado para ninguém não é nunca narrado e, desta forma, nunca acontece.

Escrever pode ser um artifício bastante eficaz para expressar o que se passou, pois no papel as coisas se eternizam. Pode-se, então, voltar ao que se escreveu indefinidamente, ao passo que a palavra dita, embora tenha seu peso, se vai com o vento, ficando apenas na memória.

Ainda, ao escrever o autor se mantém seguro atrás do papel. Ainda que tenha um destinatário, não fica à mercê do olhar do outro, pois o outro é, no momento da escrita o papel. E o que escreveu pode ser apagado, reescrito, editado. E guardado. Não enviado.

Este outro configura-se efetivamente como um outro, dado que a personagem lhe endereça sua fala, e, assim sendo, exerce influência em seu ser, em seu modo de ser e na sua maneira de se expôr, pois, ainda que um outro fictício, passa a constituir seu mundo.

“O que eu vi arrebenta a minha vida diária. Desculpa eu te dar isto, eu bem queria ter visto coisa melhor” (Lispector, 2009:15).

Assim, a ele se retrata. Com ele tem cuidado.

E com ele vem a ser.

Desta maneira, ao escrever, escreve-se para um outro, mas escreve-se, principalmente, para si mesmo. O outro vem depois. E a relação com o outro através do que foi dito não é direta, dado que não há confronto imediato.

A respeito do próprio exercício de escrever, a própria autora coloca, na crônica intitulada *Sobre Escrever*:

“Às vezes tenho a impressão de que escrevo por simples curiosidade intensa. É que, ao escrever, eu me dou as mais inesperadas surpresas. É na hora de escrever que muitas vezes fico consciente de coisas, das quais sendo inconsciente, eu antes não sabia que sabia” (Lispector, 2000:255).

Explicita aqui, então, o processo de contato mais íntimo consigo mesma pelo processo de escrita.

A escrita pode-se, então, desmembrar-se como uma forma de mostrar-se daquele que escreve para o seu si mesmo.

Assim, ao escrever, G.H. pode ser ela mesma.

Escrever possibilita à protagonista alguma transcendência de seu estado de decadência, pois escrever, por poder expressar o que quiser, como quiser, lhe confere mais liberdade; tem a liberdade de ser ela mesma autenticamente e tem a proteção de não estar exposta, como costumava estar, ao julgamento – e possível condenação – alheios.

Ao escrever se sente acolhida, não se sente mais tão só, pois consegue expressar-se, consegue colocar para fora aquilo que é seu. Aquilo que nem mesmo ela sabe que é seu. Mas que de alguma forma existe dentro dela e está sempre na iminência de extrapolar.

É por meio da escrita que consegue, de alguma forma, elaborar. Elaborar a si mesma e a sua existência. E, assim, pôr-se em palavras.

Tal transcendência, esclarecendo, se dá, evidentemente, num âmbito pré-reflexivo, ou seja: antes de qualquer razão. Remete ao ser, à condição humana, à ontologia, que se dá, onticamente, por meio, primeiro das sensações e do que elas provocam na personagem, em seguida por meio de uma tradução disto em palavras e, por último, de uma possível reflexão baseada no que foi expresso em linguagem verbal.

O OUTRO: ELE – OU A MÃO QUE A GUIA

G.H. passou por uma experiência que pôe em cheque todas as suas crenças, todos os seus valores, toda sua estrutura. G.H. passou por uma experiência que abala seu mundo. Que desconstrói o lugar que habila. Seus laços. Suas verdades, seus afetos.

Daí, então, a relutância em começar a falar. Daí suas tentativas de esquiwa.

“(...) não, não quero ainda me falar, falar agora seria precipitar um sentido como quem depressa se imobiliza na segurança paralisadora de uma terceira perna. Ou estarei apenas adiando o começar a falar? por que não digo nada e apenas ganho tempo? Por medo. É preciso coragem para me aventurar numa tentativa de concretização do que sinto” (Lispector, 2009:18).

Mas também e na mesma intensidade, esta dificuldade decorre do fato de sua vida inteira ter seguido um modelo. Ter tido uma referência do certo, do esperado, do que é bom. Decorre do fato de sua vida inteira ter sido guiada, conduzida.

“E se estou adiando começar é também porque não tenho guia” (Lispector, 2009:18).

Mas repentinamente é jogada para fora do lugar onde se sente confortável, com o risco de nunca mais poder voltar.

E perde sua referência. E perde o chão. E perde o apoio.

“O que vi arrebenta a minha vida diária. Desculpa eu te dar isto, eu bem queria ter visto coisa melhor. Toma o que vi, livra-me de minha inútil visão, e de meu pecado inútil.

Estou tão assustada que só poderei aceitar que me perdi se imaginar que alguém me está dando a mão” (Lispector, 2009:15-16).

A mão, então, vem como conforto, acolhimento no difícil momento de ter de renunciar ao mundo como o conhece. Mas serve também de amparo, serve também de guia. Serve como uma tentativa de ter uma diretriz. E mais: de sentir que tem alguém que a apóia, que concorda com o que faz, que reafirma seus atos.

“Por te falar eu te assustarei e te perderei? mas se eu não falar eu me perderei, e por me perder eu te perderia” (Lispector, 2009:36).

Ainda precisa de alguém que lhe sirva de modelo, que lhe seja uma referência, de modo a não se perder totalmente no nada em que se encontra.

E alguém através de quem tomar decisões.

“Oh pelo menos no começo, só no começo. Logo que puder dispensá-la, irei sozinha. Por enquanto preciso segurar esta tua mão - mesmo que não consiga inventar teu rosto e teus olhos e tua boca. Mas embora decepada, esta mão não me assusta. A invenção dela vem de tal idéia de amor como se a mão estivesse realmente ligada a um corpo que, se não vejo, é por incapacidade de amar mais. Não estou à altura de imaginar uma pessoa inteira porque não sou uma pessoa inteira” (Lispector, 2009:16).

A personagem se confronta com o nada. Não sabe mais como pensar. Não tem mais verdades em que possa confiar, pois tudo fora desconstruído. Tampouco sabe o que ou quem é, pois nunca efetivamente *foi*. Apenas foi. Não consegue, assim, imaginar este outro cuja mão segura, pois não sabe mais qual é o outro de seu eu. Assim como não sabe mais – ou ainda – qual é o eu de seu outro.

“Por enquanto estou inventando a tua presença, como um dia também não saberei me arriscar a morrer sozinha, morrer é do maior risco, não saberei passar para a morte e pôr o

primeiro pé na primeira ausência de mim - também nessa hora última e tão primeira inventarei a tua presença desconhecida e contigo começarei a morrer até poder aprender sozinha a não existir, e então eu te libertarei. Por enquanto eu te prendo, e tua vida desconhecida e quente está sendo a minha única íntima organização, eu que sem a tua mão me sentiria agora solta no tamanho enorme que descobri” (Lispector, 2009:17).

E prende a esta mão fictícia. Esta mão fictícia que é ela mesma.

O OUTRO: JANAIR

Janair nunca fora um ‘outro’ para G.H até o fatídico dia que sucedeu seu pedido de demissão. Ou melhor ainda: nunca fora alguém em sua vida até o momento em que deixou de estar presente.

Mas este deixar de estar presente é que a fez efetiva e excessivamente presente. Presente porque deixou um rastro. Presente porque tocou. Presente porque deixou, assim, uma marca.

G.H. esperava poder fazer o que fazia de melhor: limpar, arrumar. Vai ao quarto de empregada esperando encontrar uma bagunça, um lugar sujo, sombrio, úmido, grotesco.

“Esperara encontrar escuridões, preparara-me para ter que abrir escancaradamente a janela e limpar com ar fresco o escuro mofado. Não contara é que aquela empregada, sem me dizer nada, tivesse arrumado o quarto à sua maneira, e numa ousadia de proprietária o tivesse espoliado de sua função de depósito” (Lispector, 2009:17).

Eis, então, a primeira quebra de paradigma: o quarto estava limpo. Limpo e organizado. Diante do rompimento deste axioma, G.H. se desestrutura. “*Mas ao abrir a porta meus olhos se franziram em reverberação e desagrado físico*” (Lispector, 2009: 42).

Diante da surpresa, diante da quebra de sua verdade absoluta, não sabe como agir, não sabe como pensar, não sabe o que pensar. Não sabe o que sente. Pois o que sente é o início de um nada.

“Eu me preparara para limpar coisas sujas, mas lidar com aquela ausência me desnorteava” (Lispector, 2009: 42).

Relata, ainda, que o quarto de empregada parecia estar num nível incomparavelmente superior ao próprio apartamento.

A empregada, ao limpar o quarto, mexeu com os alicerces da proprietária. Pôs obstáculos em sua ânsia por controle, em sua busca pela perfeição, perfeição esta que só poderia ser atingida por suas próprias mãos e mais: transformou sua verdade absoluta numa mentira.

Uma mentira, pois conseguira atingir essa perfeição da qual só a patroa julgava ser capaz. Uma mentira, pois limpou quando, segundo o paradigma da patroa, não poderia ter limpado. Uma mentira, pois provou que, mesmo sendo um ser ‘inferior’ – uma empregada – podia viver com dignidade, ainda que num quarto que fora designado como depósito, como entulho, como lixo.

E com isso exalta o quarto. E o eleva em relação a todo o apartamento. A todo o prédio. À própria G.H.

A empregada assim, ao limpar o quarto, põe G.H a questionar todas as suas verdades, todas as suas certezas, toda a sua estrutura rígida de pensar.

A empregada, ao limpar o quarto, rouba de G.H. o mundo como esta o conhece.

Começa a odiar Janair, e a fantasiar que esta também a odiara, mas pior: com um ódio indiferente.

Começa a elucubrar, obcecada pelo julgamento que esta petulante empregada fazia dela. “Havia anos que eu só tinha sido julgada pelos meus pares e pelo meu próprio ambiente que eram, em suma, feitos de mim mesma e para mim mesma. Janair era a

primeira pessoa realmente exterior de cujo olhar eu tomava consciência” (Lispector, 2009: 39-40).

E passa a ver na empregada aquilo que não está preparada para enxergar em si mesma.

“(...) arrepiei-me ao descobrir que até agora eu não havia percebido que aquela mulher era uma invisível. Janair tinha quase que apenas a forma exterior, os traços que ficavam dentro de sua forma eram tão apurados que mal existiam: ela era achatada como um baixo-relevo preso a uma tábua” (Lispector, 2009: 40).

E tem a empregada como alguém que a expatriara, que a expulsara de sua própria casa, que a fez uma intrusa em seu próprio lar.

“O quarto divergia tanto do resto do apartamento que para entrar nele era como se eu antes tivesse saído de minha casa e batido a porta. O quarto era o oposto do que eu criara em minha casa, o oposto da suave beleza que resultara de meu talento de arrumar, de meu talento de viver, o oposto de minha ironia serena, de minha doce e isenta ironia: era uma violentação das minhas aspas, das aspas que faziam de mim uma citação de mim. O quarto era o retrato de um estômago vazio.

E nada ali fora feito por mim. No resto da casa o sol se filtrava de fora para dentro (...). Mas ali o sol não parecia vir de fora para dentro: lá era o próprio lugar do sol” (Lispector, 2009: 41-2).

Quer repudiar o quarto. Quer jogar água, quer fazer tudo mofar, embolorar, estragar. Quer, destruindo o quarto, atacar Janair e, desta forma, eliminar este sentimento de impotência, de pequenez que sente dentro de si.

Tudo no quarto a incomoda, a enerva, a enoja. A perfeita ordem, a limpeza do quarto lhe são repugnantes. E assim também o é Janair.

“(...) tranqüila e compacta raiva daquela mulher que era a representante de um silêncio como se representasse um país estrangeiro, a rainha africana. E que ali dentro de minha casa se alojara, a estrangeira, a inimiga indiferente” (Lispector, 2009: 42).

O OUTRO: O EU – G.H.

G.H., após o confronto com a barata, com o quarto, com Janair, passa a se compreender com maior clareza. Este episódio foi um momento de transcendência pelo qual a personagem passou, que fora assegurado pela reflexão a partir de seus relatos, de sua escrita, em última instância para si mesma.

Aqui cabe mais uma vez a citação de Clarice, em que fala sobre a escrita, dizendo que “É na hora de escrever que muitas vezes fico consciente de coisas, das quais sendo inconsciente, eu antes não sabia que sabia” (Lispector, 2000:255).

A escrita, ou a passagem pela linguagem, fez com que G.H. se atentasse para si mesma. A escrita foi a luz que se lançou sobre a clareira que se abriu diante da personagem. E por meio da escrita compreendeu. E por meio da escrita se permitiu: ser.

Segundo Pereira,

“É pelo ato de narrar que as horas passadas no quarto de Janair efetivamente passam a existir como ocorrência, assim como é pela reflexão empreendida ao longo do processo de escritura que a narradora se reconhece, tanto como sujeito de uma travessia interior (...) quanto como alteridade a quem cabe a recriação verbal da mesma trajetória” (2006:45)

Diz a personagem: “Esse ela, G.H. no couro das valises, era eu; sou eu - ainda? Não. Desde já calculo que aquilo que de mais duro minha vaidade terá de enfrentar será o julgamento de mim mesma: terei toda a aparência de quem falhou, e só eu saberei se foi a falha necessária” (Lispector, 2009:31).

A personagem, assim, ao refletir sobre sua experiência, sobre sua vivência e sobre sua vida, passa a temer um outro julgamento. Não mais o das pessoas com as quais convive em seu meio social, mas seu próprio. Passa, então, a se olhar com outros olhos. E a se enxergar de outra maneira. Passa, então, a ser outra: “Levantei-me, enfim, da mesa do café, essa mulher” (Lispector, 2009:33). Passa a ser outra a ponto de referir-se a si mesma em 3ª pessoa.

Pode-se perceber um tom irônico nesta citação. “Essa mulher” pode aparecer como uma forma de estranhamento: essa mulher que não sou eu. Pode, no entanto, representar algum desdém, em forma de sarcasmo, como que desfazendo “dessa mulher” que agora já não reconheço mais como eu.

Para Pereira, “a ambigüidade evidenciada na frase citada, em que o verbo reflexivo em 1ª pessoa se liga simultaneamente a um ‘eu’ e a um segundo sujeito designado pelo termo ‘essa mulher’, expressa a condição existencial desse indivíduo contraditoriamente dividido entre a pessoa que ainda é e a outra que passou a ser” (2006:62).

Ainda, tem-se que “O pronome *quem* é aquilo que, nas mudanças de atitude e vivência, mantém-se idêntico e, assim, refere-se a esta multiplicidade” (Heidegger, 2006:170).

Assim, uma se reflete na outra, ainda que se distanciem. E, por mais que apresentem modos-se-ser diversos nestes dois momentos, a G.H. pré-epifania não deixa de ter influência na G.H. pós-epifania e vice-versa.

“Tudo aqui se refere na verdade a uma vida que se fosse real não me serviria. O que decalca ela, então? Real, eu não a entenderia, mas gosto da duplicata e a entendo. A cópia é sempre bonita. O ambiente de pessoas semi-artísticas e artísticas em que vivo deveria, no entanto, me fazer desvalorizar as cópias: mas sempre pareci preferir a paródia, ela me servia. Decalcar uma vida provavelmente me dava – ou dá ainda? até que ponto se rebentou a harmonia de meu passado? – decalcar uma vida provavelmente me dava segurança exatamente por essa vida não ser minha: ela não me era uma responsabilidade” (Lispector, 2009:29).

Desta maneira, a G.H. pós quarto de empregada, como que saísse de seu corpo, analisa a vida que levava antes de tal evento. Analisa-a como que analisasse a vida de outra pessoa qualquer, distante de si. Diante de si.

“E é só o que posso dizer a meu respeito? Ser “sincera”? Relativamente sou. Não minto para formar verdades falsas. Mas usei demais as verdades como pretexto (...) Mas tenho que tomar cuidado de não confundir defeitos com verdades. Tenho medo daquilo a que me levaria uma sinceridade: à minha chamada nobreza, que omito, à minha chamada sordidez, que também omito. Quanto mais sincera eu fosse, mais seria levada a me lisonjear tanto com as ocasionais nobrezas como sobretudo com a ocasional sordidez. A sinceridade só não me levaria a me vangloriar da mesquinhez. Essa eu omito, e não só

por falta do autoperdão, eu que me perdoei tudo o que foi grave e maior em mim. A mesquinhez eu também a omito porque a confissão me é muitas vezes uma vaidade, mesmo a confissão penosa” (Lispector, 2009:26).

Assim, a narradora analisa e reflete sobre sua vida até então. E em suas reflexões se baseia. E no que vê, no que faz presente – de uma G.H. passada – se fundamenta. E toma como parâmetro para a recém aberta clareira. A clareira de seu ser. “Pode ser que o quem do ser-aí¹⁴ cotidiano justamente não seja sempre eu mesmo” (Heidegger, 2006, 171).

A Respeito da Condição de ser-com-os-outros

O presente capítulo foi elaborado da maneira como se apresenta, com os sub-títulos dissociados entre si, por fins mera e unicamente expositivos e analíticos, de maneira a tornar mais fácil a condução do leitor pelo caminho que se pretende trilhar com tais asserções.

Não se visa aqui, de forma alguma, postular qualquer outro tipo de fragmentação na existência de G.H..

Os ‘outros’ que aqui se evidenciam são aqueles que têm importância e relevância em sua vida e, assim sendo, em seu modo de ser e, por tal razão, foram desdobrados anteriormente. Eles, no entanto, tratam de apenas um *Dasein*: G.H.. E por esta mesma razão, a constituem.

Desta forma, todos estes ‘outros’ apontados são a própria G.H., pois são os outros dela e os outros como são vistos por ela. Ela é, então, a junção e relação com todos eles.

A este respeito, Nunes (1995) pontua que

¹⁴ O volume utilizado como referência apresenta a tradução de *Dasein* como *presença*. Nas citações apresentadas no presente ensaio, a autora tomou a liberdade de modificá-las para *ser-aí*, ou manter o termo alemão *Dasein*, que parecem mais fiéis ao sentido que Heidegger pretendia com a expressão.

“O *outro* (vida, mundo, nada), que o sujeito também é, manifesta-se no vácuo do *eu* desdobrado. É o *outro* como presença oblíqua, *presentia in absentia* desse mesmo *eu*, que agora passa a existir reflexivamente na forma do *mim*¹⁵. Instância ambígua do diálogo, nem completamente pessoal (falo de mim como se falasse de um ele), nem inteiramente pessoal (falo a mim mesmo como se falasse a um tu). O *mim* será para G.H., o lugar da identidade plena do sujeito e do *outro*. Na ausência do primeiro, o segundo é o *tu* a quem ela fala, como ao *ele* com quem se identifica. Essa diferença na identidade, que G.H. experimenta e quer abolir, é o que se exprime lapidadamente no *tat tuam asi* dos hindus (isso que tu és eu sou também) (...)” (Nunes, 1995:74).

Por fim, diz Clarice, a respeito de ser-com-os-outros e ser si-mesmo:

“Eu antes tinha querido ser os outros para conhecer o que não era eu. Entendi então que eu já tinha sido os outros e isso era fácil. Minha experiência maior seria ser o outro dos outros: e o outro dos outros era eu” (Lispector, 1999:23).

¹⁵ O *mim* a que se refere G.H., com o qual ela se refere a si, a partir do ponto de sua via crucis em que já conseguiu elaborar alguma apropriação de si mesma. A linguagem utilizada pela narradora, no entanto, conforme aponta Nunes (1995), não é exatamente pessoal, dado que fala de um *mim* como de fosse de um *outro*, nem tampouco impessoal, pois fala de si para si, mas como se falasse *para* um outro.

PROPRIEDADE E IMPROPRIEDADE

"A vida é o que acontece enquanto
estamos pensando em outra coisa".

Oscar Wilde

Heidegger coloca, em questão da analítica do *Dasein*, que este ente é *aí* e, desta forma, o ser deste ente é sempre e cada vez seu. “Em seu ser, isto é, sendo, este ente se relaciona com seu ser. Como um ente deste ser, o *Dasein* se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. *Ser* é o que neste ente está sempre em jogo” (2006:85)

Com isso, o filósofo aponta que o *Dasein* nunca está dispensado de ser quem é: sua ‘essência’ está em ter de ser. No entanto, tal tarefa, muitas vezes é muito custosa, dado que é de imensa responsabilidade e cuidado. Por esta razão, muitas vezes, o ser-aí procura se alienar do ônus de ser quem é:

“O *Dasein* se constitui pelo fato de ser meu, segundo este ou aquele modo de ser. (...) O ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser, relaciona-se e comporta-se com o seu ser, com a possibilidade mais própria. O *Dasein* é sempre sua possibilidade. Ele não ‘tem’ a possibilidade apenas como uma propriedade simplesmente dada. E porque o *Dasein* é sempre essencialmente sua possibilidade ele *pode*, em seu ser, isto é, sendo, ‘escolher-se’, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se ‘aparentemente’. O *Dasein* só pode perder-se ou ainda não se ter ganhado porque, segundo seu modo de ser, ele é uma possibilidade própria, ou seja, é chamado a apropriar-se de si mesmo” (Heidegger, 2006: 86).

Isto, pois o ser do *Dasein* sempre é e tem de ser seu. Nunca de outrem, dado que não pode assumir o modo de ser de qualquer ente simplesmente dado, pois um ser simplesmente dado não é abertura, e sua única possibilidade de ser é a do ente que ele já é. Diferentemente, o *Dasein*, sendo abertura, é possibilidade, e com isso tem de arcar.

Segundo o pensador, é sempre a partir de uma possibilidade que o *Dasein* é que ele se compreende e se dá no mundo e, para acessá-lo, deve-se atentar ao modo indeterminado

com o qual, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, ele se dá. A este fenômeno Heidegger chama *medianidade* e a respeito dela afirma:

“Porque a cotidianidade mediana perfaz o que, em primeiro lugar, constitui o ôntico deste ente, sempre se *saltou por cima* dela e sempre se o fará nas explicações do *Dasein*. O que, onticamente, é conhecido e constitui o mais próximo é, ontologicamente, o mais distante, o desconhecido, e o que constantemente se desconsidera em seu significado ontológico” (2006:87).

Ou seja: na medianidade e, principalmente, por meio da racionalidade, o *Dasein* vela seu verdadeiro ser.

Heidegger, no entanto, adverte que não se deve conceber a cotidianidade mediana do *Dasein* como mero ‘aspecto’, uma vez que a estrutura da existencialidade está incluí-se *a priori* na cotidianidade, inclusive no modo de ser impróprio, no qual igualmente está em jogo o ser do *Dasein*, com o qual ela se relaciona e se comporta a partir deste modo de ser, ainda que apenas fugindo e esquecendo-se dele.

O *Dasein*, no entanto, se dá e só se dá num tempo. Diferentemente dos demais entes, que vivem meramente dados no mundo, o *Dasein* só é no tempo. O *Dasein* é o único ente que, em morrer, vive a própria morte e, assim, preenche de sentido sua vida (seja este próprio ou impróprio):

“No *Dasein*, enquanto ele é, sempre se acha algo pendente, que ele pode ser e será. A esse pendente pertence o próprio ‘fim’. O ‘fim’ do ser-no-mundo é a morte. Esse fim, que pertence ao poder-ser, isto é, à existência, limita e determina a totalidade cada vez possível do *Dasein*” (Heidegger, 2006: 306)

O filósofo propõe, assim, a morte como uma questão existencial ontológica do ser-aí, que só é num *ser-para-a-morte* existenciário. Desta maneira, tem-se que o fundamento ontológico originário da existencialidade do *Dasein* é a *temporalidade*. Pois é só no horizonte do tempo que o projeto de um sentido de ser pode se cumprir.

Segundo o pensador, o ser-aí só existe em virtude de si mesmo, relacionando-se com seu poder-ser desde o momento em que é até seu fim. Isto, pois se antecede a si mesmo e é este anteceder-se a si mesmo que direciona seu ser, já que sempre resta algo que

ainda não veio à realidade, como um poder-ser de si mesmo. “Na essência da constituição fenomenal do *Dasein* reside, portanto, uma *insistente inconclusão*” (Heidegger, 2006:310), uma vez que a conclusão só se dá com a finitude.

Assim, a não totalidade remete a uma pendência no poder-ser, algo a ser ainda executado, resolvido, concretizado, vivido. Retirar, desta forma, do ser-aí o seu *ainda-não* aniquila seu ser, pois enquanto ele é, não conseguiu alcançar sua totalidade. Retira-lhe, em última instância, a vida, como que substituindo-o. A possibilidade, no entanto, de substituição, afirma Heidegger, fracassa quando visa à substituição da possibilidade de ser, constitutiva do chegar-ao-fim do ser-aí e, por esta mesma razão, confere-lhe totalidade. “*Ninguém pode retirar do outro sua morte*” (2006:314).

Isto porque, conforme aponta o filósofo, o Homem é essencialmente aquilo que ainda não é e precisa ser.

“Na medida em que ‘é’, a morte é, essencialmente e cada vez, minha. E de fato, significa uma possibilidade ontológica singular, pois coloca totalmente em jogo o ser próprio de cada *Dasein*. No morrer, evidencia-se que, ontologicamente, a morte se constitui pela existência e por ser, cada vez, minha” (Idem).

Desta maneira, temos que o *Dasein* é ser-para-a-morte e é esse ser-para-a-morte que o chama para a vida. O ser-para-a-morte o convoca a ser e a se apropriar de si. De sua vida, de sua morte. Assim, é no ser-para-a-morte que o ser-aí relaciona-se consigo mesmo enquanto um poder-ser privilegiado. Privilegiado porque é abertura e, assim sendo, é possibilidade de ser.

O filósofo pontua que “Enquanto ser-lançado no mundo, o *Dasein* já está entregue à responsabilidade de sua morte. Sendo para sua morte, ele, de fato, morre constantemente durante o tempo em que ainda não deixou de viver. O *Dasein* morre de fato” (Heidegger, 2006:336). O ser-aí, então, antecipa a sua morte em vida. Ele teme a morte fática, que é a impossibilidade de qualquer possibilidade e, desta forma, a morte ontológica se faz presente sempre em seu viver, direcionando seu modo de ser. Enquanto vive, portanto, o *Dasein* carrega consigo a sua finitude, que se abre para ele enquanto possibilidade. “Isso

diz, ao mesmo tempo, que, em seu ser-para-a-morte, ele já decidiu desse ou daquele modo” (Heidegger, 2006:336).

Decidir-se deste ou daquele modo, no entanto, dado que não se pode saber ao certo qual a decisão correta, e em não se sendo absolvido do dever de ser, confronta o ser-aí com a **angústia**.

Esta angústia, no entanto, em nada se parece com a angústia psicológica (ôntica, portanto). A angústia aqui referida é a angústia primordial, a angústia ontológica, que se dá frente à tarefa de sempre ter de ser, de nunca se ser libertado do ônus de ter de ser e, frente a isto, ter de decidir-se frente a um futuro que é constantemente incerto.

A angústia ontológica é aquela que remete a um fechamento de futuro, que remete ao não-ser, à perda da vida, no sentido de *existenz*, ou seja, no sentido de ser dono de uma vida e viver, em detrimento a ser simplesmente dado.

Para Heidegger (2006), a angústia é uma disposição fundamental e se abre para o *Dasein* de forma privilegiada, dado que se abre como cuidado (ou cura).

Ora, o pensador aponta que o ‘ante o que’ da angústia, ou aquilo com o que a angústia se angustia não é propriamente um ente intramundano, qualquer que seja. A angústia se angustia ante o ser-no mundo em si.

“A ameaça não possui o caráter de algo prejudicial que diria respeito ao ameaçado na perspectiva determinada de um específico poder-ser fático. O com que da angústia é inteiramente indeterminado. Esta indeterminação não apenas deixa indefinido que ente intramundano ‘ameaça’ como também diz que o ente intramundano é ‘irrelevante’” (Heidegger, 2006:252).

O *Dasein* não sabe o que é aquilo frente a que se angustia. Assim, o que caracteriza a angústia é que o ente ameaçador não se encontra em lugar nenhum.

“‘Em lugar nenhum’, porém, não significa um nada meramente negativo. Justamente aí situa-se a região, a abertura do mundo em geral, para o ser-em essencialmente espacial. Em conseqüência, o ameaçador dispõe da possibilidade de não se aproximar a partir de uma direção determinada, situada na proximidade, e isso porque ele já está sempre ‘por

aí', embora em lugar nenhum. Está tão próximo que sufoca a respiração e, no entanto, encontra-se em lugar nenhum" (Heidegger, 2006:253).

Desta forma, a angústia se revela frente ao nada e o lugar nenhum, dado que não esta em nada nem em lugar nenhum, o que, fenomenalmente, segundo o pensador, significa dizer que "*a angustia se angustia com o mundo como tal*" (Idem).

Heidegger continua, dizendo que

"A total insignificância que se anuncia no nada e no lugar nenhum não significa a ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo tem tão pouca importância que, em razão desta *insignificância* do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade" (Idem).

Desta forma, o que se estreita na angústia não é algo específico, mas a possibilidade de tudo o que está à mão, ou seja, do próprio mundo. Daí o ante o que da angústia originária ser o próprio ser-no-mundo. Assim, e enquanto disposição afetiva, "é a angústia que pela primeira vez abre o *mundo como mundo*" (Heidegger, 2006:254).

Abre mundo como mundo não em sua mundanidade, mas como mundo próprio. Porque nela perde-se o que se encontra à mão. Desta forma, o mundo, na angústia, não é mais capaz de oferecer nada. Ela retira, assim, a possibilidade de o *Dasein* compreender-se a partir do 'mundo', remetendo-se a sua própria condição ontológica de ser-no-mundo.

"A angústia singulariza o *Dasein* em seu próprio ser-no-mundo que, em compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo por que se angustia, a angústia abre o *Dasein como ser-possível* e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se na singularidade.

No *Dasein*, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de escolher e acolher a si mesma. A angústia arrasta o *Dasein* para o *ser-livre para* (...), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é o *Dasein* como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser" (Heidegger, 2006:254).

Enfim, Heidegger, diz que a angústia "confere ao *Dasein* justamente um sentido extremo em que ele é trazido como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesmo" (Heidegger, 2006:255).

Aponta ainda, no entanto, que na angústia, o ser-aí é retirado de sua familiaridade, dado que rompe com a familiaridade cotidiana, lançando-o no não-ser, no nada. Daí a propensão à fuga para o impessoal, desviando-se de si mesmo, não tendo, defronte de si, a si mesmo e sua própria existência, instâncias privilegiadas pela angústia.

Frente à angústia, o *Dasein* “não foge *de* um ente intramudando, mas justamente para esse ente, a fim de que a ocupação perdida no impessoal possa deter-se na familiaridade tranqüila” (Heidegger, 2006:255). Entretanto, o filósofo aponta que é só na angústia que há a possibilidade de uma abertura privilegiada, dado que ela, colocando o ser-aí frente ao nada e, assim, a si mesmo, singulariza.

É esta singularização que tem o poder de retirar o *Dasein* da decadência, trazendo para si o modo de ser próprio como possibilidade de ser.

“A angústia (...) é a disposição que permite que se mantenha aberta a ameaça absoluta e insistente de si mesmo, que emerge do ser mais próprio e singular do Dasein. Na angústia, o Dasein dispõe-se frente ao nada da possível impossibilidade de sua existência” (Heidegger, 2006:343)

Assim, segundo o pensador, ser-para-a-morte é, propriamente, angústia.

Da mesma maneira que a temporalidade abre a angústia ontológica, abre também a **culpa**, também ontológica, que vem ao encontro não mais de uma perda de futuro, mas de um esvaziamento de passado.

Enquanto o *sentimento de culpa*, conforme aponta Pompéia (2004), remete a erro, a imperfeição, até a pecado, acarretando consigo vergonha e inquietação, a *culpa ontológica* é o sentido essencial do cuidado do *Dasein*. A necessidade, assim, em última instância, de cuidar de ser.

Dado que a culpa existe em relação a alguma coisa dada no mundo, surgem conflitos, essencialmente entre o que me coube ser ou fazer e o que eu idealmente gostaria de ter feito (ou, segundo o autor, eu sonho ser). Isto pode desencadear um sentimento de

culpa, que advém da teia de significados da existência, em relação ao sentido da culpa ontológica, ou seja: da forma de cuidado que foi empreendida.

Assim, a culpa aparece como a efetivação do estar-aí do homem. A culpa é o que o ser-aí realizou e como realizou em sua vida e no mundo. É o entrelaçamento de fatos e principalmente de seus sentidos e significados, os quais constituem uma história, que é a busca daquilo que é significativo, numa totalidade (Pompéia, 2004).

Culpa, em última instância, é existência. É a marca de uma existência. É a efetivação de um significado diante da vida e, assim, de um poder diante do mundo.

Segundo Pompéia, “O preço da inocência é uma ausência de significado, é um não poder ser cobrado, porque nada significa” (2004:105). A inocência, aí, seria a desculpabilização de um ser-aí. A retirada de sua culpa e, portanto, sua colocação na posição de alguém que não faz, que não age nem retroage no e com o mundo, que não tem possibilidade de ser de qualquer outra forma e, assim, não tem a possibilidade de *ser*.

O *Dasein*, assim, “não tem direito à inocência. Ele pode não ser culpado, mas inocente ele não pode ser” (Pompéia, 2004:105). Porque, inocentando o *Dasein*, ou seja, isentando-o de qualquer culpa, isenta-o de ser, colocando-o como mero joguete do destino.

Porque o afastamento da culpa seria não reconhecer como meu aquilo que de fato é meu e que, como tal, faz de mim *eu*.

A culpa ainda, conforme aponta o autor, é o conflito entre o que sonho poder fazer e o que pôde ser feito, ou entre o que foi feito e o que *deveria* ter ido feito. Deveria. Devo, portanto. Devo para mim mesmo, estando, assim, em **dívida**¹⁶. Estando em falta.

¹⁶ O termo utilizado por Heidegger, traduzido como dívida, na presente edição de *Ser e Tempo*, é *Schuld*, que é normalmente traduzido como culpa. Utiliza-se dívida nesta tradução, pelo caráter faltoso em de dever a, mais que uma implicação religiosa, segundo a tradutora. No entanto, no presente ensaio julgou-se válido apontar ambos os aspectos, tanto o da culpa ontológica, quanto o de dívida, que se complementam.

Heidegger denomina *apelo da consciência* o chamado (ou interpelação) do *Dasein* para o seu poder-ser-si-mesmo-mais-próprio. É um ver e ouvir-se a si mesmo. Um abrir-se para si mesmo. Assim, dispensa qualquer verbalização, dado que, em sendo um chamado àquilo que é mais próprio, só se pode dar em meio ao silêncio, à silenciosidade do *Dasein*.

O apelo, no entanto, na maior parte das vezes, “endereço-se ao *Dasein* como ‘o que está em dívida’” (Heidegger, 2006:360).

O filósofo aponta, ainda, que “essa dívida surge como predicado do ‘eu sou’” (Heidegger, 2006: 361).

Ora, o ser-para-a-morte abre a temporalidade, na qual se abre o projeto. Neste projeto está presente um poder-ser-livre, que se abre em meio a uma facticidade. Em meio a sua facticidade, o *Dasein* é convocado a escolher. É convocado, dentre todas as possibilidades que lhe são abertas em sua facticidade, a escolher uma. Foi lhe dado algo de que tem que dar conta e, a cada vez que escolhe uma possibilidade, todas as demais são preteridas. E a renúncia de todas estas possibilidades não vividas ele carrega consigo. Carrega consigo em forma de dívida. De uma dívida consigo mesmo. Com sua existência (Casanova, 2009).

O ser do *Dasein* se dá como cuidado (ou cura), que compreende o estar-lançado (facticidade), projeto (existência) e decadência. Em sendo, o ser-aí é lançado. E é em forma de abertura como poder-ser que pertence a si mesmo, o qual nunca pode ser menos do que seu ‘estar lançado’, só podendo, assim, desenvolver aquilo que é e tem de ser propriamente a partir de seu ser si mesmo, conforme aponta Heidegger. “*Existindo*, o *Dasein* é o fundamento de seu poder-ser porque só pode existir *como o ente* que está entregue à responsabilidade de ser o ente que ele é” (2006:364).

O *Dasein*, assim, só é em se projetando nas possibilidades abertas por sua facticidade. Ser o próprio fundamento, ou seja, existir como lançado, é o poder-ser em jogo no cuidado. Desta forma, o ser-aí nunca pode existir antes e diante de suas possibilidades,

de sua facticidade, mas sempre e apenas a partir delas e enquanto elas. “Ser-fundamento diz, portanto, *nunca poder* apoderar-se do ser mais próprio em seu fundamento. Esse *não* pertence ao sentido existencial do estar-lançado. Sendo-fundamento o *Dasein* é um nada de si mesmo” (Heidegger, 2006:364).

Como *nada* o filósofo compreende não um não ser ou não estar aí, mas ‘o não constitutivo’ de ser do estar-lançado do *Dasein*. “O caráter desse *não* determina-se, existencialmente, da seguinte maneira: sendo *si mesmo*, o *Dasein* é o ente que está lançado *enquanto* si mesmo. *Não por* si mesmo, mas em si mesmo *solta* deste seu fundamento para ser *enquanto esse fundamento*” (Idem).

Podendo ser, assim, o ser-aí está sempre em *uma* possibilidade e, assim sendo, ao mesmo tempo, não é as demais, recusando-as em seu projeto existenciário.

“Enquanto lançado, o projeto não se determina apenas pelo nada de ser-fundamento. *Enquanto projeto*, ele é em si mesmo essencialmente um *nada*. Todavia, essa determinação não significa, de modo algum, a qualidade ôntica do que não tem ‘sucesso’ ou ‘valor’, mas um constitutivo existencial da estrutura ontológica do projetar-se. O nada mencionado pertence ao *Dasein* enquanto o ser-livre para suas possibilidades existenciárias. A liberdade, porém, apenas se dá na escolha de uma possibilidade, ou seja, implica suportar não ter escolhido e não escolher as outras” (Heidegger, 2006:365).

O nada é desta forma, não meramente um ente, mas o não-ente e, portanto, aquilo que possibilita o ente como tal e o ser deste ente. O nada é o próprio sentido revelador do ser dos entes, é a condição para sua acontecência e para seu desvelamento.

Assim, e em questão de o nada estar essencialmente inserido na estrutura do estar-lançado, Heidegger aponta que o cuidado, em sua essência, está totalmente impregnado do nada, o que, segundo ele, significa dizer: “desde que se justifique a forma de determinação existencial da dívida como ser-fundamento de um nada, o *Dasein* como tal é e está em *dívida*” (Heidegger, 2006:365).

Esta dívida, dado que não pode ter a certeza de que a escolha que fez é a escolha certa, é aterradora. Diante disso, o *Dasein* decai, refugiando-se no impessoal, tirando de si o peso da escolha e, assim, da dívida de e com si mesmo.

“No momento em que o *Dasein* se perde no impessoal, já se decidiu sobre o poder-ser mais próximo e fático do *Dasein*, ou seja, sobre as tarefas, regras, parâmetros, a premência e envergadura do ser-no-mundo da ocupação e preocupação. O impessoal já sempre impediu para o *Dasein* a apreensão dessas possibilidades ontológicas. O impessoal encobre até mesmo o ter-se dispensado do encargo de *escolher* explicitamente tais possibilidades. Fica indeterminado quem propriamente escolhe. Esta escolha feita por ninguém, através da qual o *Dasein* se enreda na impropriedade, só pode fazer-se quando o próprio *Dasein* passa da perdição do impessoal para si mesmo. Essa passagem, no entanto, deve possuir o modo de ser *por cuja negligência* o *Dasein* se perde na impropriedade. A passagem do impessoal, ou seja, a modificação existenciária do impessoalmente si mesmo para o si-mesmo de maneira *própria* deve-cumprir-se como *recuperação de uma escolha*. Recuperar a escolha significa *escolher essa escolha*, decidir-se por um poder-ser a partir de seu próprio si-mesmo. Apenas escolhendo a escolha é que o *Dasein* possibilita para si mesmo o seu poder-ser próprio” (Heidegger, 2006:346).

Assim, o ser-aí já está, de início e na maioria das vezes, imerso no impessoal, que, permeado pela falação, ambigüidade e avidez por novidades (ou curiosidade),

“(...) propaga a morte como algo sempre ‘real’, mas encobre-lhe o caráter de possibilidade e os momentos que lhe pertencem de irremissibilidade e insuperabilidade. Com essa ambigüidade, o *Dasein* adquire a capacidade de perder-se no impessoal, no tocante a um poder-ser privilegiado, que pertence a seu ser mais próprio. O impessoal dá razão e incentiva a *tentação* de encobrir para si o ser-para-a-morte mais próprio” (Heidegger, 2006:329).

Isto, pois, ao mesmo tempo que faz da morte a morte de todos, pelo mesmo motivo, faz da morte a morte de ninguém. Vela-se, assim, a possibilidade de ser mais própria do *Dasein*. E ele decai. “Decadente, o ser-para-a-morte cotidiano é uma insistente *fuga dele mesmo*. O ser-para-o-fim possui o modo de um *escape* dele mesmo, que desvirtua, vela e compreende impropriamente” (Heidegger, 2006:330).

A este respeito, diz Heidegger mais adiante,

“O escape decadente e cotidiano da morte é um *ser-para-a-morte impróprio*. Impropriedade tem por fundamento uma possível propriedade. Impropriedade caracteriza um modo de ser, no qual o *Dasein* pode desviar-se e, na maior parte das vezes, sempre já se desviou, mas não deve desviar-se constantemente ou necessariamente” (Heidegger, 2006: 336).

Ora, sendo a propriedade singular, é, na maior parte das vezes, angustiante, dado que, reivindicando o ser enquanto singular, confere algum sentimento de solidão frente ao mundo e aos demais. Ademais, a impropriedade organiza o mundo e permite a co-

presença, não devendo, assim, ser tomada como algo essencialmente negativo. Ora, o *Dasein* se constitui por uma compreensão determinada por disposições e, assim, pela abertura.

Segundo o pensador,

“Ser-para-a-morte em sentido próprio *não pode escapar* da possibilidade mais própria e irremissível e, nesta fuga, *encobri-la e alterar o seu sentido* em favor da compreensão do impessoal. O projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio deve, portanto, elaborar os momentos desse ser que o constituem como compreensão da morte, no sentido de um ser para a possibilidade caracterizada, que nem foge nem encobre” (Heidegger, 2006:337).

Ou seja, a possibilidade do fim se desvela no ser e para o ser como possibilidade. Assim, ser-para-a-morte é a antecipação do poder-ser de um ente que não escapa ao modo de ser da antecipação.

“O antecipar desvela para o *Dasein* a perdição no impessoalmente-si-mesmo e, embora não sustentada primariamente na preocupação das ocupações, a coloca diante da possibilidade de ser ela própria: mas isso na **liberdade para a morte** que, apaixonada, fática, certa de si mesmo e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia” (Heidegger, 2006:343).

É, portanto, na antecipação que se abre a possibilidade de propriedade, que não deve ser compreendida como ater-se a um sentido, mas como a forma de compreensão em suas possibilidades de ser, que se desvelam no projeto existencial desgarrado do impessoal.

A antecipação é, assim, o compreender-se num poder-ser, atendo-se a esta compreensão, sem, contudo, engessar-se num sentido. Pois o engessamento em um sentido renega a temporalidade, fechando futuro e, muitas vezes, esvaziando o passado, decaído-se na impropriedade.

Na antecipação própria há sempre uma atualização das escolhas, em que o *Dasein*, em tendo escolhido, sempre coloca suas escolhas em jogo.

“A possibilidade mais própria é *irremissível*. O antecipar permite ao *Dasein* compreender que o poder-ser, onde o que está em jogo é o seu próprio ser, só pode ser assumido por ele mesmo. A morte não apenas ‘pertence’ de forma não indiferente ao próprio *Dasein*, como *reivindica* o *Dasein* enquanto *singular*. A irremissibilidade da

morte, compreendida no antecipar, singulariza o *Dasein* em si mesmo. Essa singularização é uma forma de abrir o 'aí' da existência. (...) Assim, o *Dasein* só pode ser *propriamente ele mesmo* quando ele mesmo dá a si essa possibilidade" (Heidegger, 2006:340).

O *Dasein*, assim, só é ele mesmo próprio quando se permite apropriar-se da possibilidade de assumir seu próprio ser a partir de si mesmo e para si mesmo, singularizando-se e concebendo-se como um ser singular. E angustiando-se. Angustiando-se, o *Dasein* abre-se de uma maneira privilegiada, colocando-se frente a frente consigo mesmo. Colocando-se em jogo e questionando-se: o que faz a *minha* vida digna de ser vivida?

Ou, conforme coloca Nietzsche em seu *Assim Falou Zaratustra* (2003), "Você vive hoje uma vida que gostaria de viver por toda a eternidade?"

A BARATA

"Nada lhe posso dar que já não exista em você mesmo. Não posso abrir-lhe outro mundo de imagens, além daquele que há em sua própria alma. Nada lhe posso dar a não ser a oportunidade, o impulso, a chave. Eu o ajudarei a tornar visível o seu próprio mundo, e isso é tudo".

(Hermann Hesse)

G.H. vivia uma vida, até onde percebia, tranqüila, no topo da sociedade, da forma como, julgava, todos queriam (ou deveriam) viver. Se pensasse a respeito de sua vida, julgaria-se feliz, por estes exatos motivos.

Não se dava conta, no entanto, que, ao viver a vida que todos queriam, que todos julgavam a ideal, que todos julgavam correta, e boa, vivia a vida destes todos, não a sua própria. G.H., uma mulher desprovida de nome próprio, era carente também de uma vida própria. E tampouco dava-se conta disso.

Foi preciso um acontecimento, embora aparentemente banal, extremamente revolucionário para que a protagonista voltasse-se para si e tomasse para si o cuidado de sua própria vida.

Segundo Nunes, "Trazendo a desordem e o desequilíbrio, no estreito aposento onde a personagem se sente prisioneira, a aparição da barata vem consumir um processo subterrâneo e fatal de degradação que já se iniciara" (1995:62).

G.H. vivia na impropriedade do impessoal, numa rotina anestesiada, conduzida, pre-formatada. E essa vida que, julgava, era 'adequada', consumia seu ser minimamente a cada dia que passava.

Até que se vê frente a frente com a barata.

Nunes (1995) aponta, e é importante frisar, que a barata apresentada no romance nada tem de alegórica. A personagem narra sua dimensão psicológica, desvelada pelo confronto com o inseto ele mesmo. Foi a barata e seu confronto com ela que fez G.H. voltar-se para si. Não uma representação ou simbologia em torno da barata, mas a barata mesma. A barata de G.H.. A barata como a protagonista a compreende. E o que *esta* barata movimenta em sua existência.

“O que sempre me repugnara em baratas é que elas eram obsoletas e no entanto atuais. Saber que elas já estavam na Terra, e iguais a hoje, antes mesmo que tivessem aparecido os primeiros dinossauros, saber que o primeiro homem surgido já as havia encontrado proliferadas e se arrastando vivas (...) - a resistência pacífica. Eu sabia que (...) mesmo depois de pisadas, descomprimiam-se lentamente e continuavam a andar. Mesmo congeladas, ao degelarem, prosseguiram na marcha... Há trezentos e cinquenta milhões de anos elas se repetiam sem se transformarem. Quando o mundo era quase nu elas já o cobriam vagarosas” (Lispector, 2009: 47).

A repulsa da protagonista por este inseto específico vem do fato de elas, embora serem ultrapassadas, ainda presentes e atuais. Um animal que vive desde que o mundo é mundo portando a mesma forma, o mesmo modo de ser, a mesma aparência.

Ora, G.H. vive uma vida modelo, aspirado desde que a sociedade se constituiu como tal. Badalada, de aparência, status, destaque. É, no entanto, obsoleta, pois não lhe serve, não é *sua*. Assim, da mesma forma que as baratas, a personagem se arrasta viva em uma vida que não é sua própria, constantemente sob a mesma aparência de beleza, perfeição, adequação.

E continua sua marcha dormente, mesmo depois de esmagada pela vida.

“Eu nunca tinha visto a boca de uma barata. Eu na verdade – eu nunca tinha mesmo visto uma barata. Só tivera repugnância pela sua antiga e sempre presente existência – mas nunca a defrontara, nem mesmo em pensamento” (Lispector, 2009:54-55).

Cômoda em sua zona de conforto do que é conhecido e assegurado pela maioria, G.H. opta, em sua vida, por jamais encarar de frente aquilo que pode abalar suas estruturas, suas certezas, suas verdades. Jamais se deparara ou se permitira deparar com aquilo que

colocaria em cheque seu tão logrado modo de ser. Jamais se deparara ou se permitira deparar com aquilo que a arrancaria de seu mundo e, da mesma forma, a atiraria exatamente em seu próprio mundo. Fugia, assim, da possibilidade de contestação de sua existência. Fugia, então, do confronto com seu nada.

“(...) mesmo sem nunca ter realmente encarado uma barata eu conhecia os seus processos de existência. Só que ter descoberto súbita vida na nudez do quarto me assustara como se eu descobrisse que o quarto morto era na verdade potente” (Lispector, 2009: 46).

Eis, então, o medo, o nojo, a repulsa. O temor advém, assim, do desvelamento, não para os outros, mas para ela própria, de seu ser, através dessa barata que se abre para ela. Com a potência de esmagar a vida como G.H. a conhece.

Tem medo de que a barata possa dar o bote. E com isso, coloque em cheque toda sua estrutura.

Tinha um medo, segundo relata, maior que ela mesma. Um medo que a transcendia. Um medo que a traria, em última instância, ao encontro de suas condições ontológicas.

“Eu tinha agora uma sensação de irremediável. E já sabia que embora absurdamente, eu só teria ainda chance de sair dali se encarasse frontal e absurdamente que alguma coisa estava sendo irremediável. Eu sabia que tinha de admitir o perigo em que eu estava, mesmo consciente de que era loucura acreditar num perigo inteiramente inexistente. Mas eu tinha de acreditar em mim – a vida toda eu estivera como todo o mundo em perigo – mas agora, para poder sair, eu tinha a responsabilidade alucinada de ter de saber disso” (Lispector, 2009: 50).

A vida toda G.H. estivera como todo mundo em perigo. Em perigo de, em sendo todo mundo, não ser ninguém.

Assim, tinha de admitir um perigo, racionalmente inexistente, mas ontologicamente esmagador: o do confronto com o nada, o da angústia ontológica, o do não-ser e, mais ainda, o da tomada do cuidado de si própria.

Diante disso, distancia-se do senso comum, dos outros, do impessoal. “Eu tinha que acreditar em mim”. Eu tinha que me voltar para mim. Eu tinha que ser eu. Eu tinha, assim, que ser. A responsabilidade alucinada.

Segundo Heidegger, “Só poderemos alcançar o que nos é originalmente familiar se não rearmos percorrer a estranheza” (2003:95). Originalmente familiar: o que nos é antecipadamente confiado à essência e que só por último pode ser sabido por experiência.

G.H., assim, só poderia ser ela mesma, confrontando-se com aquilo que mais teme: a atualidade da barata.

“Eu me embriagava pela primeira vez de um ódio tão límpido como de uma fonte, eu me embriagava com o desejo, justificado ou não, de matar. Toda uma vida de atenção – há quinze séculos eu não lutava, há quinze séculos eu não matava, há quinze séculos eu não morria” (Lispector, 2009:52).

O que chama a atenção neste excerto é a última frase e seu sentido. Há quinze séculos eu não morria. Ou seja, desde um incontável espaço de tempo, não experimentava a angústia. Não se deparava aom o nada. Não via-se frente a frente consigo mesma.

O que nos remete a Heidegger que diz, conforme já apontado anteriormente, que “Enquanto ser-lançado no mundo, o *Dasein* já está entregue à responsabilidade de sua morte. Sendo para sua morte, ele, de fato, morre constantemente durante o tempo em que ainda não deixou de viver. O *Dasein* morre de fato” (Heidegger, 2006:336). Mas não G.H.. Esta morte ela nunca havia experimentado. Ao menos até o momento em que confronta seu pior medo: a barata.

Ainda, no trecho destacado aparecem outros aspectos evocados pela barata.

Em seguida, aparece, a atenção e, principalmente, a atenção à vida, que vinha há muito sendo evitada pela personagem.

Em seguida, e principalmente, defronta-se com, antagonicamente à organização de sua vida, o irracional, o impulsivo, o devastador, a desordem.

Defronta-se quase com um instinto animal, num desejo de matar. E com o ódio.

Defronta-se, assim, com aquilo de mais humano e mais primitivo, ou, ainda, com um aspecto “do animal, inumano, nem interno nem externo, mas expressão de outra existência, anterior e contrária ao cotidiano organizado [que] subtrai-lhe essa identidade” (Nunes, 1995:61).

Tem-se, então, que “o senso da ordem, da beleza, do bom gosto, continham o ímpeto de G.H. – e sua inquietação destrutiva, a sua capacidade de violência, que o medo e o ódio à barata desencadearam” (Idem).

Assim, amparada pela estética, pela beleza, ou, em última instância, pela aparência, pelo mundo circundante, G.H. mantém alguma espécie de auto-controle.

Em meio a este mundo – e personalidade – limpo e organizado, G.H. se dá. Se dá para os outros, se dá para si mesma e, desta forma, adentra-se, de forma a não se permitir perceber-se. Realmente mostrar-se. A si mesma.

A ordem do mundo que habita produz, assim, um sentido de embriaguez e anestesia, que a impede – e a permite evitar a responsabilidade – de lidar consigo mesma.

Conforme aponta Nunes, “O confronto com a barata marca o início de uma ruptura não apenas com esta maneira de viver, mas com a engrenagem – com o sistema geral de hábitos mundanos” (1995:61).

O inseto, segundo o filósofo, é o mediador de uma completa e violenta ruptura e desorganização do mundo de G.H., exteriorizando forças que abalam uma estabilidade conquistada, desalojando a personagem.

A ruptura com o sistema “é uma espécie de *factum* que a obriga a descer de seu interior tumultuado, para encontrar, no mergulho introspectivo do extase, uma realidade abismal e incontrolável, sem beleza ou consolo, ao mesmo tempo repulsiva, fascinante, inseparável do grotesco” (Nunes, 1995:62).

“Meu primeiro movimento físico de medo, enfim expresso, foi que me revelou com surpresa que eu estava com medo. E precipitou-me então num medo maior – ao tentar a saída, tropecei entre o pé da cama e o guarda-roupa. Uma possível queda naquele quarto de silêncio constrangeu-me o corpo em nojo profundo – tropeçar fizera de minha tentativa de fuga um ato já em si malogrado - seria esse o modo que “eles”, os do sarcófago, tinham de não me deixar mais sair? Eles me impediam de sair e apenas com este modo simples: deixavam-me inteiramente livre, pois sabiam que eu já não poderia mais sair sem tropeçar e cair.

Não que eu estivesse presa mas estava localizada. Tão localizada como se ali me tivessem fixado com o simples e único gesto de me apontar com o dedo, apontar a mim e a um lugar” (Lispector, 2009: 48).

G.H. tenta fugir da responsabilidade de, em confrontando-se consigo mesma, ter de dar conta de si, de sua vida, do mundo. Corre visando a buscar refúgio na impropriedade do impessoal. Tenta escapar da esmagadora carga de, olhando para si, perceber-se.

Não consegue, no entanto. Dividida entre as possibilidades de refugiar-se no conhecido, no incômodo conforto da impropriedade ou de desconstrução de si e do mundo, rumo a uma propriedade. Então tropeça. E não consegue, assim, decair.

Atribui ainda, acostumada que está, a responsabilidade de não conseguir sair, a outros. Apropria-se, ao mesmo tempo, desta ação, apontando que os ‘outros’ a deixam livre, e é isto que a impede de sair.

G.H. debate-se, assim, numa luta interna, num constante movimento de velamento e desvelamento de seu ser.

Não está mais presa a seu antigo modo de ser. Está agora fixada na incumbência de ser livre. No dever de ter de ser. E lhe apontam o dedo. E ela aparece. Aparece ela mesma e o lugar a que pertence.

“Que fizera eu?

Já então eu talvez soubesse que não me referia ao que eu fizera à barata mas sim a: que fizera eu de mim?” (Lispector, 2009: 52).

“Eu matara! (...) Há quanto tempo, então, estivera eu por matar? Não, não se tratava disso. A pergunta era: o que matara eu?” (Lispector, 2009: 53).

Ambas as passagens podem ser compreendidas de duas formas, diametralmente opostas, e demonstram magistralmente o movimento de encobrimento e desvelamento que G.H. empreende em si mesma.

Diante de uma análise de sua vida, G.H. pergunta-se o que fizera de si, quem é esta mulher que chama de G.H., mas que não reconhece mais como si mesma. A fala traz consigo um tom de culpa, do tempo empregado em uma vida que não reconhece como sua.

Há quanto tempo estivera ela por matar, sem dar-se conta de que vivia sempre delineando seu limite?

‘O que matara eu?’ G.H. matou e morreu, na barata. Matou a si mesma, enterrando seu antigo modo de ser.

E então pergunta-se: ‘O que matara eu?’

Renunciou, assim, à vida que conhecia. À vida que tinha por sua, portanto, ainda que não própria.

Da mesma forma, ‘Que fizera eu de mim?’ pode relacionar-se a uma resistência à angústia de não-ser, de ser jogada no nada, de ter de carregar o fardo de ter de ser.

‘Que fizera eu de mim’ traz consigo, neste sentido, um tom de pesar diante da perda de ser quem era.

Isto porque a propriedade, é, muitas vezes, aterradora, dado que, sendo singular, lança o indivíduo na solidão de um mundo próprio, bem como diante da responsabilidade de, ele mesmo, ter de dar conta de si e do mundo. Por isso, então, os desvios de G.H. para uma impropriedade, os pedidos de socorro no impessoal, a necessidade de segurar a mão de alguém enquanto trilha sua jornada, a vontade de ter um guia, um suporte, um apoio.

Não porque G.H. é fraca. Não porque é covarde. Mas porque é *Dasein* e, nesta condição, se desvela velando-se.

Porque o confronto consigo mesma desorganiza, desestrutura. Põe a existência em cheque. E convoca a fazer escolhas. As quais implicam em renúncias.

Neste caso, a renúncia da própria vida como se dá. De seu modo de ser até então.

Para Nunes, “Além de dolorosa, essa sabedoria é paradoxal, pois que a perda de G.H. transformar-se-á em ganho. Pela negação de si mesma, ela alcançará sua verdadeira e própria realidade” (1995:60).

Segundo Heidegger (2006), “Pode ser que o quem do ser-aí cotidiano justamente não seja sempre eu mesmo. (...) ao se referir diretamente a si mesmo, talvez o *Dasein* sempre diga: eu sou, e o faz em alto e bom tom quando ele ‘não’ é esse ente. E se a constituição de ser sempre meu do *Dasein* fosse uma razão para ele, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, *não ser ele mesmo?*” (p.171).

“Também a barata: qual o único sentimento de uma barata? a atenção de viver, inextricável a seu corpo. Em mim, tudo o que eu superpusera ao inextricável de mim, provavelmente jamais chegara a abafar a atenção que, mais que atenção à vida, era o próprio processo de vida em mim.” (Lispector, 2009: 50).

Segundo Nunes, “ligadas pela existência impessoal de que ambas são sujeitos, a mulher e a barata ocupam um mesmo plano ontológico” (1995:63). Assim, a barata é G.H..

“Os serem *existem* os outros como forma de se verem” (Lispector, 2009:76).

Assim,

“A diferença entre sujeito e objeto reaparece interiormente como desdobramento do *eu* num *ele*, que exerce a ação de existir. Nem G.H. nem a barata existem simplesmente ou apenas coexistem; uma é para si mesma aquilo que se espelha no olhar da outra. O *eu* não se relaciona com um *tu*, mas com um *ele* que também é. A ação e paixão do sujeito, que se torna agente e paciente, a sua existência é a existência do *outro* que ele já é em si mesmo. (...) O *outro* (vida, mundo, nada), que o sujeito também é, manifesta-se no vácuo do *eu* desdobrado. É o *outro* como presença oblíqua, *presentia in absentia* desse mesmo *eu*, que agora passa a existir reflexivamente na forma do *mim*.” (Nunes, 1995:73-4).

“Eu não sou Tu, mas mim és Tu. Só por isso jamais poderei Te sentir direto: porque és mim” (Lispector, 2009:76).

Ainda, G.H., tão dividida entre os opostos de repulsa e atração, busca eternizar dentro de si a barata. Quer a vida eterna das baratas, este sentimento abismal. Quer, assim, introjetar a barata em seu ser. E o faz literalmente, ingerindo as entranhas da barata que ela mesma havia matado.

Pela boca, a concretização da dicotomia repúdio-atração que sente em relação àquilo que se abre por meio da barata. Como se, selada pelo toque dos lábios estaria a tentativa de englobar esta outra possibilidade de ser.

Como se buscasse, ao ingerir o interior (ou a essência) da barata, absorver um tanto da vida que tanto almeja. Tenta, trazendo a barata para dentro de si, abrir-se para um novo modo de ser; *ser* a barata, já que, se pode dizer, unidas pelas suas entranhas, duas se tornam uma só.

Ao mesmo tempo, conforme aponta Nunes (1995), a ingestão da barata pode ser interpretada como uma forma que a personagem encontra de tentar redimir-se do ato de que participa e da conseqüente renúncia e questionamento de mundo.

“Mutuamente conversíveis, o escatológico e o teológico se confundem no curso do êxtase que separou a personagem de seu mundo. O estado de indiferenciação orgiaca (dionisíaca), desindividuando o sujeito, e, portanto anulando seu esforço humano, que consiste em transcender as coisas, é o impessoal estado de imanência que a narradora tem como horizonte e a narrativa como ponto zero, inicial e final de seu precário movimento, ameaçando, em cada uma de suas fases, de afundar no silêncio de onde veio e para onde vai” (Nunes, 1995:76).

O autor diz ainda que

“No entanto, a personagem, que retorna ao mundo é e não é mais a mesma que fora quando dele foi apartada. Sua experiência negativa terá sido um processo de transformação interior, consumada, como o dos ascetas, no segredo da consciência solitária, entre um momento de ruptura e um momento de retorno” (Nunes, 1995:66).

Isto, no entanto, só se fez possível em se transpondo o inenarrável ao plano da linguagem. É quando G.H. começa a narrar sua experiência que ela se torna real, que ela se torna atual, e que ela pode ser elaborada e, assim, pode apropriar-se dela.

Ainda citando Nunes,

“Em *A Paixão Segundo G.H.* a narração caminha, por assim dizer, à contra-corrente da experiência narrada. É o *paradoxo egológico* desse romance: a narração que acompanha o processo de desapossamento do *eu*, e que tende a anular-se juntamente com este, constitui o ato desse mesmo *eu*, que somente pela narração consegue reconquistar-se. Por isso mesmo extrema-se aqui o drama da linguagem: a narrativa é o espaço agônico do sujeito e do sentido – espaço onde ele erra, isto é, onde ele se busca –, o deserto em que se perde e se reencontra para de novo perder-se, juntamente com o sentido daquilo que narra, num processo em círculo, que termina para recomeçar, e cujo início não pode ser mais do que um retorno” (1995:76).

HEIDEGGER E CLARICE: A ABERTURA DO DIÁLOGO

"Toda transformação se dá e acontece como passagem, na qual se abandona o lugar em favor de outro."

Martin Heidegger

Voltemo-nos então para a linguagem.

Vários aspectos e condições ontológicas já foram apontados e discutidos, mas sem, até então, demorar-nos naquele existencial que viabiliza, possibilita, abre todos eles.

É a linguagem e só através da linguagem que o Homem é homem. É só por meio da linguagem que se faz *Dasein* (Heidegger 2006).

Porque é a linguagem que compreende, é a linguagem que abre uma disposição, a linguagem é discurso.

E é a linguagem, por fim, que, em permitindo o ser-aí ser aí, ser no mundo, compreender sua finitude, o permite ser livre e apropriar-se ou não de si.

“Em sua pregnância significativa, o discurso sempre ultrapassa todo sensível físico da fonética. No sentido transmitido pelas funções fonéticas e gráficas, a linguagem é em si mesma algo supra-sensível, alguma coisa que continuamente ultrapassa o sensível. Assim representada, a linguagem é em si metafísica. Mas a linguagem só aparece nesta essência metafísica se for previamente reduzida à expressão. Aqui expressão não indica apenas fonação e impressão gráfica. Expressão é também exteriorização. Expressão remete a vivências. Vivenciar diz sempre: reatar, a saber, a vida e o vivido a um sujeito. Vivência evoca a correlação de objetivo e subjetivo. Mesmo a vivência do eu-tu. Pertence ao âmbito metafísico da subjetividade. As representações-chave ‘expressão’, ‘vivência’, ‘consciência’, que determinam o pensamento moderno deveriam ser questionadas em seu papel decisivo” (Heidegger, 2003: 102).

Assim, o filósofo compreende a linguagem não como o conjunto de fonemas que formam palavras, que formam frases e, assim, formam o discurso, mas como algo que acontece, que se dá e vem sempre se dando na medida em que vem acontecendo. Para tanto, refere-se à linguagem como saga que, segundo ele, remete ao dizer, ao dito e ao que

deve ser dito. Dizer significa “o mesmo que mostrar, no sentido de deixar aparecer e brilhar, mas nos movimentos de acenar. A saga não é, portanto, um termo que diga a fala e a linguagem humana e sim a vigência com que nos acena a palavra japonesa *koto ba*¹⁷. O que se diz na e pela saga” (Heidegger, 2003:113).

A linguagem é, portanto, um caminho, composto por aquilo que se diz e, e principalmente, pela forma como esse dizer se dá, e se encaminha em sua saga.

“Como fala dos mortais, a fala humana nunca repousa (...) em si mesma. O falar dos mortais repousa na relação com o falar da linguagem” (Heidegger, 2003: 24).

Esta saga, assim, é o falar da linguagem, que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, não é aquilo que aquele que profere as palavras diz. A fala da linguagem é o sentido da fala, dentro do contexto em que é dita e do caminho que trilha.

Ainda a este respeito, diz o pensador:

“A linguagem fala. O que acontece com essa sua fala? Onde encontramos a fala da linguagem? Sobremaneira no que se diz. No dito a fala se consoma, mas não acaba. No dito, a fala se resguarda. No dito a fala se recolhe e reúne tanto os modos em que ela perdura como o que pela fala perdura – seu perdurar, seu vigorar, sua essência. Contudo, na maior parte das vezes e com frequência, o dito nos vem ao encontro como uma fala que passou” (Heidegger, 2003: 12).

O *Dasein*, assim, busca, em sua racionalidade, dizer coisas e trilhar um caminho concreto e premeditado, que, de alguma maneira, visa ao encobrimento de seu ser. A linguagem, no entanto, é ardilosa, pois, por outras vias, o demonstra.

¹⁷ Segundo consta na obra de Heidegger *A Caminho da Linguagem* (2003), a palavra japonesa para linguagem seria *koto ba*, em que *ba* evoca as folhas, principalmente as folhas da floração de uma árvore. Já *koto* remete a *iki*, a atração pura no apelo do silêncio.

“O sopro do silêncio que faz acontecer em sua propriedade o apelo desta atração, é o vigor que deixa aparecer a própria atração. *Koto*, no entanto, também evoca o atrativo nele mesmo, que aparece unicamente no instante irremediável com a plenitude de sua graça. *Koto* seria, então, o acontecer em sua propriedade da mensagem brilhante da graça e do encanto” (Heidegger, 2003:111).

Isto muitas vezes se dá por meio da escolha das palavras que, racionalmente, pretende-se, devem trilhar um sentido, mas que conduzem, algumas vezes, a um outro. Heidegger aponta que temos, muitas vezes, uma falta de cuidado com o uso da palavra, o qual só notamos bem depois. “É que a deficiência não está em nós e sim no fato de a linguagem ser mais poderosa e por isso ter mais peso que nós mesmos” (Heidegger, 2003: 98).

Porque a linguagem é quem confere ser aos entes e, principalmente, ao homem e, desta forma, tem seus caminhos misteriosos. O pensador pontua que

“Visualizando a essência da saga é que o pensamento começa a trilhar um caminho que nos retira de uma representação meramente metafísica e nos devolve o cuidado com os acenos da mensagem de quem somos andarilhos. O caminho até lá é longo. Não tanto porque conduz para uma distância, mas porque passa pela vizinhança” (Heidegger, 2003:113).

Nos conduz, assim, de volta a nós mesmos, acenando para nosso ser, para uma apropriação de si. Pois não é a vizinhança que gera proximidade, mas esta última que torna própria a vizinhança (Heidegger, 2003).

A este respeito, o filósofo ainda coloca que

“Pensar esta questão [da proximidade] é se comprometer com um vasto caminho de pensamento. Para tanto, precisamos de poucos passos. São passos que, na verdade, não nos levam adiante, e sim de volta para onde já somos e estamos. Os passos não são uma seqüência de um após o outro, a não ser muito aparentemente. Os passos são bem mais a articulação e a concentração em torno do mesmo, um jogo para trás desse mesmo. A impressão de desvio deve-se ao fato de a vizinhança determinar-se ao se retrair no encaminamento. É isso a proximidade” (Heidegger, 2003:165).

Assim, a respeito do caminho que nos leva rumo à possibilidade de apreensão da linguagem,

“(…) dissemos que ele nos conduz somente para onde já estamos. O ‘somente’ não significa aqui nenhuma limitação, mas acena para que simplicidade pura desse caminho. O caminho permite alcançar o que nos intima a já nos atermos a esse âmbito. Por que, então, ainda caberia questionar qual o caminho? Resposta: porque lá, onde já estamos, nós somos de tal maneira que também não somos ou estamos, porque o que intima nossa essência ou vigor ainda não foi ele mesmo alcançado em sua propriedade” (Heidegger, 2003:156).

Para Heidegger (2003), a ‘essência’ da linguagem relaciona-se não a alguma imanência, ou a algo que ela ‘é’, mas a seu vigor, à forma como vigora.

“Estar em vigor diz que algo persiste, perdura, e assim nos toca, nos en-caminha e nos intima. Pensada desse modo, a essência designa o vigor, o que persiste e perdura, o que nos concerne em tudo que nos toca, en-caminha e movimenta. (...) ‘A linguagem da essência’ diz por conseguinte: a linguagem pertence a esse vigor, é o que há de mais próprio nesse perdurar que tudo en-caminha. O que tudo en-caminha, en-caminha e movimenta à medida que fala” (p. 158).

Ainda,

“Enquanto saga do dizer que en-caminha mundo, a linguagem é a relação de todas as relações. Ela relaciona, sustenta, alcança e enriquece o encontro face a face dos campos do mundo, mantendo e abrigando esses campos à medida que – a saga do dizer – se mantém em si mesma” (Heidegger, 2003:170).

A respeito do encontro face a face, o filósofo aponta que costumamos considerá-lo exclusivamente em encontros humanos. Não é essencialmente a isto que ele se refere, no entanto, ao pontuar tal encontro. Segundo ele, o encontro face a face surge de bem mais longe:

“Surge daquele longe em que terra e céu, deus e homens se alcançam. (...) não só em relação a seres humanos, mas também às coisas do mundo. Onde o en-contro face a face predomina, cada coisa está aberta para a outra, aberta em seu encobrir-se; assim é que uma alcança e en-contra a outra face a face, que é uma entrega à outra como uma espécie de guardião, de proteção, de um véu” (Heidegger, 2003:167).

Aqui, então, não apenas o poder e dimensão da linguagem enquanto existencial humano, mas e também o constante movimento de velamento e desvelamento, de propriedade e impropriedade a que todos, enquanto *Dasein* estamos sujeitos, em meio a que todos, enquanto *Dasein* vivemos.

Isto se mostra amplamente na narração de G.H. a respeito de sua experiência.

“-----estou procurando, estou procurando. Estou tentando entender. Tentando dar a alguém o que vivi e não sei a quem, mas não quero ficar com o que vivi. Não sei o que fazer do que vivi, tenho medo dessa desorganização profunda. Não confio no que me aconteceu. Acontece-me alguma coisa que eu, pelo fato de não a saber como viver, vivi uma outra?” (Lispector, 2009:9)

Aqui fica clara a desorganização da personagem diante do confronto com o nada; diante de um si-mesmo que ela não reconhece, desencadeada por um acontecimento que a fez atentar-se para seu ser e, assim, voltar-se para si. Para si mesma, não mais diluída no mundo que habita.

“Perdi uma coisa que me era essencial, e já não me é mais. Não me é necessária, assim como se eu tivesse perdido uma terceira que até então me impossibilitava de andar, mas que fazia de mim um tripé estável. Essa terceira perna eu perdi. E voltei a ser uma pessoa que nunca fui” (Lispector, 2009: 9-10).

Volta a ser a pessoa que nunca foi. Volta, assim, para a vizinhança do que é seu. Aproxima-se de si. Daquilo que é seu mais próprio. Ainda que isso ainda não tenha um nome.

“Mas como adulto terei a coragem infantil de me perder? Perder- se significa ir achando e nem saber o que fazer do que se for achando. As duas pernas que andam, sem mais a terceira que prende. E eu quero ser presa. Não sei o que fazer da aterradora liberdade que pode me destruir” (Lispector, 2009:11-12).

Confrontando-se com seu ser e com seu nada, G.H. recua. Tenta se refugiar no conhecido. Põe um freio em seu caminho, dado que este caminho é tortuoso e incerto. E mais: é totalmente novo.

O novo assusta, o novo é aterrador, pois o novo é totalmente desconhecido. E, desta forma, de frente para toda esta novidade e atualidade, sente a liberdade, e o peso que ela carrega: essa liberdade que pode destruir.

“Ir para o sono se parece tanto com o modo como agora tenho de ir para a minha liberdade. Entregar-me ao que não entendo será pôr-me à beira do nada. Será ir apenas indo, e como uma cega perdida num campo. Essa coisa sobrenatural que é viver. O viver que eu havia domesticado para torná-lo familiar. Essa coisa corajosa que será entregar-me, e que é como dar a mão à mão mal-assombrada do Deus, e entrar por essa coisa sem forma que é um paraíso. Um paraíso que não quero!” (Lispector, 2009:16).

Segundo Nunes, “O sujeito que narra é o sujeito que se desagrega. E à medida que narra a sua desagregação, e se desagrega enquanto narra, o sentido de sua narração vai se tornando fugidio” (1995:75).

Na medida em que narra, a experiência toma forma, toma nome, torna-se sua.

Conforme aponta Heidegger , “(...) na palavra, na sua essência, abriga-se o que se dá. Pensando de maneira mais precisa, nunca se deve dizer da palavra que ela é. Deve-se dizer que ela se dá – não no sentido de que as palavras ‘estão’ dadas, mas de que a palavra ela mesma dá e concede” (Heidegger, 2003:151).

Diz ainda 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. (...) Convocando, a evocação já provocou o que se evoca, 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, 2003:15-16).

E completa dizendo que

“No nomear, as coisas nomeadas são evocadas em seu fazer-se coisa. Fazendo-se coisa, as coisas desdobram mundo, mundo em que as coisas perduram, sendo a cada vez a sua duração. Fazendo-se coisa, as coisas dão suporte a um mundo. (...) Fazendo-se coisa, as coisas são gesto de mundo. (...) As coisas condicionam os mortais. Isso significa aqui: as coisas visitam propriamente os mortais com um mundo” (Heidegger, 2003: 17).

Desta forma, a narração de G.H. a convoca para esse novo mundo de possibilidades que se abre diante dela. Um mundo diferente do seu. Um mundo novo. Um mundo desconhecido, mas que, conforme passa pelo âmbito da linguagem, torna-se real.

Tal fenômeno aparece, inclusive, nas palavras da própria protagonista, que diz:

“Sei que precisarei tomar cuidado para não usar superficialmente uma nova terceira perna que em mim renasce fácil como capim, e a essa perna protetora chamar de ‘uma verdade’. Mas é que também não sei que forma dar ao que me aconteceu. E sem dar uma forma, nada me existe” (Lispector, 2009:12).

Esta realidade, no entanto, trazida pela palavra, é, muitas vezes, aterradora, e, algumas vezes, mais do que o *Dasein* está preparado para suportar. Ele, então, foge. E decai. Isto, pois, segundo a fala mesma da personagem, “É difícil perder-se. É tão difícil

que provavelmente arrumarei depressa um modo de me achar, mesmo que achar-me seja de novo a mentira de que vivo” (Lispector, 2009:10).

Assim, em dizer, traz para si o novo mundo de possibilidades aberto por e para ela. Mas, ao se confrontar com o dito e, assim, com todas as possibilidades e, conseqüentemente, com a angústia. De ter de escolher, de ter de se responsabilizar, de não saber. E quer voltar para a previa condição:

“Tudo aqui se refere na verdade a uma vida que se fosse real não me serviria. O que decalca ela, então? Real, eu não a entenderia, mas gosto da duplicata e a entendo. A cópia é sempre bonita. O ambiente de pessoas semi-artísticas e artísticas em que vivo deveria, no entanto, me fazer desvalorizar as cópias: mas sempre pareci preferir a paródia, ela me servia. Decalcar uma vida provavelmente me dava - ou dá ainda? até que ponto se rebentou a harmonia de meu passado? - decalcar uma vida provavelmente me dava segurança exatamente por essa vida não ser minha: ela não me era uma responsabilidade” (Lispector, 2009:29).

Tenta, então, se abster de ser.

“É que um mundo todo vivo tem a força de um inferno” (Lispector, 2009:21).

Segundo Nunes,

“Entre o ser e o dizer abre-se um hiato, uma distância permanente, que a própria linguagem assinala e na qual ela se move. O regime reflexivo forçado (...) é o indício do dilaceramento da narradora, presa à identidade impessoal do ser na visão silenciosa que a solidariza com as coisas, e obrigada a aprofundar, pela narrativa, a despeito de sua busca do inexpressivo, a distância entre ser e dizer, entre a imanência e a transcendência, entre a realidade e a linguagem” (1995:75)

A linguagem, assim, traz para o mundo. A palavra confere a apropriação daquilo que, de outra maneira, ficaria apenas no âmbito fenomenal do vivido, e, possivelmente, esquecido, dado que não teria, assim, um lugar na vida e no mundo daquela que viveu.

Eis, então, o hiato entre o ser e o dizer.

E no dizer, o dilaceramento do ser, rumo ao próprio ser.

“Mas tenho medo do que é novo e tenho medo de viver o que não entendo quero sempre ter a garantia de pelo menos estar pensando que entendo, não sei me entregar à

desorientação. Como é que se explica que o meu maior medo seja exatamente em relação: a ser? e no entanto não há outro caminho” (Lispector, 2009:11).

Passa, assim, a compreender sua experiência e, nesta compreensão, mantém-se num movimento (que perdura durante grande parte do romance) marcado pela antagonia, de desejo/medo, permissão/impedimento, atração/repulsa, aceitação/recusa.

“Talvez o que me tenha acontecido seja uma compreensão – e que, para eu ser verdadeira, tenho que continuar a não estar à altura dela, tenho que continuar a não entendê-la. Toda compreensão súbita se parece muito com uma aguda incompreensão” (Lispector, 2009:14).

Isto porque “Não é com um só pulo que se pula para fora do ciclo das representações vigentes. Sobretudo quando se trata de pistas de há muito consolidadas na tradição e que correm imperceptíveis” (Heidegger, 2003: 103), como ocorria com G.H.

Foi preciso um acontecimento grandioso para que conseguisse balançar esta estrutura do socialmente vigente. E, para trazê-la para si mesma, muito empenho e elaboração e, principalmente, tempo para que isto possa se dar.

Mas, passado o momento inicial em que se confronta com o não-ser, que se confronta com a quebra do mundo como o sempre compreendeu e que sempre lhe conferiu um sentido, a protagonista se abre para si. Para si mesma própria.

“(…) por um átimo experimentei a vivificadora morte. A fina morte que me fez manusear o proibido tecido da vida” (Lispector, 2009:14).

E então, passado o primeiro momento (que, não por ser o primeiro é o mais simples, o mais rápido ou o mais indolor) de confronto com seu nada mais primário, com o nada ontológico, G.H. começa a se apropriar das palavras, começa a se apropriar da experiência. Começa a se apropriar de si, de seu ser.

“Essa imagem de mim entre aspas me satisfazia, e não apenas superficialmente. Eu era a imagem do que eu não era, e essa imagem do não-ser me cumulava toda: um dos modos mais fortes é ser negativamente. Como eu não sabia o que era, então “não ser” era a minha maior aproximação da verdade: pelo menos eu tinha o lado avesso: eu pelo menos

tinha o “não”, tinha o meu oposto. O meu bem eu não sabia qual era, então vivia com algum pré-fervor o que era o meu mal.

E vivendo o meu “mal”, eu vivia o lado avesso daquilo que nem sequer eu conseguiria querer ou tentar. Assim como quem segue à risca e com amor uma vida de “devassidão”, e pelo menos tem o oposto do que não conhece nem pode nem quer: uma vida de freira. Só agora sei que eu já tinha tudo, embora do modo contrário: eu me dedicava a cada detalhe do não. Detalhadamente não sendo, eu me provava que - que eu era” (Lispector, 2009:31).

Era, assim, impropriamente. E, em sendo diluída na impropriedade, constituiu desta forma seu modo de ser, reconhecendo-se, assim, desta forma.

“Estou mais cega do que antes. Vi, sim. Vi, e me assustei com a verdade bruta de um mundo cujo maior horror é que ele é tão vivo que, para admitir que estou tão viva quanto ele - e minha pior descoberta é que estou tão viva quanto ele – terei que alçar minha consciência de vida exterior a um ponto de crime contra a minha vida pessoal” (Lispector, 2009:20).

Em tendo visto o que viu, vivido o que viveu, sido tocada pelo que aconteceu e traduzido isto em palavras, compreende que já não pode ser como sempre foi. Compreende que o confronto com aquela barata, com os primórdios da existência e, assim, com sua propriedade, lhe abria a possibilidade – e a responsabilidade – de tomar frente diante de sua própria vida. De ser dona de sua própria vida. De se apropriar dela e, assim, torná-la própria.

E isto seria, como diz, um ‘crime contra sua vida pessoal’. Contra sua vida pessoal que era estritamente impessoal. E assim não mais poderia continuar a ser. Ao menos não exclusivamente.

“Até então eu nunca fora dona de meus poderes - poderes que eu não entendia nem queria entender, mas a vida em mim os havia retido para que um dia enfim desabrochasse essa matéria desconhecida e feliz e inconsciente que era finalmente: eu! eu, o que quer que seja” (Lispector, 2009: 52).

A respeito desta recente apropriação do ser, Nunes pontua:

“Essa identidade do ser, que se procura exprimir, assinala, ao mesmo tempo, o extremo limite da introspecção e da linguagem, já confinando com o inexpressivo, que se busca, e além do qual nada mais pode ser dito. A identidade pura, a plenitude do ser, seria o silêncio inenarrável” (Nunes, 1995:74).

Ora, o silêncio, o silêncio autêntico é aquele silêncio que não se dá pela ausência de palavras. É o silêncio que só pode silenciar, pois tem algo a dizer. É o silêncio que confere sentido. É o sentido que apropria. Que enraíza.

“Estou adiando. Sei que tudo o que estou falando é só para adiar – adiar o momento em que terei que começar a dizer, sabendo que nada mais me resta a dizer. Estou adiando o meu silêncio. A vida toda adiei o silêncio? mas agora, por desprezo pela palavra, talvez enfim eu possa começar a falar” (Lispector, 2009:20).

Esta passagem é muito significativa, pois encerra diversas possibilidades de sentido.

Em primeiro lugar o adiamento da personagem em trazer aquilo que viveu para a linguagem, se demorando, desta forma, na impessoalidade em que vive, numa clara resistência à apropriação.

Em seguida, a possibilidade de enfim começar a falar, por ter adquirido desprezo pela palavra. Ora, a palavra é aquela que confere mundo e proximidade às coisas. A palavra, no entanto, tem também, antagonicamente, o poder de distanciar. São palavras vazias que servem para encobrir o silêncio mais próprio, que falam de banalidades, que servem ao impessoal, funcionando como ocupação. Ou então palavras tão intelectualizadas e racionalizantes que distanciam o *Dasein* de seu ser. Conforme aponta Heidegger, “O pensamento não é nenhum caminho para o conhecimento. O pensamento abre sulcos no agro do ser” (2003:133).

Ainda, diz que

“Para nós, no entanto, ainda não está decidido se somos capazes de fazer, de forma apropriada, uma experiência poética com a linguagem. Estamos sempre no perigo de sobrecarregar um poema com excesso de pensamento e assim impedir que o poético nos toque. Um perigo ainda maior – hoje dificilmente assumido – é o de pensar de menos, de resistir ao pensamento de que a experiência em sentido próprio da linguagem só pode ser uma experiência de pensamento, de que a grandeza poética de uma poesia sempre vibra num pensamento. Mas se está em jogo a experiência pensante com a linguagem, por que fazer uma experiência poética? Porque o pensamento segue seu caminho na vizinhança da poesia” (Heidegger, 2003:133).

Da poesia, aqui, não a poesia escrita por um poeta. Mas a poesia que é *poiésis*. A poesia da fala poética. Da fala que toca, que chama, que convoca. A poesia do ser. Segundo

o pensador, poesia e pensamento são, assim, modos privilegiados de dizer. Porque poesia e pensamento já se pertencem mutuamente antes de se colocarem um defronte ao outro.

Assim, voltando-nos à passagem destacada, em tendo adquirido desprezo pela palavra desapropriativa, G.H., em tendo sido tocada pela *poiésis*, sente-se, então, apta a falar uma fala própria, uma fala poética, pois agora compreende a fala imprópria e dela quer se distanciar.

Por fim, a passagem apresenta não apenas um adiamento do falar, mas de ter, por toda a vida, adiado o silêncio e, assim, o olhar para si.

“Um ‘é’ se dá onde se interrompe a palavra. Interromper significa devolver ao elemento sonoro da palavra o não sonoro, para onde ela antes se resguardava: consonância do quieto que, enquanto saga do dizer, en-caminha e movimenta os campos da quadratura¹⁸ de mundo para a sua proximidade. Esse interromper da palavra é propriamente o passo atrás para o caminho do pensamento” (Heidegger, 2003:171).

O pensador indaga ainda a este respeito:

“Quem poderia silenciar sobre o silêncio? Somente um dizer que fosse propriamente dizer poderia fazê-lo” (Heidegger, 2003:118).

Diz ainda, no entanto que

“A consonância do quieto não é nada humano. Ao contrário. Em sua essência, o Homem é como linguagem. A expressão ‘como linguagem’ diz aqui: o que se apropria pelo falar da linguagem. O que assim se apropria, a essência do Homem, é trazido pela linguagem ao seu próprio de maneira a permanecer uma propriedade da essência da linguagem, ou seja, da consonância do quieto. Essa apropriação se apropria à medida que a essência da linguagem faz uso da fala dos mortais” (Heidegger, 2003:24).

Completa dizendo, ainda, que “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: 25). Seria esta, então, a escuta do silêncio. A escuta da apropriação da palavra no silêncio.

¹⁸ Aquela que reúne céu e terra, divinos e mortais.

Isto se mostra na saga de G.H., que afirma:

“(...) a vida antecede o amor, a matéria do corpo antecede o corpo, e por sua vez a linguagem um dia terá antecedido a posse do silêncio” (Lispector, 2009:176).

O movimento de recolhimento, de fala, e de escuta, do silêncio apropriador, embora, muitas vezes, quebrado por uma resistência a ele.

Isto porque

“A metamorfose de G.H., que ela mesma relata, é concomitantemente a metamorfose da narrativa. A primeira metamorfose, no rumo da experiência mística, se dá como perda da identidade pessoal; a segunda, no rumo do silêncio que a busca do inexpressivo impõe, dá-se como perda da identidade da própria narrativa. Ambas se produzem como um esvaziamento – esvaziamento da alma e da narrativa: a alma desapossada do *eu* e a narrativa, de seu objeto” (Nunes, 1995:75)

Esta alma, segundo o autor, ‘desapossada do eu’, passa, ao longo do romance, a apossar-se de um novo *eu*, a partir de uma nova apropriação de si, que se dá ao longo da narrativa. E não poderia ser diferente, dado que, para se apropriar de si e de sua vida, G.H. precisa, antes, apropriar-se da linguagem e do tempo, o que bem expressa nas últimas páginas:

“E é inútil procurar encurtar caminho e querer começar já sabendo que a voz diz pouco, já começando por ser despessoal. Pois existe a trajetória, e a trajetória não é apenas um modo de ir. A trajetória somos nós mesmos. 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. A insistência é o nosso esforço, a desistência é o prêmio. A este só se chega quando se experimentou o poder de construir, e, apesar do gosto de poder, prefere-se a desistência. A desistência tem que ser uma escolha. Desistir é a escolha mais sagrada de uma vida. Desistir é o verdadeiro instante humano. E só esta é a glória própria de minha condição. A desistência é uma revelação” (Lispector, 2009: 176).

A FALA DA LINGUAGEM

"Ninguém pode construir em teu lugar as pontes que precisarás passar para atravessar o rio da vida - ninguém, exceto tu, só tu. Existem, por certo, atalhos sem números, e pontes, e semideuses que se oferecerão para levar-te além do rio; mas isso te custaria a tua própria pessoa; tu te hipotecarias e te perderias. Existe no mundo um único caminho por onde só tu podes passar. Onde leva? Não pergunes, segue-o"

Nietzsche

O processo de apropriação de G.H. frente a seu ser e de sua vida perpassa a linguagem e só se faz possível por este motivo.

Voltemo-nos, então, a este percurso; ao que a linguagem nos mostra. Não apenas ao que está exatamente exposto em palavras, mas aos sentidos naquilo que se fala. À fala da linguagem.

Esta fala segue um percurso significativo e de sentido. Para acessar tal sentido, no entanto, é muito importante não apenas o que é dito, mas o percurso que a fala empreende.

Infelizmente, por questões práticas, torna-se inviável a transcrição de todo o percurso apresentado por G.H. na obra base deste ensaio.

É possível, no entanto, apresentar alguns excertos, em ordem de aparição, e comentá-los, buscando descerrar os possíveis sentidos.

G.H. escreve. Ela escreve, no entanto, de formas variadas ao longo de sua narrativa.

Por vezes escreve efetivamente como quem escreve, ou seja, com idéias organizadas, com reflexão e elaboração quanto à construção de frases e às palavras

utilizadas. Outras vezes, no entanto, as idéias se apresentam como que desconexas com as frases anteriores, como que numa instância pré-reflexiva, como que da forma como lhe aparecem na cabeça, sem organização ou ordenação entre o pensar e o escrever.

A proposta do presente capítulo é, assim, apresentar excertos, muitas vezes longos, de forma a possibilitar uma compreensão mais profunda e rigorosa da fala expressa na linguagem da protagonista.

Pois não estamos, neste momento, interessados somente nas palavras. Mas no sentido. O que não pode ser plenamente alcançado apenas por meio de frases jogadas.

É claro que também não se pode alcançar uma totalidade de sentidos expostos por um *Dasein* em se atendo apenas a algumas partes de seu discurso. No entanto, dada a inviabilidade de se mergulhar profundamente no discurso completo, julgou-se aqui mais apropriado voltar-se para trechos de fala, mais do que pequenos fragmentos, que, como diz a palavra, trariam uma compreensão fragmentária (embora eles eventualmente apareçam, dada a importância do que se encontra expresso neles). Ao contrário, em tendo como base de uma analítica excertos mais completos, é possível o vislumbre do caminho percorrido pela personagem em sua expressão.

Tendo dito isto, voltemo-nos, então, à linguagem ela mesma.

----- estou procurando, estou procurando. Estou tentando entender. Tentando dar a alguém o que vivi e não sei a quem, mas não quero ficar com o que vivi. Não sei o que fazer do que vivi, tenho medo dessa desorganização profunda. Não confio no que me aconteceu. Aconteceu-me alguma coisa que eu, pelo fato de não a saber como viver vivi outra? A isso queria chamar desorganização, e não teria a segurança de me aventurar porque saberia depois para onde voltar: para a organização anterior. A isso prefiro chamar desorganização pois não quero me confirmar no que vivi – na confirmação de mim eu perderia o mundo como eu o tinha, e sei que não tenho capacidade para um outro.

Se eu me confirmar e me considerar verdadeira, estarei perdida porque não saberei onde engastar meu novo modo de ser – se eu for adiante nas minhas visões fragmentárias, o mundo inteiro terá que se transformar para eu caber nele.

Perdi alguma coisa que me era essencial, e que já não me é mais. Não me é necessária, assim como se eu tivesse perdido uma terceira perna que até então em impossibilitava de andar mas que fazia de mim um tripé estável. Essa terceira perna eu perdi. E voltei a ser a

pessoa que nunca fui. Voltei a ter o que nunca tive: apenas duas pernas. Sei que somente com duas pernas é que posso caminhar. Mas a ausência inútil da terceira me faz falta e me assusta, era ela que fazia de mim uma coisa encontrável por mim mesma, e sem sequer precisar me procurar.

Estou desorganizada porque perdi o que não precisava? Nesta minha nova covardia – a covardia é o que de mais novo já em aconteceu, é a minha maior aventura, essa minha covardia é um campo tão amplo que só a grande coragem me leva a aceitá-la –, na minha nova covardia, que é como acordar de manhã na casa de um estrangeiro, não sei se terei coragem de simplesmente ir. É difícil perder-se. É tão difícil que provavelmente arrumarei depressa um modo de me achar, mesmo que achar-me seja de novo a mentira de que vivo. Até agora achar-me era ter uma déia de pessoa e nela me engastar: nessa pessoa organizada eu me encarnava, e nem mesmo sentia o grande esforço de construção que era viver. A idéia que eu fazia de pessoa vinha de minha terceira perna, daquela que me plantava no chão. Mas e agora? Estarei mais livre?

Não. Sei que ainda não estou sentindo livremente, que de novo penso porque tenho por objetivo achar – e que por segurança chamarei de achar o momento em que encontrar um meio de saída. Por que não tenho coragem de apenas achar um meio de entrada? Oh, sei que entrei, sim. Mas assustei-me porque não sei para onde dá essa entrada. E nunca antes eu me havia deixado levar, a menos que soubesse para o quê” (Lispector, 2009:9-10).

Com estas palavras Clarice começa a narrativa de G.H.. Por estas palavras G.H. começa seu desabafo, seu relato, sua busca.

Chamam a atenção primeiramente os travessões no início do relato, que se inicia com letra minúscula. Isto pode ser compreendido como uma fala de algo que já vem acontecendo. Não é uma fala nova, não é algo que se inicia no momento em que se inicia a frase. É uma fala que já vem de antes, que já vem de um tempo. Que se faz visível agora, mas que vem de trás. E da frente. E se faz presente.

É uma fala desorganizada, pois vem da desorganização, como a própria personagem pontua. Vem de um confronto com o nada, que, embora abre mundo, da mesma forma, tira mundo.

Se faz evidente, ainda, uma certa ansiedade da personagem. Ansiedade em falar, em expressar, em colocar para fora de si tudo aquilo que a arrebatou – e continua a arrebatá-la – na tentativa de conseguir um mínimo de organização.

O discurso fica confuso, dado que são muitos eventos levantados ao mesmo tempo, sem uma hierarquização, pois, dada sua condição no momento em que se apresenta, tudo

parece muito intenso e, assim, tudo parece muito importante, devendo ser expressado na mesma hora, com a mesma intensidade, como que num bloco só.

E assim, perde a ordem. Tanto hierárquica, quanto, conforme se mostra mais adiante em seu discurso, a ordem cronológica, numa confusão de acontecimentos no tempo, o que evidencia a perda do fundamento de significação, aberto pela temporalidade, fazendo faltar-lhe o significado de sua vivência. Assim, todo possível significado que G.H. intui que tenha alguma relação com algum evento, é expresso ao mesmo tempo.

E G.H. não sabe onde está, não sabe quem é. Está desestruturada e, assim, busca, frente a esta possibilidade de singularização, de apreensão de propriedade, tenta fugir da responsabilidade de arcar com isto, de arcar com o que lhe aconteceu, de lidar com o que é dela, refugiando-se no conhecido, no acolhimento do familiar. Ao ver-se diante da possibilidade de ‘voltar a ser a pessoa que nunca foi’, busca voltar a ser a pessoa que *sempre* foi.

Pois, como ela mesma pontua, é a estabilidade, a familiaridade de um mundo ao qual se sente pertencente que a faz uma pessoa ‘encontrável por si mesma’.

Ora, G.H. está experimentando o confronto com o nada existencial, está em meio a sua angústia, o que é extremamente desestruturante, dado que joga o indivíduo frente a um leque de possibilidades de existência e de modos de ser que, num primeiro momento, na maior parte das vezes nem são reconhecíveis.

G.H. está perdida no escuro e quer voltar para a luz. Ainda que esta luz seja a luz gélida e petrificadora sob a qual vivera toda sua vida. Com o uma pessoa encontrável por si mesma *sem sequer precisar se procurar*. Um mundo seguro, portanto. Um mundo certo. Um mundo pronto, que entrega coisas prontas. E onde não é preciso se preocupar. Ou se angustiar.

Assim, desorganiza-se na perda daquilo de que nunca precisou.

E chama de covardia o que é, na realidade, uma grande coragem (como ela mesma aponta), de renunciar às certezas de um mundo familiarmente pre-formatado, visando a uma vida própria.

E, assim, procura uma saída. Uma saída, pois a entrada em um mundo desconhecido, rumando a algo desconhecido é uma ideia aterradora. E nova. E, por ser nova, também, desconhecida e, assim, também aterradora.

Porque a própria G.H. mesma identifica:

“O que eu era antes não me era bom. Mas era desse não-bom que eu havia organizado o melhor: a esperança. De meu próprio mal eu havia criado um bem futuro. O medo agora é que meu novo modo não faça sentido? Mas porque não me deixo guiar pelo que for acontecendo? Terei que correr o sagrado risco do acaso. E substituirei o destino pela probabilidade” (Lispector, 2009:11).

Ainda resistente a se perder no não-ser. E neste perder-se exatamente se encontrar. Tenta, assim, instituir algum controle, que evite o risco da incerteza: substitui o destino (o certo, o determinado) não pelo acaso, mas pela probabilidade, aquilo que, de alguma forma é mensurado, dado que é matemático, e pode também ser, de alguma forma, determinado.

“Fico tão assustada quando percebo que durante horas perdi minha formação humana. Não sei se terei uma outra para substituir a perdida. Só precisarei tomar cuidado para não usar sub-repticiamente uma nova terceira perna que em mim cresce fácil como capim, e a essa perna protetora chamar de ‘uma verdade’” (Lispector, 2009:12).

Perdeu, em última instância, a existência determinada, dentro de um mundo e de uma vida altamente controlados, premeditados, certos. Por isso que aponta: “Sabia que estava fadada a pensar pouco, raciocinar me restringia dentro de minha pele. Como pois inaugurar agora em mim o pensamento? e talvez só o pensamento me salvasse, tenho medo da paixão” (Lispector, 2009:13).

Esta fala é emblemática, pois aponta vários significados possíveis.

Dentre eles se destaca, em primeiro lugar, a falta de reflexão. Apenas raciocinava de uma forma restrita. Dentro da pele. E ainda, de uma forma a distanciar-se de si. A

representar o mundo. A tecnicizar. Assim, pensava, mas não refletia. Não refletia porque não se enxergava, não se ouvia, não se percebia. E não se abria para si.

No entanto, o pensamento abre-se aqui, também, como uma forma de racionalização. Em dizer que só o pensamento teria a possibilidade de salva-la, por ter medo da paixão, pode-se compreender que somente através de alguma racionalização, de alguma lógica é que se pode estar a salvo da paixão, da entrega, do lançar-se.

No entanto, segundo Heidegger (2003), pensamento e poesia são duas instâncias do ser-aí e se aproximam. O pensamento, assim, embora não o pensamento calculante, é a fala poética, que remete ao ser.

Mais adiante, a protagonista continua:

“Já que tenho que salvar o dia de amanhã, já que tenho que ter uma forma porque não sinto força de ficar desorganizada, (...) já que fatalmente sucumbirei à necessidade de forma que vem de meu pavor de ficar indelimitada – então que pelo menos eu tenha a coragem de deixar que esta forma se forme sozinha como crosta que por si mesma endurece, a nebulosa de fogo que se esfria em terra. E que eu tenha a grande coragem de resistir à tentação de inventar uma forma.

Esse esforço que farei agora por deixar subir à tona um sentido, qualquer que seja, esse esforço seria facilitado se eu fingisse escrever para alguém.

Mas receio começar a compor para poder ser entendida pelo alguém imaginário, receio começar a ‘fazer’ um sentido, com a mesma mansa loucura que até ontem era o meu modo sadio de caber num sistema. Terei de ter a coragem de usar um coração desprotegido e de ir falando para o nada e para o ninguém? assim como uma criança pensa para o nada. E correr o risco de ser esmagada pelo acaso” (Lispector, 2009:13).

Aqui, a angústia frente à tarefa de ter de ser e, agora, de ter de se apropriar de si.

Ainda, a angústia frente à ausência de significados e, assim, o movimento a buscar algum. Ora, o homem significa. Significar é próprio do ser humano e sem significados o homem não vive. G.H., assim, diante de um mundo que ainda não possui significados, busca desesperadamente por alcançá-los.

Sente-se sozinha, no entanto, diante da possibilidade de singularização e, e, principalmente, dado que jogada num mundo de possibilidades nunca dantes vislumbrado.

Assim, inventa um outro para que possa, a partir dele, ser. Para que possa nele se amparar e, a partir dele, apresentar-se para o mundo e ter-lhe o mundo apresentado. Caso contrário, poderia ser esmagada pelo acaso.

Diz mais adiante ter experienciado a morte. Não é, portanto, mais quem sempre foi. Não é mais de acordo com seu antigo modo de ser. Este modo de ser, assim, está morto. E com esta morte, abre-se para novas possibilidades. Mas diz que já está se esquecendo. Ou seja: novamente decaindo.

A personagem continua por algumas páginas neste movimento de apropriar-se de sua condição atual, mas ao mesmo tempo de fuga, dado que ainda tudo se abre para ela de forma muito nebulosa, bem como tem a compreensão de que seu lançamento em um novo modo de ser seria, como ela mesma coloca, um assassinato de seu modo de ser anterior.

E neste movimento, apóia-se no outro. No outro que inventa. No outro que se faz outro neste seu novo mundo. E que, de alguma forma, a acolhe em sua angústia.

Mas, sendo este outro um outro, G.H. tenta abstrair-se do cuidado de si entregando-o a este outro. Mas como este outro não é dado, lhe devolve tal cuidado.

Apenas quando se sente segura é que começa a relatar o que a levou a dispor-se desta forma. Começa, no entanto, relatando banalidades, quando fica evidente a vida imprópria que levava.

“Da mesa onde me atardava porque tinha tempo, eu olhava em torno enquanto os dedos arredondavam o miolo de pão. O mundo era um lugar. Que me servia para viver: no mundo eu podia colar uma bolinha de miolo na outra, bastava justapô-las, e, sem mesmo forçar, bastava pressioná-las o suficiente para que uma superfície se unisse a outra superfície, e assim com prazer eu ia formando uma pirâmide curiosa que me satisfazia: um triângulo reto feito de formas redondas, uma forma que é feita de suas formas opostas. Se isso me tinha um sentido, o miolo de pão e meus dedos provavelmente sabiam.

O apartamento me reflete. É no último andar, o que é considerado uma elegância. Pessoas de meu ambiente procuram morar na chamada “cobertura”. É bem mais que uma elegância. É um verdadeiro prazer: de lá domina-se uma cidade. Quando essa elegância se vulgarizar, eu, sem sequer saber por que, me mudarei para outra elegância? Talvez. Como eu, o apartamento tem penumbras e luzes úmidas, nada aqui é brusco: um aposento precede e promete o outro. Da minha sala de jantar eu via as misturas de sombras que preludiavam o living. Tudo aqui é a réplica elegante, irônica e espirituosa de uma vida que nunca existiu em parte alguma: minha casa é uma criação apenas artística.

Tudo aqui se refere na verdade a uma vida que se fosse real não me serviria. O que decalca ela, então? Real, eu não a entenderia, mas gosto da duplicata e a entendo. A cópia é sempre bonita. O ambiente de pessoas semi-artísticas e artísticas em que vivo deveria, no entanto, me fazer desvalorizar as cópias: mas sempre pareci preferir a paródia, ela me servia. Decalcar uma vida provavelmente me dava - ou dá ainda? até que ponto se rebentou a harmonia de meu passado? - decalcar uma vida provavelmente me dava segurança exatamente por essa vida não ser minha: ela não me era uma responsabilidade” (Lispector, 2009: 29)

Estes relatos expõem o mundo que é o mundo de uma G.H. pré-epifânica. Um mundo que se desdobra na impropriedade, com outros que se apresentam na maior parte das vezes na impropriedade do impessoal, em que muitos são porque assim é para todos. E, desta forma, é assim para G.H.. Mas exatamente por isso, *não é assim para G.H.*

Como ela mesma coloca,

“A espirituosa elegância de minha casa vem de que tudo aqui está entre aspas. Por honestidade com uma verdadeira autoria, eu cito o mundo, eu o citava, já que ele não era nem eu nem meu. (...) Quanto a mim mesma, sem mentir nem ser verdadeira – como naquele momento em que ontem de manhã estava sentada à mesa do café – quanto a mim mesma, sempre conservei uma aspa à esquerda e outra à direita de mim. De algum modo ‘como se não fosse eu’ era mais amplo do que se fosse – uma vida inexistente me possuía toda e me ocupava como uma invenção” (Lispector, 2009:30).

Ela, assim, se ocupa. Faz muitas coisas, vê-se envolta em muitos eventos. Ocupa-se para encobrir o silêncio.

Para Heidegger, “o *Dasein* cotidiano compreende-se, de início e na maior parte das vezes, a partir daquilo com *que* costuma se ocupar. Aquilo que se faz é aquilo que ‘se é’” (Heidegger, 2006:314). E, assim, G.H. só ‘era’ a partir daquilo que fazia. A partir daquilo que o impessoal ditava que devia fazer. A partir do que os outros julgavam correto. G.H., assim, era não sendo. Era ninguém.

Ela, no entanto, só começa a aperceber-se de si e da configuração de seu mundo, quando este mesmo rui.

Após passado o susto de perda de mundo, no entanto, percebe-se, no trecho apontado, um discurso mais bem estruturado que aquele de um momento anterior, em que o ser de G.H. se encontrava totalmente perdido. Perdido de si.

Agora isto já não se dá mais com tanta intensidade.

É claro que a personagem fala de uma situação conhecida e, portanto, na qual e diante da qual se sente confiante, dado que tem um certo controle. Isto torna mais fácil a fala a este respeito. No entanto, se pode perceber que esta fala se dá em um leve tom de crítica. Como se falasse de outra pessoa. Ou seja: falo do que sei, do que me é familiar. Mas falo de algo que não sou eu. De algo que foi um eu, mas que não mais me é.

Após tais relatos, encaminha-se àquilo que a fez caminhar para ser outra de si mesma.

Diz que fora a demissão da empregada que a fizera sentir-se efetivamente dona de seu apartamento. Ora, era, então, seu o cuidado de sua casa. De sua morada.

É apenas no quinto capítulo que se sente confiante para contar (e reviver) o que deu início a este processo de apropriação de si: o quarto de empregada (de uma empregada que havia se demitido e, portanto, não estava mais fisicamente presente), que, julgava, deveria estar imundo, estava, ao contrário, limpo e arrumado, embora vazio. Isto quebra um paradigma, o que confere ao quarto grande importância, uma importância que nunca teve, a ponto de o fato de ele estar limpo, fazê-lo não apenas ganhar vida, mas tornar-se superior ao próprio apartamento.

Volta-se, por isto, contra a empregada, que teve a ousadia de agir contra suas expectativas e, portanto, de balançar suas certezas.

No próximo capítulo é que ela aparece: a barata.

“Então, antes de entender, meu coração embranqueceu como cabelos embranquecem.

De encontro ao rosto que eu pusera dentro da abertura [das portas do guarda roupa no quarto de empregada], bem próximo de meus olhos, na meia escuridão, movera-se a barata grossa. Meu grito foi tão abafado que só pelo silêncio contrastante percebi que não havia gritado. O grito ficara me batendo dentro do peito.

Nada, não era nada - procurei imediatamente me apaziguar diante de meu susto. É que eu não esperara que, numa casa minuciosamente desinfetada contra o meu nojo por baratas, eu não esperava que o quarto tivesse escapado. Não, não era nada. Era uma barata que lentamente se movia em direção à fresta.

Pela lentidão e grossura, era uma barata muito velha. No meu arcaico horror por baratas eu aprendera a adivinhar, mesmo à distância, suas idades e perigos; mesmo sem nunca ter realmente encarado uma barata eu conhecia os seus processos de existência.

Só que ter descoberto súbita vida na nudez do quarto me assustara como se eu descobrisse que o quarto morto era na verdade potente. Tudo ali havia secado - mas restara uma barata. Uma barata tão velha que era imemorial. O que sempre me repugnara em baratas é que elas eram obsoletas e no entanto atuais. Saber que elas já estavam na Terra, e iguais a hoje, antes mesmo que tivessem aparecido os primeiros dinossauros, saber que o primeiro homem surgido já as havia encontrado proliferadas e se arrastando vivas, saber que elas haviam testemunhado a formação das grandes jazidas de petróleo e carvão no mundo, e lá estavam durante o grande avanço e depois durante o grande recuo das geleiras - a resistência pacífica” (Lispector, 2009:46-7)

Este discurso perpassa o nível da racionalidade. Quando diz que não era nada, diz que não é nada que comumente pode ser considerado uma ameaça, um perigo. Algo, portanto, que possa gerar medo, preocupação ou qualquer tipo de emoção.

Volta-se, então, para o concreto, para o seguro. Para o todos.

Quem está ali, no entanto, é *ela*. E ela está *sentindo*. Isto é maior e mais potente que qualquer racionalização. Não consegue, assim, fugir de sua sensação, pois ela não é racional ou lógica.

Porque o medo não é da barata em si, ou do mal que ela concretamente lhe pode fazer. O medo é do que a barata representa e, portanto, do que a barata é para ela. O medo é do que a barata é nela. Ou o que dela é barata.

O medo é, assim, do poder que a barata tem de fazê-la olhar para si. E, como que um espelho, fazê-la enxergar-se e enxergar a sua vida. A vida que é sua e de mais ninguém.

Em decorrência do medo, no entanto e, como uma maneira de salvar sua vida, ou, então, de não ser obrigada a enfrentar sua própria vida, G.H. mata a barata. A esmaga no vão da porta do armário.

Não foge, no entanto. Agora que está ali, esmagada e, portanto, imobilizada, G.H. a encara. A enfrenta.

“E na minha grande dilatação, eu estava no deserto. Como te explicar? eu estava no deserto como nunca estive. Era um deserto que me chamava como um cântico monótono e remoto chama. Eu estava sendo seduzida. E ia para essa loucura promissora. Mas meu medo não era o de quem estivesse indo para a loucura, e sim para uma verdade - meu medo era o de ter uma verdade que eu viesse a não querer, uma verdade infamante que me fizesse rastejar e ser do nível da barata. Meus primeiros contatos com as verdades sempre me difamaram.

– Segura a minha mão, porque sinto que estou indo. Estou de novo indo para a mais primária vida divina, estou indo para um inferno de vida crua. Não me deixes ver porque estou perto de ver o núcleo da vida – e, através da barata que mesmo agora revejo, através dessa amostra de calmo horror vivo, tenho medo de que nesse núcleo eu não saiba mais o que é esperança.

A barata é pura sedução. Cílios, cílios pestanejando que chamam.

Também eu, que aos poucos estava me reduzindo ao que em mim era irredutível, também eu tinha milhares de cílios pestanejando, e com meus cílios eu avanço, eu protozoária, proteína pura. Segura minha mão, cheguei ao irredutível com a fatalidade de um dobre - sinto que tudo isso é antigo e amplo, sinto no hieróglifo da barata lenta a grafia do Extremo Oriente. E neste deserto de grandes seduções, as criaturas: eu e a barata viva. A vida, meu amor, é uma grande sedução onde tudo o que existe se seduz. Aquele quarto que estava deserto e por isso primariamente vivo. Eu chegara ao nada, e o nada era vivo e úmido.

Foi então – foi então que lentamente como de uma bisnaga foi saindo lenta a matéria da barata que fora esmagada.

A matéria da barata, que era o seu de dentro, a matéria grossa, esbranquiçada, lenta, crescia para fora como de uma bisnaga de pasta de dentes.

Diante de meus olhos enojados e seduzidos, lentamente a forma da barata ia se modificando à medida que ela engrossava para fora. A matéria branca brotava lenta para cima de suas costas como uma carga. Imobilizada, ela sustentava por cima do flanco empoeirado a carga do próprio corpo.

‘Grite’, ordenei-me quieta. ‘Grite’, repeti-me inutilmente com um suspiro de profunda quietude.

A grossura branca imobilizara-se agora por cima das cascas. Olhei para o teto, descansando um pouco os olhos que eu sentia terem se tornado fundos e grandes.

Mas se eu gritasse uma só vez que fosse, talvez nunca mais pudesse parar. Se eu gritasse ninguém poderia fazer mais nada por mim; enquanto, se eu nunca revelar a minha carência, ninguém se assustará comigo e me ajudarão sem saber; mas só enquanto eu não assustar ninguém por ter saído dos regulamentos. Mas se souberem, assustam-se, nós que guardamos o grito em segredo inviolável. Se eu der o grito de alarme de estar viva, em mudez e dureza me arrastarão pois arrastam os que saem para fora do mundo possível, o ser excepcional é arrastado, o ser gritante.

Olhei para o teto com olhos pesados. Tudo se resumia ferozmente em nunca dar um primeiro grito – um primeiro grito desencadeia todos os outros, o primeiro grito ao nascer desencadeia uma vida, se eu gritasse acordaria milhares de seres gritantes que iniciariam

pelos telhados um coro de gritos e horror. Se eu gritasse desencadearia a existência – a existência de quê? a existência do mundo. Com reverência eu temia a existência do mundo para mim” (Lispector, 2009:59-62).

Aqui, a protagonista começa a perceber que se abre diante dela a possibilidade de apreensão e apropriação de si. Sente, ao mesmo tempo, repulsa e atração pela barata.

Sente, ao mesmo tempo, receio de se desvincular daquilo que teve até o presente momento como um si mesmo e se lançar frente a outro, e uma grande força impulsionando-a a abrir-se para um outro si-mesmo. Não consegue, desta maneira, fugir.

Chegara ao nada. E deste nada não conseguia fugir.

Não consegue ainda, no entanto, trilhar este caminho sozinha. Por isto, apóia-se no outro que criou para conseguir ter alguma confiança neste mundo novo.

E a ele chama de amor. Como que entregando a ele alguma responsabilidade frente ao que lhe acontece. Frente àquilo que lhe apresenta. Busca nele, então, o cuidado de si.

O discurso se dá num tom de súplica, como que um pedido de ajuda, de redenção. E então sua identificação com a barata. G.H. e a barata como os únicos seres, as únicas criaturas.

Sente, no entanto, que foi seduzida pelo inseto, pela situação. Fora, assim, impelida a passar pelo que está passando, como o fora durante toda sua vida. ‘O mundo é sedutor’. E me seduziu a apropriar-me de mim mesma.

G.H. chegara ao nada, e o nada era vivo e úmido. Assim como as entranhas da barata, aos poucos saindo de dentro de seu corpo.

Tal cena, no entanto, a choca. A toca, a move, num misto de terror e nojo. E quer gritar. Quer gritar porque estava diante de seu maior medo, porque o enfrentou, porque matou e porque tira dele a vida, a matéria e a substância. Quer gritar porque, tirou de sua

vida a vida e, assim, matou a si própria. E vê sua matéria brotar para fora, sem poder ser reabsorvida.

Não grita, no entanto, como uma forma de não eternizar tal acontecimento. E porque se começar, tem medo de nunca mais parar. Um grito de nojo, de medo, mas, e principalmente, de liberdade, após toda uma vida de clausura. Mas ainda não estava preparada para tal grito. Para o grito da vida.

“‘Estou pedindo socorro’, gritei-me então de repente com a mudez dos que têm gradualmente a boca entulhada pelas areias movediças, ‘estou pedindo socorro’, pensei quieta e sentada. Mas nenhuma vez me ocorreu levantar-me e ir embora, como se isso já fosse impossível. A barata e eu tínhamos sido soterradas numa mina.

A balança tinha agora um prato único. Nesse prato estava a minha profunda recusa de baratas. Mas agora ‘recusa de baratas’ eram meras palavras, e eu também sabia que na hora de minha morte eu também não seria traduzível por palavra.

De morrer, sim, eu sabia, pois morrer era o futuro e é imaginável, e de imaginar eu sempre tivera tempo. Mas o instante, o instante este – a atualidade – isso não é imaginável, entre a atualidade e eu não há intervalo: é agora, em mim.

– Entende, morrer eu sabia de antemão e morrer ainda não me exigia. Mas o que eu nunca havia experimentado era o choque com o momento chamado “já”. Hoje me exige hoje mesmo. Nunca antes soubera que a hora de viver também não tem palavra. A hora de viver, meu amor, estava sendo tão já que eu encostava a boca na matéria da vida. A hora de viver é um ininterrupto lento rangido de portas que se abrem continuamente de par em par. Dois portões se abriam e nunca tinham parado de se abrir. Mas abriam-se continuamente para – para o nada?

A hora de viver é tão infernalmente inexpressiva que é o nada. Aquilo que eu chamava de ‘nada’ era no entanto tão colado a mim que me era... eu? e portanto se tornava invisível como eu me era invisível, e tornava-se o nada. As portas como sempre continuavam a se abrir.

Finalmente, meu amor, sucumbi. E tornou-se um agora” (Lispector, 2009:77-8).

Esta passagem mostra que a protagonista, tão tocada, tão imersa na situação que a engolfara, como ela mesma diz, não cogita a possibilidade de ir embora. Com isso, escolhe, embora ainda sem se dar conta, pelo caminho rumo à apropriação de si, embora, como se pode perceber nos relatos, é bastante árido.

Neste momento, no entanto, é que se dá a apreensão de seu ser-para-a-morte próprio.

G.H. sabia da morte, mas sabia da morte dos outros. Sabe que se morre, mas sabe que ‘todos’ morrem, não sendo esta morte, assim, uma morte *sua*. “Morrer eu sabia de antemão e morrer ainda não me exigia”. Vivida, assim, num intervalo entre um futuro que nunca chegava, ‘porque o futuro é imaginável’ e um passado do qual pouco se lembra.

Se apercebe, no entanto, que o tempo em que se vive não é um intervalo. Não é uma fenda. O tempo em que se vive é o ‘já’, o qual jamais até então havia sido apreendido por ela. E o ‘já’ é a hora de viver. A qual não é traduzível em palavras. Porque é vivida.

E assim, a ‘recusa de baratas’ passa a ser meras palavras. Porque já não mais significam. Diante da hora de viver, G.H. escolhe: viver. E baratas viram apenas baratas.

“E eu também sabia que na hora de minha morte eu também não seria traduzível por palavra”. Não seria traduzível por palavras, pois não se pode traduzir em palavras a totalidade de uma vida. A totalidade de um *Dasein*. Ou então, não seria traduzível por palavras, pois, em rumando do jeito que estava, G.H. morreria a morte de uma vida que não fora digna de ser vivida. Uma vida de todos. Uma vida de ninguém. E, por isso, que não merece ser traduzida por palavras.

Ela, no entanto, ‘sucumbe’ à epifania. “Era já. Pela primeira vez na minha vida tratava-se plenamente de agora. Esta era a maior brutalidade que eu jamais recebera” (Lispector, 2009:79). E apropria-se de seu agora. De sua morte. De sua vida.

Continua, no entanto, dizendo:

“Foi assim que fui dando os primeiros passos no nada. Meus primeiros passos hesitantes em direção à vida, e abandonando a minha vida. O pé pisou no ar, e entrei no paraíso ou no inferno: no núcleo.

Passei a mão pela testa: com alívio notava que finalmente havia começado a suar. Até um pouco antes fora apenas aquela secura quente que nos crestava a nós duas. Agora eu começava a me umedecer.

Ah, como estou cansada. Meu desejo agora seria o de interromper tudo isto e inserir neste difícil relato, por pura diversão e repouso, uma história ótima que ouvi um dia desses sobre o motivo por que um casal se separou. Ah, conheço tantas histórias interessantes. E

também poderia, para descansar, falar na tragédia. Conheço tragédias” (Lispector, 2009:80).

Entra no paraíso. Ao mesmo tempo, entra no inferno. Sente seu corpo. E muda de assunto. Procura fugir ta tarefa de enfrentar a si mesma. de ter de lidar consigo mesma. e com sua vida. E pede, mais adiante: “– Não me abandones nesta hora, não me deixes tomar sozinha esta decisão já tomada” (Lispector, 2009:96).

Diz ainda

“Há muito tempo fui desenhada contigo numa caverna, e contigo nadei de suas profundezas escuras até hoje, nadei com meus cílios inúmeros – eu era o petróleo que só hoje jorrou, quando uma negra africana me desenhou na minha casa, fazendo-me brotar de uma parede. Sonâmbula como o petróleo que enfim jorra.

– Juro que é assim o amor. Eu sei, só porque estive sentada ali e estava sabendo. Somente à luz da barata, é que sei que tudo o que nós dois tivemos antes já era amor. Foi preciso a barata me doer tanto como se me arrancassem as unhas – e então não suportei mais a tortura e confessei, e estou delatando. Não suportei mais e estou confessando que já sabia de uma verdade que nunca teve utilidade e aplicação, e que eu teria medo de aplicar, pois não sou adulta bastante para saber usar uma verdade sem me destruir.

Se tu puderes saber através de mim, sem antes precisar ser torturado, sem antes teres que ser bipartido pela porta de um guarda-roupa, sem antes ter quebrados os teus invólucros de medo que com o tempo foram secando em invólucros de pedra, assim como os meus tiveram que ser quebrados sob a força de uma tenaz até que eu chegasse ao tenro neutro de mim - se tu puderes saber através de mim... então aprende de mim, que tive que ficar toda exposta e perder todas as minhas malas com suas iniciais gravadas.

– Adivinha-me, adivinha-me porque faz frio, perder os invólucros de lagosta faz frio. Esquenta-me com a tua adivinhação de mim, compreende-me porque eu não estou me compreendendo. Estou somente amando a barata. E é um amor infernal” (Lispector, 2009:114-5).

Aqui G.H. fala de amor. Fala de amor, de uma tamanha dedicação, de uma tamanha identificação, de um tamanho cuidado. Fala com o outro que inventou. No tom do discurso, no entanto, pode-se compreender que a protagonista fala não com um outro, mas consigo mesma. Com ela, que também é barata. E somente à luz desta última é que se pôde

perceber, se pôde ver, se pôde apreender. E fala, então, para a G.H. que foi. A G.H. que era. E a G.H. que ainda é. Pois sabe que vai decair no impessoal. E quer poupar-lhe a dor de passar por esta via-crucis mais alguma vez.

“E minha alma impessoal me queima. (...) A barata e eu aspiramos a uma paz que não pode ser nossa – é uma paz além do tamanho e do destino dela e meu. (...) Eu me contorço para conseguir alcançar o tempo atual que me rodeia, mas continuo remota em relação a este mesmo instante. O futuro, ai de mim, me é mais próximo que o instante já.

A barata e eu somos infernalmente livres porque a nossa matéria viva é maior que nós, somos infernalmente livres porque minha própria vida é tão pouco cabível dentro de meu corpo que não consigo usá-la. Minha vida é mais usada pela terra do que por mim, sou tão maior do que aquilo que eu chamava de “eu” que, somente tendo a vida do mundo, eu me teria. Seria necessário uma horda de baratas para fazer um ponto ligeiramente sensível no mundo - no entanto uma única barata, apenas pela sua atenção-vida, essa única barata é o mundo.

Toda a parte mais inatingível de minha alma e que não me pertence - é aquela que toca na minha fronteira com o que já não é eu, e à qual me dou. Toda a minha ânsia tem sido esta proximidade inultrapassável e excessivamente próxima. Sou mais aquilo que em mim não é.

E eis que a mão que eu segurava me abandonou. Não, não. Eu é que larguei a mão porque agora tenho que ir sozinha” (Lispector, 2009:122-3).

A personagem, no presente momento, compreende sua identificação com a barata. Ou com a sua compreensão de barata. E a barata é o mundo. É seu mundo.

E sua alma impessoal, então, a queima.

Apropria-se de si, de sua vida, embora ainda tenha dificuldade de se manter no instante-já. Mas sente-se livre. Livre para escolher, livre para transcender. Sua vida, seu ser é maior do que ela. E do que a barata.

E, assim, ao constatar isso, faz um movimento rumo a uma queda: associa sua vida a uma vida do mundo, apropriada pela terra, não por ela mesma, mas logo volta para uma apropriação de si: seria preciso uma horda de baratas (todos nós... ninguém, conforme Heidegger, 1981), mas apenas uma barata – a *sua* barata – contém todo o mundo.

E assim, é aquilo que nela não é: é transcendência.

E, em adquirindo segurança em seu (novo) mundo, em seu (novo) modo de ser, despede-se da mão que a guia (embora ainda se prenda a ela no decorrer do discurso).

E entende:

“A mim, como a todo o mundo, me fora dado tudo, mas eu quisera mais: quisera saber desse tudo. E vendera a minha alma para saber. Mas agora eu entendia que não a vendera ao demônio, mas muito mais perigosamente: a Deus. Que me deixara ver. Pois Ele sabia que eu não saberia ver o que visse: a explicação de um enigma é a repetição do enigma. O que És? e a resposta é: És. O que existes? e a resposta é: o que existes. Eu tinha a capacidade da pergunta, mas não a de ouvir a resposta.

Não, nem a pergunta eu soubera fazer. No entanto a resposta se impunha a mim desde que eu nascera. Fora por causa da resposta contínua que eu, em caminho inverso, fora obrigada a buscar a que pergunta ela correspondia. Então eu me havia perdido num labirinto de perguntas, e fazia perguntas a esmo, esperando que uma delas ocasionalmente correspondesse à da resposta, e então eu pudesse entender a resposta.

Mas era como uma pessoa que, tendo nascido cega e não tendo ninguém a seu lado que tivesse tido visão, essa pessoa não pudesse sequer formular uma pergunta sobre a visão: ela não saberia que existia ver. Mas, como na verdade existia a visão, mesmo que essa pessoa em si mesma não a soubesse e nem tivesse ouvido falar, essa pessoa estaria parada, inquieta, atenta, sem saber perguntar sobre o que não sabia que existe – ela sentiria falta do que deveria ser seu” (Lispector, 2009:134-5).

Entende que sempre lhe esteve aberta a possibilidade de uma vida própria. Entende que a vida inteira esteve rastejando em busca de um sentido, uma direção. E ‘agora eu entendia que não a vendera ao demônio, mas muito mais perigosamente: a Deus’. Entende, assim, que não vendera sua alma a outrem. Mas tomou-a para si. E sente o ‘perigo’ disso; de ter de se responsabilizar por ela: “Eu preferia continuar pedindo, sem ter a coragem de já ter” (Lispector, 2009:149).

E, então, pensa que não pode mais ter nojo da barata, pois barata e G.H. eram um só e, enquanto tivesse nojo da barata, “o mundo me escaparia e eu me escaparia. Eu sabia que o erro básico de viver era ter nojo de uma barata” (Lispector, 2009:163).

Quer, então, se fundir com a barata. Internalizar a barata. E, assim,ingere a massa branca que saíra do corpo do inseto.

“Como uma transcendência. Transcendência, que é a lembrança do passado ou do presente ou do futuro. A transcendência era em mim o único modo como eu podia alcançar a coisa? Pois mesmo ao ter comido da barata, eu fizera por transcender o próprio ato de comê-la. E agora só me restava a vaga lembrança de um horror, só me ficara a idéia.

Até que a lembrança ficou tão forte que meu corpo gritou todo em si mesmo.

Crispei minhas unhas na parede: eu sentia agora o nojento na minha boca, e então comecei a cuspir, a cuspir furiosamente aquele gosto de coisa alguma, gosto de um nada que no entanto me parecia quase adocicado como o de certas pétalas de flor, gosto de mim mesma - eu cuspia a mim mesma, sem chegar jamais ao ponto de sentir que enfim tivesse cuspido minha alma toda. “...porque não és nem frio nem quente, porque és morno, eu te vomitarei da minha boca”, era Apocalipse segundo são João, e a frase que devia se referir a outras coisas das quais eu já não me lembrava mais, a frase me veio do fundo da memória, servindo para o insípido do que eu comera - e eu cuspia.

O que era difícil: pois a coisa neutra é extremamente enérgica, eu cuspia e ela continuava eu.

Só parei na minha fúria quando compreendi com surpresa que estava desfazendo tudo o que laboriosamente havia feito, quando compreendi que estava me renegando. E que, ai de mim, eu não estava à altura senão de minha própria vida” (Lispector, 2009:166-7).

Ela, então, compreende. Compreende a si. Compreende a vida. E a toma, a partir de um ato de repulsa, a toma para si. A apreende. E dela se apropria. E se desapropria. E cai. Mas compreende a propriedade. E enxerga a possibilidade. A mantém, assim, aberta. Decai porque é *Dasein*. Mas, e pelo mesmo motivo, mantém-se abertura.

E termina a saga de seu discurso com as seguintes palavras:

“Eu confiava.

Em mim? no mundo? no Deus? na barata? Não sei. Talvez confiar não seja em quê ou em quem. Talvez eu agora soubesse que eu mesma jamais estaria à altura da vida, mas que minha vida estava à altura da vida. Eu não alcançaria jamais a minha raiz, mas minha raiz existia. Timidamente eu me deixava transpassar por uma doçura que me encabulava sem me constranger.

Oh Deus, eu me sentia batizada pelo mundo. Eu botara na boca a matéria de uma barata, e enfim realizara o ato ínfimo.

Não o ato máximo, como antes eu pensara, não o heroísmo e a santidade. Mas enfim o ato ínfimo que sempre me havia faltado. Eu sempre fora incapaz do ato ínfimo. E com o ato ínfimo, eu me havia deseroizado. Eu, que havia vivido do meio do caminho, dera enfim o primeiro passo de seu começo.

Enfim, enfim quebrara-se realmente o meu invólucro, e sem limite eu era. Por não ser, eu era. Até o fim daquilo que eu não era, eu era. O que não sou eu, eu sou. Tudo estará em mim, se eu não for; pois “eu” é apenas um dos espasmos instantâneos do mundo. Minha vida não tem sentido apenas humano, é muito maior - é tão maior que, em relação ao humano, não tem sentido. Da organização geral que era maior que eu, eu só havia até então percebido os fragmentos. Mas agora, eu era muito menos que humana - e só realizaria o meu destino especificamente humano se me entregasse, como estava me entregando, ao que já não era eu, ao que já é inumano.

E entregando-me com a confiança de pertencer ao desconhecido. Pois só posso rezar ao que não conheço. E só posso amar à evidência desconhecida das coisas, e só posso me agregar ao que desconheço. Só esta é que é uma entrega real.

E tal entrega é o único ultrapassamento que não me exclui. Eu estava agora tão maior que já não me via mais. Tão grande como uma paisagem ao longe. Eu era ao longe. Mas perceptível nas minhas mais últimas montanhas e nos meus mais remotos rios: a atualidade simultânea não me assustava mais, e na mais última extremidade de mim eu podia enfim sorrir sem nem ao menos sorrir. Enfim eu me estendia para além de minha sensibilidade.

O mundo independia de mim – esta era a confiança a que eu tinha chegado: o mundo independia de mim, e não estou entendendo o que estou dizendo, nunca! nunca mais compreenderei o que eu disser. Pois como poderia eu dizer sem que a palavra mentisse por mim? como poderei dizer senão timidamente assim: a vida se me é. A vida se me é, e eu não entendo o que digo. E então adoro. – – – – –” (Lispector, 2009:178-9)

Enfim, se se pode resumir o processo pelo qual passa G.H., rumo à propriedade, diríamos que se dá, essencialmente, em quatro momentos: o primeiro momento é o de angústia frente ao não-ser, ao estar-lançado e ter de ser; em seguida, tem-se uma apaziguação desta angústia, refugiando-se no relato do que fora sua vida até então, imersa na impropriedade e, por meio do relato, um colocar-se de frente com aquilo que vivia. Poder confrontar-se com sua vida anterior, constatar que não quer mais tal modo de ser, e assim, adquirir uma elaboração da angústia. Num terceiro momento, tem-se o relato da experiência vivida e, ao mesmo tempo, a revivência daquilo que se deu com ela, o que permite a elaboração, internalização e, desta forma, apropriação da vivência.

Por último, num quarto momento, tem-se, após este longo percurso, a apreensão de seu ser-si-mesmo-próprio.

Estes quatro momentos, no entanto, oscilam e se intercalam durante toda a narrativa, não sendo exatamente demarcados e ordenados. Pois tampouco é assim a vida. Ou o *Dasein*.

ÚLTIMAS PALAVRAS

“A vida é curta, mas as emoções que podemos deixar duram uma eternidade. A vida não é de se brincar porque um belo dia se morre”.

Clarice Lispector

Após todo este caminho percorrido, restam ainda algumas palavras a serem ditas.

Foram apontados já os caminhos de compreensão da fenomenologia, os existenciais, as condições ontológicas, a condição de ser-aí.

Foram apontados os outros que fazem de nossa protagonista um ser-aí-com-os-outros, e sua influência e relevância em sua tortuosa passagem pelos meandros da impropriedade, rumo à propriedade.

Passou-se pela linguagem; a linguagem como existencial e como aquela única que faz do mundo *mundo*, que faz das coisas *coisas* e, assim, que faz do Homem *Homem*.

Vimos, ainda, a abertura de mundo, o voltar-se para si, a escuta do silêncio.

E a singularização.

O processo no qual G.H. se permite apropriar-se da possibilidade de assumir seu próprio ser. Assumir seu próprio ser que si mesma, a partir de si mesma.

O processo tortuoso, árduo, mas por meio do qual G.H. se permite enxergar-se, escutar-se. E silenciar.

O difícil processo por meio do qual G.H. consegue, enfim, ser e ser si-mesma. Própria.

Pois a epifania vivida por G.H. e exposta ao longo das páginas da obra sobre a qual se debruça o presente ensaio é o processo de singularização da protagonista que, a partir do momento em que confronta a barata, já não se perde mais nos outros. Pelo contrário. Nos outros ela se encontra.

Isto vem se mostrando aos poucos num discurso que não se apresenta linearmente, dado que pouco do que se vive pode ser tido como linear. O discurso, assim, segue o tempo e a vivência deste *Dasein* que viveu e que, por meio da linguagem, não apenas torna real sua experiência, mas a revive. E a re-significa.

E se estrutura.

E se abre.

E se encontra.

Este caminho, no entanto, como se faz nítido, é bastante difícil e sofrido para ela. Pois difícil e sofrida é a singularização. A singularização singulariza. Ou seja: a singularização torna único. E, assim sendo, traz consigo algum sentimento de solidão. E de responsabilidade. E assim, o receio. De não fazer a coisa certa. De não ter um respaldo, um apoio. Uma certeza.

G.H., assim, em tendo boa parte de sua vida vivido caída no impessoal e na impropriedade, se desorganiza frente à possibilidade da singularização. E volta para o conhecido. Para o lugar onde se sente acolhida. Não cessa, no entanto, de relatar sua experiência. E ruma para a propriedade. E se angustia. E decai na comodidade da impessoalidade.

O discurso apresentado é um constante movimento de propriedade e decaimento na impropriedade, retomando novamente a sigularização, mas decaindo novamente e assim por diante.

E não poderia ser diferente, pois, em sendo *Dasein*, G.H. está sempre aberta para ambas as possibilidades, não podendo, no entanto, se encerrar exclusivamente em nenhuma delas.

Na impropriedade há sempre a possibilidade de uma propriedade, embora ela nem sempre, dado que é difícil e custosa, seja alcançada. A propriedade, no entanto, exatamente por ser onerosa, traz consigo sempre a possibilidade de impropriedade, da qual, não é possível fugir, e o *Dasein*, hora ou outra decai, embora possa vir, posteriormente, a recuperar seu si-mesmo-próprio.

Assim, tem-se de forma muito marcante a repetição deste movimento.

E a repetição também de falas, de significados e de sentidos, no processo de elaboração e assimilação daquilo que se passou.

Heidegger, no entanto, aponta que “Re-petir, re-tomar não diz arrolar uniformemente o sempre igual. Re-petir, re-tomar diz: ir buscar, trazer e recolher o que o passado guarda e protege” (Heidegger, 2003: 103).

Na repetição, assim, G.H. se faz G.H. e se apropria de seu ser mais próprio.

Na repetição G.H. se torna si mesma e tem a possibilidade de apreensão de seu ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah, *Entre o passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2009 (1950)
- BERG, J. H. van den, *O Paciente Psiquiátrico*. Campinas: Ed. Livro Pleno, 2000
- BOSS, Medard, *Angústia, Culpa e Libertação*. São Paulo: Duas Cidades, 1975
- CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis, 2009
- CARDOSO, Sílvia Galesso. *Que Mistérios tem Clarice*. São Paulo, 2002. Trabalho de Conclusão de Curso – Faculdade de Psicologia – PUC-SP
- CRITELLI, Dulce. *Analítica do Sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. São Paulo: EDUC: Brasiliense, 1996
- HEIDDEGER, Martin. *Ser e Tempo*. São Paulo: Ed. Vozes, 2006 (1926)
- HEIDDEGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. São Paulo: Ed. Vozes, 2003 (1959)
- HEIDEGGER, Martin. *Todos Nós... Ninguém*. São Paulo: Ed. Moraes, 1981
- KANAAN, Dany Al-Behy. *À Escuta de Clarice Lispector: entre o biográfico e o literário, uma ficção possível*. São Paulo: Educ, 2003
- LISPECTOR, Clarice, *A Paixão segundo G.H.*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2009 (1964)
- LISPECTOR, Clarice, *A Descoberta do Mundo*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2000
- LISPECTOR, Clarice, *Para Não Esquecer*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2000
- MARTENDAL, Adriano, *A Escrita no Limiar do Sentido*. São Paulo: Ed. Escuta, 2007
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Conversas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004 (1948)
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Abril Cultural, 1994
- MOSER, Benjamin. *Clarice, uma biografia*. São Paulo: Cosac Naify, 2009
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Martin Claret, 2003
- NUNES, Benedito. *O Drama da Linguagem – Uma Leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Ática, 1995
- POMPÉIA, João Augusto e SAPIENZA, Bile Tatit. *Na Presença do Sentido: uma aproximação fenomenológica a questões existenciais básicas*. São Paulo: Educ, 2004
- PYLORIDIS, Kátia Cristina. *A Experiência Maior de ser-com-os-outros*. São Paulo, 2004, Trabalho de Conclusão de Curso – Faculdade de Psicologia – PUC-SP