



O Deus em Clarice Lispector: má teologia, mística ou filosofia da história?

The God in Clarice Lispector: bad theology, mysticism or philosophy of history?

Seção Livre

Maicon da Silva Camargo*

ORCID: 0000-0001-8402-2490

E-mail: maiconcamargo.msc@gmail.com

Recebido: 04/01/2023

Aprovado: 11/12/2023

Resumo:

Nos romances de Clarice Lispector a ideia de Deus aparece constantemente. Contudo, essa figura bastante popular em nossa cultura é representada de modos não muito comuns, de forma que geram certo estranhamento para o leitor. Neste estudo, buscamos analisar como a ideia de Deus pode ser pensada no interior da obra dessa escritora percebendo que Deus não é uma figura desenvolvida no sentido religioso, mas representado como um Deus místico, a fim de conferir ao pensamento características de uma filosofia da história.

Palavras-chave:

Clarice Lispector; Deus; Infinito; mística; Filosofia da História.

Abstract:

In Clarice Lispector's novels the idea of God appears constantly. However, this very popular figure in our culture is represented in unusual ways, in a way that generates a certain strangeness for the reader. In this study, we propose to analyze how the idea of God can be thought within the work of this writer, realizing that the idea of God was not a figure developed in the religious sense, but represented as a mystical God, in order to give the thought characteristics of a philosophy of history.

Keywords:

Clarice Lispector; God; Infinite; mysticism; philosophy of history.

A ideia de Deus aparece em todos os romances de Clarice Lispector (1920-1977), possui uma imensa importância para o desenrolar dos enredos e das reflexões e, mesmo não sendo o protagonista de nenhuma obra, relaciona-se decisivamente com todos eles. Apesar dessa importância, o conceito de Deus foi esteticamente trabalhado pela autora para representar o silêncio, o nada, o vazio, de modo que ele passa facilmente despercebido enquanto personagem para a maioria dos leitores, todavia, esse modo de representá-lo alude à forma como a autora o concebe.

Reiteramos, Deus, nos romances de Clarice, é uma personagem. Massaud Moisés (2007, p. 89), em um manual/guia sobre a análise literária, afirma que “as personagens” são um dos “ingredientes da prosa de ficção”. Ou seja, a personagem é um dos elementos estruturais da obra literária. Aristóteles (2014), na sua *Poética*, obra que inaugura a reflexão sobre aquilo que vem sendo chamado de literatura, não conceitua personagem. No entanto, a poesia foi por ele entendida

* Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás.

como a arte que se utiliza de palavras para imitar ações. As personagens, por consequência, aparecem como os seres responsáveis por praticar as ações na poesia. Assim, poderíamos concluir que se a poesia é uma mimese da realidade, a personagem é uma mimese do homem.

A personagem é, na literatura, o ser que pensa, fala e age, podendo ser homens, deuses ou heróis, por exemplo. Essa relação entre a personagem e o homem é tão intrínseca que em latim a palavra *persona* foi empregada tanto para se referir aos atores/máscaras (os seres que irão representar as personagens poéticas no teatro) quanto pessoa no sentido de “o homem em suas relações com o mundo e consigo mesmo”, ou seja, um sujeito de relações, e, deste modo, também foi usada para designar Deus (ABBAGNANO, 2012, p. 888). Também nas teorias literárias de TODOROV (2003) e BAKHTIN (2015), a ideia de personagem apresenta-se como um ser ficcional no interior do texto, decalcado do autor, responsável por produzir as ações na narrativa. Já, a partir das teorias centradas no leitor, tais como ISER (1979), se o espaço do texto pode ser pensado como um jogo de tabuleiro entre autor e leitor, as personagens seriam, portanto, as peças do jogo.

Na obra de Clarice existem inúmeras expressões exclamativas/apelativas em que Deus aparece, mas são totalmente esvaziadas de sentido e circulam na obra, como em nossa linguagem, apenas para expressar sentimentos/sensações, tais como¹: “Por Deus” (PCS, p. 46), “nem Deus” (PCS, p. 46), “Deus sabe em quê” (OL, p. 20), “Deus sabe por quê” (ME, p. 107), “pertence a Deus” (ME, p. 179), “Oh Deus” (ME, p. 205), “graças a Deus” (ME, p. 321), “glória a Deus” (ME, p. 327), “Em nome de Deus” (ME, p. 335), “Meu Deus” (PSGH, p. 58), “Deus me ajude” (ALP, p. 27), “Deus sabe aonde” (ALP, p. 41), “por Deus” (AHE, p. 34), “com a graça de Deus” (AHE, p. 54).

Além das inúmeras situações desta natureza, a ideia de Deus aparece e se desenvolve nas obras da autora como objeto de diversas reflexões e devaneios. Contudo, isso não o elevaria à posição de personagem. Se afirmamos que Deus aparece na literatura clariceana como personagem é porque, tal como uma personagem de romance, Ele é um ser através do qual determinados acontecimentos ocorrem em torno Dele e, por meio Dele, algumas ações são provocadas no desenvolvimento da narrativa. Desta forma, na literatura clariceana, Deus não aparece apenas através de expressões utilizadas em nossa língua irrefletidamente ou como um objeto de reflexão, mas também como personagem, com o qual os protagonistas da autora dialogam, se relacionam, lutam, além de agente responsável pelas revoluções e transformações destas mesmas protagonistas. De modo que a presença deste personagem participa em toda a construção da narrativa, tanto no seu conteúdo quanto na sua forma.

É necessário, por sua vez, não apenas constatar a existência deste personagem na obra clariceana, mas descrevê-lo e analisar sua posição e funcionamento no interior da obra.

1 Devir – o Deus que quase é...

Antes de buscarmos compreender Deus como figura na literatura de Clarice Lispector, é necessário apontarmos que, conforme analisado por Michel Foucault (1992), o nome de autor embora partilhe da semelhança do nome de uma subjetividade real e exterior à obra, ambos não podem ser confundidos ou identificados. Isto que o filósofo denominou de função-autor indica, dentre outras coisas, que a ideia que fazemos de Clarice Lispector por meio da obra publicada com este nome não reflete exatamente a identidade da subjetividade real Clarice Lispector². Ao

¹ Padronizamos todas as nossas referências das obras de Clarice Lispector conforme o formato que se tornou comum nos trabalhos especializados sobre a autora: sigla do título da obra seguido pelo número da página. Nas referências deste trabalho o leitor poderá consultar o título da obra, a sigla correspondente entre parênteses e os dados de publicações tanto da edição utilizada neste estudo quanto da primeira edição em colchetes.

² SOUSA (2011) e CAMARGO (2020) analisaram como a função-autor funciona no caso específico da literatura de Clarice Lispector. Nau Literária | Porto Alegre | v 19, n. 1 | Janeiro - Dezembro, 2023 | e-129267

lermos as obras de um autor construímos uma subjetividade, personalidade, identidade, que não coincide necessariamente com a pessoa que escreveu e publicou aquelas obras. Assim, uma coisa necessária de termos em mente é que a ideia de Deus presente na ficção da autora não reflete as crenças, convicções, fé, religiosidade ou espiritualidade da pessoa por trás do nome Clarice Lispector.

Construir uma concepção de Deus desenvolvida na literatura de Clarice não é uma tarefa fácil. Isto porque estamos trabalhando com uma temática sensível (BALESTRA; ANDRADE; GIL, 2021), tanto para as subjetividades atuais, quanto para as de meados do século passado, especialmente a da autora que, enquanto judia e refugiada dos *pogroms* do território da atual Ucrânia no início da década de 1920, se não se questionou, pelo menos se deparou com uma questão que se tornou muito importante para judeus crentes ou não³: a ideia de Deus após Auschwitz (JONAS, 2016).

Além de se constituir em um tema sensível, o esforço de sistematizar a concepção de Deus na obra de Clarice é também um desafio porque tal noção não é coerente e estável ao longo de sua escritura. A protagonista de *A paixão segundo G.H.* afirma: “(Não sei o que chamo de Deus, mas assim pode ser chamado)” (PSGH, p. 147, 148). Há, portanto, uma consciência autoral que a noção de Deus desenvolvida na obra é marcada pela mutabilidade e a diferença. Todavia, há algo no interior dessa literatura que é chamado de Deus e cujos sentidos permitem, por mais que se transformem, identificar certa profusão de ideias em torno de Deus, por compartilharem semelhanças no campo semântico, de modo que algo ‘assim pode ser chamado’.

A noção de Deus é um elemento importante na obra da autora. Tanto que Rodrigo S. M., narrador de *A hora da estrela*, afirma: “(Como eu disse, essa não é uma história de pensamentos. Depois provavelmente voltarei para as inominadas sensações, até de sensações de Deus. [...])” (AHE, p. 47). Segundo CAMARGO (2020, p. 346), a voz do narrador Rodrigo S. M., especialmente nas intervenções que faz entre parênteses, indica a voz da própria Clarice Lispector fornecendo uma chave interpretativa para a própria obra. Desse modo, neste romance em específico, Clarice modifica sua estratégia narrativa e diz abertamente: ela, diferente do que havia feito nos romances anteriores, não mais faria narrativas de pensamentos, devaneios e sensações, conforme a própria crítica especializada da época julgava a obra dela (SÁ, 1979). E, dentre todos os pensamentos, devaneios e sensações que a autora poderia remeter à sua obra, ela a qualificou como ‘sensações de Deus’.

Luís Costa Lima (1969, p. 123) afirmou que “*A Paixão Segundo G.H.* problematiza a religião. Esta é a primeira vez que, na literatura brasileira, a religião é posta em discussão”. Todavia, o Deus clariceano não é uma divindade e, portanto, sua obra não se trata de problematizar uma ou outra religião. Lóri, protagonista de *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres*, o romance mais místico da autora, afirma (ALP, p. 154): “Não falo de deuses no sentido divino.” E a protagonista anônima de *Água viva* declara (AV, p. 90): “Essa beatitude não é em si leiga ou religiosa. E tudo isso não implica necessariamente o problema da existência ou não existência de Deus”.

Nas religiões monoteístas, Deus é o grandioso criador: dos homens, do universo, enfim, de tudo o que existe. Já em Clarice, Deus é uma invenção humana. Em *A maçã no escuro*, o protagonista Martim que figura bem o processo de (de)formação do homem, uma espécie de mito sobre o nascimento do homem (CAMARGO, 2020, p. 127-140), reflete:

Porque olhou a escuridão ao redor de si e como cada outro ser estava definitivamente na sua própria casa e ninguém no mundo o guiaria, então na sua carne em cólica ele inventava Deus. E bastou inventá-Lo para que da profundidade de séculos de medo e de desamparo uma nova força se agigantasse num lugar onde nada existira antes. Um homem no escuro era um criador. [...]

³ Judeu crente é aquele que professa a fé judaica, o judeu não crente é aquele que embora pertencente à cultura judaica, não professa a fé judaica, também sendo denominado de hebreu ou israelita.

Só que sentiu aquela solidão inesperada. A solidão de uma pessoa que em vez de ser criada cria. [...] A solidão do homem completo. A solidão da grande possibilidade de escolha. A solidão de ter que fabricar os seus próprios instrumentos. A solidão de já ter escolhido. E ter escolhido logo o irreparável: Deus.

Até que, sozinho diante da própria grandeza, Martim não a suportou mais. Ele soube que teria que se diminuir diante do que criara até caber no mundo, e diminuir-se até se tornar filho do Deus que ele criara porque só assim receberia a ternura. ‘Não sou nada’, e então cabe-se dentro do mistério. (ME, p. 222, 223)

O Deus na obra não pode ser o Deus de nenhuma religião, pois esse Deus foi inventado pelo homem. O homem, na literatura clariceana, é a potência criadora por excelência. Foi o homem o responsável por inventar Deus. Onde não havia nada antes, o homem criou Deus, e no lugar daquele vazio, daquele nada, uma potência passou a se desenvolver. Deus surge do nada e, mais especificamente, do nada humano.

Esse ato do homem de criar Deus provocou no homem uma grande solidão. Não a solidão da Queda – de ter sido criado por Deus e ter se separado Dele pelo pecado original –, mas a solidão de ser um homem completo em si mesmo. Todavia, o homem não suporta essa solidão e prefere se diminuir, invertendo a lógica criadora, tornando-se ‘filho do Deus que ele criara’, para poder ter alguém a quem se ligar, um modo de preencher sua infinita carência.

Toda essa gambiarra de Martim de criar Deus e colocar-se como filho Dele para suprir o vazio que sentia faz-nos lembrar do sentido freudiano de melancolia. FREUD (1996) faz uma distinção importante entre luto e melancolia. Ambos estariam ligados ao sentimento de perda do objeto amado, o objeto de desejo. Contudo, ao passo que no primeiro essa perda tem um referencial bem claro, a perda de alguém através da morte, a segunda é esse sentimento de luto sem, contudo, saber o que de fato foi perdido ou, talvez, nada foi perdido, mas a pessoa sente uma ausência e não se tem consciência do que seja. O autor faz outras distinções importantes para o quadro clínico, mas interessa-nos apenas essa vinculação das ideias de melancolia e o sentimento de vazio, de ausência, de perda de algo do qual se desconhece. Sentimento que, mesmo quando não se transforma em um quadro clínico, é uma sensação naturalmente humana e que todos têm de lidar ao longo da vida. Desse modo, poderíamos afirmar que Deus, na ficção clariceana, é um modo do homem lidar com o seu próprio vazio.

Ainda neste sentido, Lóri (ALP, p. 132) afirma: “Qual fora o apóstolo que dissera de nós: vós sois deuses?”. Lóri, equivocadamente, remete a afirmação a um apóstolo, no entanto, quem a disse foi Jesus Cristo (João 10: 34) e parafraseando o Salmo 82:6: “Eu disse: ‘Vocês são deuses, Todos vocês são filhos do Altíssimo’”. Asafe, escritor deste salmo, apresenta o próprio Deus Criador em uma assembleia celeste afirmando que os homens são deuses uma vez que são filhos Dele, o único Deus verdadeiro, conforme tradição judaico-cristã. Clarice, sutilmente, cita não o Salmo, mas o Evangelho em que há a supressão da explicação de que os homens são deuses por serem filhos de Deus, de modo a sugerir apenas uma natureza divina/criadora dos homens. Mas para o leitor de Clarice tal citação no seu contexto sugere exatamente o sentido contrário do presente no Salmo – que os homens são deuses porque são entes criadores e dentre tais criações encontra-se Deus. Aqui, a Palavra foi traída pela palavra.

Ora, mas o fato desse Deus ser inventado pelos homens não significa que ele não exista ou seja menos real. “O real eu atinjo através do sonho. Eu te invento, realidade” (AV, p. 74). Em Clarice, invenção e realidade não se anulam ou se opõem. A invenção clariceana não é uma mentira ou farsa, um modo de enganar e impedir o acesso verdadeiro da realidade, ao contrário,

a invenção é uma propriedade do pensamento literário desenvolvido exatamente para melhor captar a realidade (CAMARGO, 2020, p. 285-294).

Sobre esse Deus inventado e real, Lóri sente que “sofreria por falta d’Aquele que, mesmo se não existisse, ela amava porque era uma célula dele” (ALP, p. 66). Lóri sofreria pela ausência de Deus, ela o amava e fazia parte dele, mesmo se ele não existisse. Há uma realidade deste Deus que é independente de sua existência. Ora, se admite-se a possibilidade da não existência de Deus, este não pode ser um ente, uma criatura. Todavia, ele pode ser objeto de afeto e de pertencimento, de modo que ele é real. Disso, entendemos que Deus não é uma subjetividade, uma pessoa, um tipo de ser, mas ele é real enquanto objeto do pensamento. Eu posso *pensar* em unicórnios sem que isso implique a *existência* deles ou não. Há certa confusão aqui gerada pela sinonímia dos termos realidade e existência. No entanto, para uma teologia e filosofia especulativas o “trabalho sobre o conceito de Deus é possível, mesmo sabendo que não há nenhuma prova de Deus” (JONAS, 2016, p. 18). Assim, é possível pensar Deus indiferentemente de Ele existir. Deus, em Clarice, está sendo tomado não com o objetivo de verificação de sua existência – ela não deseja provar a existência de Deus –, mas como objeto do pensamento. Assim, o Deus clariceano não se trata do Deus das religiões.

Então, que Deus é esse? Tal noção é, nos romances da autora, imprecisa porque ela aparece de modo também impreciso. Não porque lhe falta uma sistematização, mas porque ele foi pensado propositalmente de maneira imprecisa. A imprecisão é parte de sua constituição. A personagem G.H. (PSGH, p. 27) medita: “Um olho vigiava minha vida. A esse olho ora provavelmente eu chamava de verdade, ora de moral, ora de lei humana, ora de Deus, ora de mim.” Em seguida, especula (PSGH, p. 178): “Eu confiava. Em mim? no mundo? no Deus? na barata? Não sei”. G.H. chega a confundir a noção de Deus com a de verdade, moral, lei humana, subjetividade, mundo e a barata. É interessante percebermos que todas as coisas confundidas por G.H. com a noção de Deus também são coisas que são reais, embora não existam de maneira objetiva – existem apenas no pensamento humano⁴.

Dessa forma, a ideia de Deus em Clarice Lispector é que ele é justamente uma ideia. E que tipo de ideia? Evocamos aqui o pequeno diálogo em que Ulisses questiona Lóri:

- Mas eu queria saber por que você, em vez de chamar Deus, como todo o mundo, chama o Deus?
- Porque Deus é um substantivo.
- É a professora primária que está falando.
- Não, Ele é substantivo como substância. Não existe um único adjetivo para o Deus. ‘Vós sois deuses’. Mas éramos deuses como adjetivos. (ALP, p. 133)

Uma característica bem interessante da escrita clariceana, e não apenas das falas de Lóri, é se referir a Deus sempre com o artigo definido, seguindo a regra formal de nossa gramática de marcar os substantivos com seu artigo correspondente. Ulisses questiona Lóri sobre o porquê disso, pois mesmo sendo gramaticalmente correto, destoa do uso costumeiro tanto da língua coloquial quanto da culta. Lóri responde que é para evidenciar que Deus é substantivo, e não no sentido das classes gramaticais, mas no sentido filosófico de substância, de essência. Ela ainda completa que ao passo que somos deuses como adjetivo, como uma qualificação a mais, já para

⁴ Lembrando que mundo é uma concepção tão ampla e vaga que serve, no sentido aplicado no texto, para se referir a uma realidade exterior ao sujeito (serve aqui como uma categoria do pensamento para se referir a uma alteridade ampla, um não-eu). Já “barata”, refere-se ao inseto tal como ele aparece em *A paixão segundo G.H.*: “É que eu olhara a barata viva e nela descobria a identidade de minha vida mais profunda” (PSGH, p. 56); “Eu, corpo neutro de barata [...] eu sou a barata” (PSGH, p. 64); “Através da barata viva estou entendendo que também eu sou o que é vivo.” (PSGH, p. 171). O inseto que aparece no romance possui sua potência por evocar na personagem uma subjetividade mais profunda, um eu impessoal e inumano. Assim, a barata é deslocada de sua realidade material para uma ideia.

Deus não há adjetivos. Isto indica que Deus não é simplesmente uma essência, mas ele é a essência de todas as coisas. Ele é, no pensamento clariceano, a própria ideia de essência. E isto é fundamental no pensamento clariceano, pois na filosofia ocidental, a essência, o ente, o ser, foram usados para explicar a natureza do Deus das Escrituras Sagradas. Essência/ente/ser pensados como ideia principal de algo e, portanto, a marca permanente, eterna e imutável de sua natureza, ou seja, aquilo que não se transforma.

No entanto, o cristianismo foi muito influenciado pela filosofia grega clássica (CAMPOS, 2017) e possui uma concepção de Deus diferente da judaica – tradição na qual Clarice estava familiarizada, pois foi criada nesta. A identidade de Deus foi revelada ao profeta Moisés na conhecida passagem da sarça que queima, mas não se consome. Nesta ocasião, Moisés foi convocado para libertar os israelitas da escravidão no Egito e pergunta a Deus sobre Sua identidade, caso os israelitas o questionassem sobre quem é esse Deus: “Qual é o nome Dele?” (Êxodo 3:14). Deus responde-lhe: “‘Eu Me Tornarei O Que Eu Decidir Me Tornar.’ E acrescentou: ‘Isto é o que você deve dizer aos israelitas: ‘Eu Me Tornarei’ me enviou a vocês” (Êxodo 3:15). Aqui, no original em hebraico, Deus apresentou-se pelo seu nome, o tetragrama YHWH, traduzido para o português como Jeová (SCHOLEM, 1999, p. 13). O nome YHWH deriva do verbo hebraico HWH que é traduzido como “vir a ser; tornar-se” (ESCRITURAS SACRADAS, 2014, p. 1795-1799). Assim, no pensamento judaico a identidade de Deus está relacionada a essa potência transformadora, ao ‘tornar-se’, ao devir.

Por outro lado, a tradição cristã traduz essa passagem onde Deus revela seu nome como “Aquele que é”. Assim, no lugar de devir, Deus foi entendido através do verbo ser. Tomás de Aquino, em *O Ente e a Essência*, foi quem mais considerou essa relação através dessa mesma passagem da sarça ardente. Aqui, ele instala a “identidade entre a essência (*essentia*) e o existir (*esse*) em Deus” (CAMPOS, 2017, p.12). De modo que entende Deus como o ato puro de existir e é nisto que consistiria a simplicidade divina, para Tomás de Aquino, “a identidade entre substância, essência e ser” (CAMPOS, 2017, p.12).

Para o filósofo Hans Jonas (2016, p. 26) o Deus hebraico é devir: “Um Deus emergente no tempo, em vez de possuir um ser concluído que permanece idêntico a si mesmo por toda a eternidade”. Aluno de Heidegger, Jonas diz que a oposição helênica entre “ser” e “devir”, diminuindo o devir e excluindo-o da ideia da divindade, não combina com a linguagem bíblica. Assim, “o ‘devir’ em Deus reside no simples fato de que ele é afetado pelo que acontece no mundo, e ‘afetado’ significa alterado, feito diferente” (JONAS, 2016, p. 26). Isso implica também, que a eternidade não é imutável, indiferente e morta, mas que cresce, movimenta-se, altera-se (e não simplesmente expande em si mesma) com a acumulação do tempo. Clarice pensa Deus como devir ao pensar sua essência não como ser, mas como processo, algo em constante transformação. “Aguenta eu te dizer que Deus não é bonito. E isto porque Ele não é nem um resultado nem uma conclusão, e tudo o que a gente acha bonito é às vezes apenas porque já está concluído” (PSGH, p. 159).

A marca principal do Deus clariceano é, portanto, que ele é o devir. Ora, não uma criatura em devir, em constante transformação, mas ele figura o devir no pensamento humano, ele traz ao pensamento humano aquilo que a filosofia clássica rejeitou. Acreditamos que essa forma de pensar Deus como devir em Clarice ocorra não apenas através da mística judaica, mas também por meio da influência intelectual do filósofo, também de formação judaica, Benedito Espinosa⁵ (1632-1677).

⁵ “Na biblioteca pessoal de Clarice Lispector, que atualmente pertence ao Acervo Clarice Lispector aos cuidados do Instituto Moreira Salles, temos dois livros sobre Espinosa, ambos uma coletânea de textos do autor: *Les pages immortelles de Spinoza choisies et expliquées par Arnold Zweig* (organizado e publicado por Arnold Zweig em 1940) e *How to improve your mind* (publicado em 1956). O primeiro é o livro mais riscado, anotado, estudado e com uma maior marginalia em relação aos outros livros que encontramos na biblioteca dela. Já na contracapa do livro a autora assina e data o livro em “14 de fevereiro de 1941”, provavelmente, indicando a época que leu o livro, ou seja, data anterior a qualquer publicação da autora (cuja primeira foi em 1943)” (CAMARGO, 2020, p. 86).

Em *Perto do coração selvagem*, primeiro romance de Clarice, encontramos uma excelente explicação do pensamento espinosista através das anotações que Otávio, marido da protagonista Joana, fazia para compor um artigo acadêmico: “No topo do estudo colocaria *in litteris* Spinoza traduzido: ‘Os corpos se distinguem uns dos outros em relação ao movimento e ao repouso, à velocidade e à lentidão e não em relação à substância’” (PCS, p. 124). Clarice aqui cita a *Ética*, parte II, *Da natureza e origem da mente*, proposição treze, axioma dois, lema um (SPINOZA, 2009, p. 63). O Deus clariceano não se assemelha aos seres do pensamento clássico, mas aos corpos espinosistas em movimento e repouso.

A própria Joana ao longo do romance se percebe igualmente como um devir, o que indica também essa marca em Deus, afinal, Deus reflete o homem já que é uma criação dele. Joana vai compreendendo que “sua essência mesma era a de ‘tornar-se’” (PCS, p. 141). Também, “compreendia subitamente que na sucessão encontrava-se o máximo de beleza, que o movimento explicava a forma” (PCS, p. 44). No lugar de formas definidas (identidades) o que temos aqui são os movimentos que explicam as formas: um plano em que se localizam os seres por suas circunstâncias, não por essências eternas e imutáveis, um movimento ininterrupto. Para Joana era “como se a eternidade fosse a renovação” (PCS, p. 34). Um movimento infinito, mas não uma repetição do mesmo, a eternidade produz não a semelhança, mas a diferença, a renovação.

O devir é esse estado de tornar-se quase outra coisa. Entender o Deus no interior dessa desterritorialização é retirar Deus dessa ideia de ser imutável e perceber a potência infinita da transformação. Isso possibilita a ideia de um Deus cósmico, como ainda veremos. Devir é um agenciamento entre o eu e o outro, o devir é o movimento desse agenciamento em que não há transformação de um ser em outro, mas a evocação das potências silenciadas no seu interior que possibilitam essa identificação que o fazem quase ser (DELEUZE; GUATTARI, 2012). Esse “quase” marca uma distância fundamental que permite Deus ligar-se a tudo e a todos sem neles se transformar. Deste modo, podemos perceber que “o devir é pensado em contraposição à imitação, à reprodução, à identificação ou à semelhança. Devir não é atingir uma forma; é escapar de uma forma dominante” (MACHADO, 2010, p. 213). O devir é um pensamento que dá conta da diferença sem subordiná-la à identidade, que desterritorializa, transforma, modifica, o modelo (MACHADO, 2010, p. 214).

Em Clarice e em Espinosa um corpo não é uma substância, uma essência, seus órgãos, funções ou formas, mas uma relação entre suas dimensões: os movimentos e repousos dele (suas circunstância e transformações) e os afetos que ele produz por meio de sua potência (as relações que ele é capaz de estabelecer com as coisas ao redor). O Deus clariceano é, portanto, diferente do ser da filosofia clássica.

Gilles Deleuze e Félix Guattari (2012, p. 49) explicam essa diferença através da distinção entre dois processos de individuações: por *hecceidades* e por subjetividade. Por subjetividade produz-se a concepção de indivíduos, de seres, que são pura essência, identidades. Aqui teremos um espaço dado no plano das substâncias e um tempo que é *cronos*, um tempo medido. Passado, presente e futuro. Um tempo que estabelece relação de sequência entre as temporalidades, que fixa as formas de modo que são localizadas, um tempo que permite conexões do tipo causal. Na individuação por *hecceidade*, baseado nessa concepção de corpos de Espinosa, uma individualidade é formada no plano das velocidades e afetos e um tempo que é *aion*, um tempo sem forma, que não pode ser medido, que só conhece as velocidades e não cessa de ser dividido. Um tempo que não é passado, presente e futuro, e por isso também não é instante, mas um tempo que é puro efeito, não tem causas, nem consequências. Uma simultaneidade entre o aí-já e o ainda-não-aí,

entre o que já foi e o que poderá ser, essa tensão, e não síntese, que evoca as possibilidades de assumir infinitas formas, um tempo das multiplicidades (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 50-51).

As *hecceidades* são agenciamentos entre velocidades e afetos indiferentes às formas dos sujeitos. Tal como as imagens formadas em um caleidoscópio: infinitas imagens produzidas a partir do movimento das mesmas peças. Na *hecceidade*, “as relações, as determinações espaço temporais não são predicados da coisa, mas dimensões de multiplicidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 52). Deste modo, este Deus que é o devir figura não a qualidades dos seres no pensamento, mas cria multiplicidades. “Uma multiplicidade não se define por seus elementos, nem por um centro de unificação ou de compreensão. Ela se define pelo número de suas dimensões; ela não se divide, não perde nem ganha dimensão alguma sem mudar de natureza” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 34).

2 ‘Aguenta eu te dizer’: Deus é feio

Além de devir, o Deus de Clarice é feio. “Aguenta eu te dizer que Deus não é bonito. E isto porque Ele não é nem um resultado nem uma conclusão, e tudo o que a gente acha bonito é às vezes apenas porque já está concluído. Mas o que hoje é feio será daqui a séculos visto com beleza, porque terá completado um de seus movimentos” (PSGH, p. 159). A feiúra de Deus é resultado de ele ser imperfeito. A ideia que o Ocidente faz de perfeição está ligada ao sentido de algo acabado, concluído, bom, harmônico, belo. Incitando a metafísica e estética clássicas, este Deus é feio, porque não é concluído, como devir ele está em constante movimento, em transformação. Ligamos a beleza e a perfeição ao que está concluído, pronto, acabado, e não ao que está em processo, em feitura, inconcluso.

Todavia, afirmar que Deus é feio é apenas uma aparente negação de sua perfeição. O adjetivo perfeito é formado do particípio passado do verbo perfazer, *per-* + fazer, algo em processo de feitura, algo por fazer, inacabado. Deus é feio, porque ele ressignifica no nosso pensamento as ideias de beleza e perfeição. É um esforço de valorizar os processos com seus avanços, recuos, diferentes velocidades, pausas, mudanças de direções, enfim, trata-se de um esforço de reconhecer e valorizar o erro/imperfeição/pecado, pois esse Deus, como devir, trás ao pensamento o movimento e, neste sentido, não há erros nem acertos, o importante é sempre se movimentar, transformar-se, sair da inércia. O medo do erro paralisa o pensamento. O Deus feio abraça o erro e o assume não como falha, mas como parte do processo.

Nesse sentido, em termos temporais, esse Deus feio, (im)perfeito, em processo, inconcluso, leva o pensamento a experimentar o instante – novamente temos aqui uma singularidade do Deus clariceano que não representa a eternidade.

Mas ouve um instante: não estou falando do futuro, estou falando de uma atualidade permanente. E isto quer dizer que a esperança não existe porque ela não é mais um futuro adiado, é hoje. Porque o Deus não promete. Ele é muito maior que isso: Ele é, e nunca para de ser. Somos nós que não aguentamos esta luz sempre atual, e então a prometemos para depois, somente para não senti-la hoje mesmo e já. O presente é a face hoje de Deus. (PSGH, p. 147, 148)

E tudo isso é neste próprio instante, é no já. Mas ao mesmo tempo o instante atual é todo remoto por causa do tamanho-grandeza de Deus. Por causa do enorme tamanho perpétuo é que, mesmo o que existe já, é remoto. (PSGH, p. 122)

Esse Deus que é uma ‘atualidade permanente’ também não é o presentismo analisado por François Hartog (CAMARGO, 2017). Essa atualidade permanente é uma supervalorização do instante em oposição à duração. Tal instante é bem semelhante à concepção bachelardiana em que a única realidade do tempo é a do instante. Apenas o instante existe. A duração é uma construção elaborada no interior da consciência que conecta passado, presente e futuro, criando um sentido a esses instantes e uma sensação de permanência onde até então não existia (BACHELARD, 2007).

Esse Deus do instante não significa uma brevidade ou efemeridade – um Deus instantâneo. Mas, trata-se de libertar o tempo de qualquer ordenação e sentido dados *a priori*: uma escatologia ou uma esperança (um tempo voltado para o futuro); uma nostalgia ou historicismo (um tempo centrado no passado); um trauma ou presentismo (um tempo preso em um presente que não passa); e todas as filosofias da história baseada numa concepção evolucionista de tempo, tais como o historicismo, o determinismo histórico, o Progresso. Instituir seriamente o instante é aceitar a multiplicidade temporal e a possibilidade de sempre mudar a história – tanto no sentido de modificar o presente, quanto no de alterar os sentidos atribuídos ao passado.

O Deus clariceano também é descrito como massa informe potencialmente capaz de tornar-se qualquer coisa – reforçando a ideia de devir. A autora lança mão de todo um vocabulário para expressar tal ideia: “a parte coisa, matéria de Deus [...] neutro da vida geral [...] puramente neutra” (PSGH, p. 69); “o plasma do Deus” (PSGH, p. 99); “o ritual é o próprio processar-se da vida do núcleo [...] o ritual é a marca do Deus” (PSGH, p. 116); “O *it* vivo é Deus. [...] Deus é o mundo. É o que existe” (AV, p. 30); “*it* é elemento puro. É material do instante do tempo.” (AV, p. 34); “Eu sou puro *it* que pulsa ritmadamente. [...] *It* é mole e é ostra e é placenta.” (AV, p. 38); “fomos modelados e sobrou muita matéria-prima – *it*” (AV, p. 55); “Mas escrever para mim é frustrador: ao escrever lido com o impossível. Com o enigma da natureza. E do Deus.” (AV, p. 72); “a natureza dos seres e das coisas – é Deus?” (AV, 74); “Deus é o mundo.” (AHE, p. 11); “o sopro de vida que Deus nos dá” (AHE, p. 84).

Essa ampla descrição busca em diferentes cenas/imagens uma ideia em comum que expressa em termos não-filosóficos, em uma linguagem vulgar, a potência do devir. Coisa, matéria, núcleo, neutro, plasma, ritual, mundo, natureza, *it*⁶, o que existe, matéria-prima, sopro da vida. Todo esse campo semântico indica algo em comum que perpassa tudo o que existe tanto nos seres vivos quanto nos seres não vivos. E, nesse sentido, pode ser chamado de Deus, não por uma relação genealógica (criação e Criador), mas para indicar que todos os seres possuem uma marca em comum. Ter essa marca comum, esse sopro de vida, partilhar dessa matéria-prima é o que possibilita a realidade dos devires.

Desse modo, G.H. devém barata, pois há algo em comum entre ela e a barata – esse Deus. Semelhantemente, Joana devém animal; Virgínia, protagonista de *O Lustre*, devém luz e criança; Lucrécia, protagonista de *A cidade sitiada*, devém coisa ou objeto; Martim devém vegetal, mineral e animal; Lóri, mesmo sendo do gênero feminino, devém mulher; a narradora de *Água viva* devém música. Percebamos a multiplicidade de seres: plantas, animais, objetos, energia, formas humanas, criação artística. Essa coisa em comum entre todos os seres, essa matéria informe é descrita ainda como “ritual”, indicando sua sacralidade, embora não religiosa. Também, enquanto “processar-se” e “instante do tempo”, destacando, como já visto, que o devir salienta o tempo como instante e as coisas em processo no lugar da conclusão/perfeição. E, ainda, enquanto algo “pulsa ritmadamente”, assinalando o estado de latência, de vibração, de movimento, algo que não se fixa (no lugar, no tempo, em uma forma, em uma identidade), mas que está sempre em transformação.

⁶ *It* é o pronome pessoal da língua inglesa que em nossa língua corresponderia às orações sem sujeito ou com o sujeito inexistente. *It* é o pronome utilizado para referir-se a terceira pessoa quando se tratam de objetos, animais, lugares, enfim, tudo aquilo que não é humano. *It* é o sopro de vida que existe em tudo o que é vivo. É o que há nos homens, não o que nos transforma em ser-humano, mas aquilo que nos assemelha com todos os animais – é aquilo que assegura a realidade dos devires. Uma neutralidade impessoal que destitui os privilégios do homem (CAMARGO, 2020, p. 155).

3 Marcas de um Silêncio Infinito

Clarice poderia utilizar outro vocabulário, menos enigmático, menos litúrgico, menos misterioso e hermético, para figurar Deus. Mas se ela escolheu esse é porque ele representa muito bem a qualidade mais “religiosa” desse Deus. Se uma leitura mais atenta das narrativas clariceanas nos impede de entender seu Deus como o Deus das religiões institucionalizadas, por outro lado, esse Deus pode ser facilmente confundido com o Deus presente nas experiências místicas. Esse Deus clariceano é “o Deus cósmico” (ALP, p. 64) e ele ocupa na obra da autora uma função fundamental para o desenvolvimento da personagem e da narrativa: através do contato com Ele ocorre a experiência mística, o “estado de graça” ou “beatitude”, em termos clariceanos. Através dessa experiência ocorre uma fruição entre a personagem e esse Deus e “tratava-se, ao mesmo tempo, de um macrocosmo e de um microcosmo. [...] Ela era tão completa como o Deus” (ALP, p. 150).

Henrique Vaz (2015, p. 10) define a experiência mística como “uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão –, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo”. Ela é uma “experiência frutiva do Absoluto”, isto é, Deus (VAZ, 2015, p. 16). Nessa experiência alcança-se uma realidade além do lógico ou conceitual e é, portanto, inefável e inexplicável. Ao longo da história da humanidade há diversos relatos de fenômenos místicos e sua presença em diferentes sociedades e religiões. Isso possibilita a Vaz perceber que há certa estrutura que se mantém nestas experiências ímpares, embora a ideia de Deus/Infinito/Absoluto acabe sendo distinta. É, dessa forma, um fenômeno antropológico, o que não significa, por outro lado, que não haja uma historicidade.

Michel de Certeau (2015, p. 145) analisou que nos séculos XVI e XVII a palavra *mysticus* deixou de ser utilizada como adjetivo que se referia ao corpo de Cristo, *corpus mysticus*, e se tornou um substantivo: uma nova ciência baseada em um novo tipo de “exposição” das Escrituras, não a antiga exposição literal delas, “uma leitura dos textos sagrados”, mas uma “experimentação pessoal” destes textos. Assim, o místico passou a substituir o espiritual. Institui-se a ciência mística. A mística enquanto uma ciência teológica que se organizou em torno de um objeto, real ou ideal, que escapava à compreensão imediata, um saber que girava em torno de um segredo – um saber que se concentrava não pelos fatos ordinários, mas extraordinários. Desse modo, a *theologiam mysticam* (teologia mística) tornou-se uma oposição à *sapientia philosophorum* (sabedoria filosófica), ou seja, uma ruptura com os filósofos e com o saber espiritual institucionalizado e tutelado pela Igreja (CERTEAU, 2015, p. 156, nota 84).

Foi em *Uma aprendizagem* ou *O livro dos prazeres* onde Clarice mais narrou e refletiu acerca das experiências místicas. Nele, dentre as visões, epifanias e revelações que Lóri vivencia, as narrativas de suas experiências místicas são, deveras, interessantes. Em uma delas, após a personagem ter uma revelação, toma consciência “que pensar não lhe era natural” (ALP, p. 35). E tudo isso era “tão indizível e intransmissível como a voz de um ser humano calado” (ALP, p. 35). Tal experiência, por exceder à lógica, é sempre inefável. Este pensamento pensa através de outra lógica; não discursiva, mas imagética. Esse silêncio faz Lóri se lembrar do silêncio das noites em Berna, capital da Suíça – onde a personagem havia estado em férias e onde Clarice havia vivido durante os anos de 1946-1950. Em algum momento da noite, escreve Lóri para Ulisses, o silêncio “vazio e sem promessas” da cidade de Berna, no qual nem mesmo o ruído do vento, das janelas ou dos galhos das árvores escutava-se, reconhece “o [silêncio] de dentro da gente”. Tenta-se fugir dele, pensar em outras coisas, “Mas é inútil esquivar-se: há o silêncio”. No princípio parecia

que esse silêncio aguardava uma resposta, mas logo “se descobre que de ti ele nada exige, talvez apenas o teu silêncio”.

Quando os dois silêncios, o externo e o interno, o do ambiente e o dela mesma, encontram-se e se reconhecem, Lóri diz: “Ele é o Silêncio. Ele é Deus?”. Nessa passagem Lóri personifica o silêncio ao transformá-lo em substantivo próprio e logo em seguida sugere a identificação dele com Deus. A pergunta exige uma resposta, mas no lugar desta se tem apenas um vazio, uma ausência, um silêncio que torna a resposta afirmativa. Esse Silêncio depois é referido como o “Nada”, também grafado como substantivo próprio. “Há uma maçonaria do silêncio que consiste em não falar dele e de adorá-lo sem palavras.” Silêncio que exige ser adorado, silêncio ao qual se deve a “submissão”, um “silêncio astral”. Assim, Lóri indica que essa experiência foi uma experiência mística, um contato dela com o Absoluto, ou pelo menos com um infinito vazio deixado pela ausência Dele. De todo modo, um contato com o Infinito.

Desta experiência com o Infinito, o Silêncio, Lóri aceita a incompreensão:

‘Não entender’ era tão vasto que ultrapassava qualquer entender – entender era sempre limitado. Mas não entender não tinha fronteiras e levava ao infinito, ao Deus. Não era um não entender como um simples de espírito. O bom era ter inteligência e não entender. Era uma bênção estranha como a de ter a loucura sem ser doída. Era um desinteresse manso em relação às coisas ditas do intelecto, uma doçura da estupidez. (ALP, p. 44)

Assim, em Clarice, a razão não é o infinito, como quer certa tradição filosófica, mas ela afasta o homem do Infinito, identificado como Deus. Seria necessário, por conseguinte, através da experiência mística, não negar a razão, mas ultrapassá-la, para alcançar essa experiência com o Infinito. A experiência mística possibilita os homens uma experiência com Deus, a revelação do Infinito no finito⁷. Tal experiência conduz o pensamento ao Infinito de uma não-compreensão, libertando-o do domínio do racionalismo construído no Ocidente a partir da modernidade e que se constituiu como modo correto, único e verdadeiro de pensar (CASSIRER, 1997). Proporciona, então, “uma conexão entre esse mistério do mundo e o nosso, mas essa conexão não é clara para nós enquanto quisermos entendê-la [...]” (ALP, p. 56). Uma conexão através não da razão, mas dos mistérios, da incompreensão, entre o eu e o mundo, o sujeito e o objeto do pensamento.

Esse Deus cósmico é, de fato, o Silêncio em Berna, ou melhor, este era a expressão Daquele. O silêncio, desse modo, não indica uma impossibilidade de comunicação, ao contrário, como presente no pensamento místico, trata-se de um vazio que alude à existência de algo que anteriormente estava ali e perdeu-se. O silêncio refere-se, portanto, à busca por algo perdido. O silêncio diz uma ausência. Lóri explica:

Mas seu Deus não lhe servia: fora feito à sua própria imagem, parecia-se demais com ela, tinha alguma ansiedade nas soluções – só que Nele era ansiedade criadora [...]. O verdadeiro Deus, não feito à sua imagem e semelhança, era por isso totalmente incompreendido por ela, e ela não sabia se Ele poderia compreendê-la. O seu Deus até agora fora terrestre, e não era mais. De agora em diante, se quisesse rezar, seria como rezar às cegas ao cosmos e ao Nada. [...] Descobriu que até agora rezara para um eu-mesmo, só que poderoso, engrandecido e onipotente, chamando-o de o Deus. (ALP, p. 66)

⁷ Curiosamente era justamente disso que se tratava a arte para a estética alemã, a criação do sublime, a revelação do Infinito/Deus no finito/homem. A estética alemã romântica foi fundamentada na busca do sublime kantiano, a revelação do invisível no visível, todavia, esta apresentação dar-se-ia através de uma grande aparição (a contemplação de um grande fenômeno da natureza – uma grande cachoeira, uma tempestade ... – ou de uma obra de arte). Já em Clarice tratava-se de descobrir o “sublime no trivial” (ALP, p. 171). Levar o ser humano a experimentar esse Deus/Infinito em seu cotidiano, nas coisas simples, sem, contudo, fazer tal experiência perder sua gravidade.

Nesse fragmento, podemos observar que se fala de dois Deuses, ambos em maiúsculo, reais, embora um fosse verdadeiro e o outro um usurpador. O primeiro Deus, no qual Lóri acreditava anteriormente, era um Deus criado à imagem e semelhança dela. Ele possuía uma ânsia criadora, era um Deus terrestre e humanizado. Tal Deus pode ser identificado como sendo a própria razão⁸. Desde o Iluminismo há uma identificação da razão com o Infinito, o Deus. O Iluminismo desenvolveu uma espécie de religião secular em que Deus é a razão e promoveu uma forte fé no poder da razão e na verdade da ciência (CASSIRER, 1997).

Esse Deus (a razão), embora real, é um Deus falso, porque mesmo sendo ilimitado, infinito, isso não significa que seja Infinito⁹. A razão é de fato um Deus poderoso, engrandecido, onipotente. É um Deus criador: criou toda uma concepção de homem, de sociedade, de natureza. A obra clariceana não nega os poderes e frutos da razão. No entanto, critica a identificação da razão com o Infinito, ou esse esforço do pensamento moderno de fazer a razão ocupar o espaço desse Infinito. O verdadeiro Deus para Lóri é um cósmico e não-humano. Ao longo dos romances clariceanos essa fórmula de um Deus cósmico ou Ordem¹⁰ é recorrente. Essa Ordem possui sentidos e direções obscuros e incompreensíveis à ordem da razão humana, o que não significa algo completamente desgovernado e caótico.

A ideia de cosmo é fruto de uma concepção de mundo que vai dos gregos antigos e perpassa toda a Idade Média e se fez presente como senso-comum ainda no Renascimento. O cosmo refere-se a uma concepção de universo que possui ordem e hierarquia perfeitas, segundo a qual todas as coisas possuíam um lugar e eram, naturalmente, direcionadas para esse lugar. Neste mundo ordenado e finito havia uma hierarquia em que o próprio lugar do ser correspondia ao seu grau de perfeição numa “escala que vai da matéria a Deus. [...] Além disso – para o cristão, pelo menos, se não para o filósofo – esse Cosmo, de que a terra forma o centro, está todo construído para o homem” (KOYRÉ, 1963, p. 66-68). Nesse Cosmo cristianizado a Terra ocupava uma posição privilegiada no centro de toda essa estrutura e foi construída através dos quatro elementos físicos (ar, água, fogo e terra); em seguida, havia toda uma arquitetura de oito esferas concêntricas com os astros celestes (na sequência, de baixo para cima: Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno e a última esfera a das Estrelas fixas), esferas que se moviam e eram construídas de éter. Após a oitava esfera encontrava-se o Empíreo, o lugar de Deus, e Este envolvia como que em um abraço todo o espaço finito.

Deus encontrava-se, desse modo, dentro e fora da alma humana, em todos os lugares, e por isso o interesse privilegiado e superior do conhecimento sobre Deus na Idade Média, pois este era a base para todo e qualquer conhecimento. Para os místicos naturalistas dos séculos XVI e XVII o mundo foi criado e refletia o Criador; no entanto, entendiam isso de modo diferente dos

⁸ Poderíamos identificá-lo também com o Deus racionalizado pelas religiões judaico-cristãs, embora esse Deus não se assemelhe ao Deus apresentado nas Escrituras. Contudo, esse Deus das religiões modernas já seria ele mesmo, uma criação da Razão, como bem comentado por NIETZSCHE (2007).

⁹ Para essa distinção entre ilimitado/infinito e Infinito usamos uma metáfora matemática pensada através da obra de Clarice que nos lembra do “número que fica entre o número um e o número dois” (PSGH, p. 169). Falamos em ilimitado/infinito para referir a uma infinidade no interior de algo que possui começo e fim, assim como entre o número um e o dois existem infinitos outros números [graficamente: 1; ...; 1,03; 1,04; 1,05; ...; 2]. Por Infinito, referimos a uma infinidade sem começo, nem fim, como por exemplo, o Infinito presente na inteira sequência numérica [graficamente: ... -2, -1, 0, 1, 2 ...]. O infinito, portanto, é apenas uma sombra, um reflexo do verdadeiro Infinito que, sem começo nem fim, não possui causa, nem consequência e, não pode, portanto, ser apreendido por um pensamento do tipo causal ou lógico. Gilbert Chesterton (2008, p. 35), também pensa a razão como um infinito menor ao verdadeiro Infinito. Para isso compara a razão como um círculo pequeno: é perfeito, porém reduzido. “Um círculo pequeno é exatamente tão infinito quanto um círculo grande; mas, embora seja exatamente tão infinito, não é tão grande.” O autor lança mão dessa comparação para evidenciar que o problema da razão é que, embora seja infinita, ela é infinita dentro de um mesmo ponto de vista, ela não consegue extrapolar-se e perceber infinitos outros pontos de vista.

¹⁰ Cósmico deriva-se do grego *kósmos* que pode ser traduzido também por ordem, governo ou forma. Portanto, quando a obra clariceana menciona essa “Ordem” ela refere-se a esse deus cósmico e não à ordem buscada pela razão.

cristãos racionalistas dos séculos XI e XII. Nesta concepção mística de mundo, segundo KOYRÉ (1971, p. 80, nota 18): “Deus está no mundo não exatamente como o ‘autor está na sua obra’ mas como ‘o espírito está no corpo’. Não se confunde com o mundo, contudo está-lhe mais ‘próximo’, é-lhe mais ‘interior’, se bem que, simultaneamente, o mundo torna-se mais ‘real’”. Temos aí um Deus cósmico para os místicos modernos e para Lóri. Um Deus que se faz presente em sua obra, ele não está do lado de fora do seu Cosmo, ele o contém.

Lóri “sofreria por falta d’Aquele que, mesmo se não existisse, ela amava porque era uma célula dele” (ALP, p. 66). Ora, com a Revolução Copernicana e o fortalecimento da concepção de um Universo infinito esse cosmo é abalado. Retira-se a Terra e o homem do centro de um espaço finito lançando-o à deriva em um Universo infinito. Isso significou para a consciência do homem um mundo em que já não havia mais lugar nem para ele nem para Deus (KOYRÉ, 1963, p. 68). Provocou no homem moderno um sentimento de solidão e melancolia, uma distância física e espiritual com Deus. Desse modo, Clarice Lispector sugere em seus romances que ao longo da modernidade o homem foi preenchendo este vazio pelos poderes da razão, este Deus pseudoinfinito. Ou, conforme já bem trabalhado pela filosofia, por meio da Revolução Cartesiana, o homem muda sua posição neste universo e torna-se sujeito e objeto do conhecimento (KOYRÉ, 1963, p. 68). No entanto, Lóri é um exemplo do fracasso deste projeto moderno: o vazio não foi preenchido, ele ainda latejava, ela ainda sofria a carência deste Deus cósmico, do verdadeiro Infinito, e mesmo que ele não existisse, ela sentia pelo menos o Nada, o Silêncio, deixado por sua ausência e cuja razão, malgradadamente, procurou preencher¹¹.

É esse Deus cósmico ou pelo menos o vazio que ficou em seu lugar que Lóri agora sentia através dessas experiências místicas. Apesar das diferentes figurações e transformações de sentido que a ideia de Deus apresenta na literatura clariceana, a imagem que está sempre por trás é a de algo Infinito e, por isso mesmo, incompreensível à razão humana, algo que perpassa todas as coisas e liga todas as coisas, inclusive o homem. É este Deus, ignorado pela razão, que as personagens clariceanas buscam. Geralmente, Ele apresenta-se em forma de Silêncio, Vazio, Nada, o que não significa a morte desse Deus, mas ao contrário, é a expressão viva Dele. Esse vazio é sua forma de contato com os humanos, uma vez que a razão humana não é capaz de captá-lo, fica o Silêncio como marca de sua existência e como convite Dele aos humanos para uma fruição e entrada nesta infinitude.

Outra experiência mística vivida por Lóri ocorreu através de um banho de mar. Descrito inicialmente à semelhança de um “ritual milenar” (ALP, p. 79), este banho passou a adquirir cada vez mais sensualidade. Banhar-se não é simplesmente o ato de molhar-se, é também o ato de lavar-se, purificar-se, ou ainda, seguindo a tradição cristã, batizar-se. O banho de mar foi a total entrega e devoção de Lóri à vida, a Deus.

Lóri passara da religião de sua infância para uma não religião e agora passara para algo mais amplo: chegara ao ponto de acreditar num Deus tão vasto que ele era o mundo com suas galáxias: isso ela vira no dia anterior ao entrar no mar deserto sozinha. E por causa da vastidão imenso era um Deus para o qual não se podia implorar: podia-se era agregar-se a ele e ser grande também. (ALP, p. 82)

Lóri saiu da religião de sua infância, a religião institucionalizada, racionalizada, humanizada, para uma não religião, um certo niilismo em que vivia quando conheceu Ulisses, para

¹¹ Segundo Norbert Elias (1994, p. 100, 101), essa sensação de vazio, de perda de algo, foi sentido tanto pelos filósofos dos séculos XVI e XVII quanto pelos existencialistas do século XX. Contudo, trata-se de problemas diferentes. Ao passo que os filósofos do XVI e XVII “buscam respostas para perguntas concernentes ao lugar do homem no mundo, ou suas relações com as outras pessoas” (a perda desse Cosmos), as filosofias existencialistas “concentram-se em problemas que afetam o indivíduo isolado, como a solidão, a angústia, a dor e a morte”.

finalmente unir-se ao Deus cósmico. Foi uma espécie de religação, religião, com este Deus que ia descobrindo, o Deus que estava em tudo, inclusive, nela mesma, à semelhança das religiões panteístas e do Deus cósmico dos místicos e agora ela conseguia também senti-lo e entregava-se a Ele. Essa experiência mística proporciona o gozo, a perfeita união do homem com Deus. Através de uma revelação, Lóri afirma: “Um dia será o mundo com sua impessoalidade soberba versus a minha extrema individualidade de pessoa mas seremos um só” (ALP, p. 73). Uma peleja corpo a corpo entre sua individualidade (a subjetivação da razão) e o mundo impessoal (a natureza, a vida, o Silêncio em Berna, o mar, o Deus cósmico, o Infinito), mas apesar dessa pugna seriam um só – alcançariam a união. Tal como no ato sexual há uma entrega ao outro, uma luta corpo a corpo e uma espécie de união sem, de fato, tornarem-se a mesma coisa – união, não fusão.

Apesar da experiência mística sofrida pelas personagens clariceanas ser uma experiência “indizível” (AV, p. 87) e “inefável” (AV, p. 89) isso não impediu a protagonista anônima de *Água viva* de tentar traduzir o ‘estado de graça’, materializar ou dar forma a essa experiência através da “objetivação da palavra” (AV, p. 88). Então, consultou a palavra “beatitude” no “dicionário” que a definiu como um “gozo da alma”, “felicidade tranquila”, “levitação”, “contemplação mística”. O estado de graça não era bem isso: “eu não estava de modo algum em meditação, não houve em mim nenhuma religiosidade” (AV, p. 88, 89). Até mesmo insiste que “Essa beatitude não é em si leiga ou religiosa” e “não implica necessariamente o problema da existência ou não existência de um Deus” (AV, p. 90).

Assim, na falta da palavra que conseguisse objetivar a graça, ela a denominou de “À margem da beatitude” (AV, p. 89). Pois, embora tenha certa similaridade com a beatitude, relacionada, sobretudo, à experiência mística, essa palavra já possuía uma forte conotação religiosa que não tem a ver com o estado da graça ao qual se referia – por isso estava à margem. Esse estado é uma “espécie de pensar sentir” que, por falta de outra palavra, denominou de “liberdade” (AV, p. 89). É uma sensação que deriva do pensamento e também um pensamento que gera sensações. “E como o verdadeiro pensamento se pensa a si mesmo, essa espécie de pensamento atinge seu objetivo no próprio ato de pensar” (AV, p. 89). É um pensamento voltado para si mesmo (não para o sujeito, mas para o próprio ato de pensar), não a contemplação dos intelectuais, mas um esforço de trazer Deus, o verdadeiro Infinito, para o pensamento.

É interessante observarmos que, enquanto fenômeno, a experiência mística possui uma estrutura muito próxima em qualquer uma das manifestações religiosas que se apresente: judaica, cristã-católica, cristã-protestante, islâmica, budista, hinduísta. Inclusive, na biblioteca pessoal de Clarice Lispector há diversos livros de espiritualidade e sobre o pensamento e as práticas religiosas provenientes de diversas culturas e tempos. Encontram-se ali livros sobre: orações (de diversos povos e credos); hagiografias; cristianismo de modo geral, mas em particular o catolicismo; judaísmo; hinduísmo; taoísmo; e hinduísmo (CAMARGO, 2020, p. 403-405). Assim, percebemos que mais do que se interessar por uma ou outra religião, mais que o interesse pela espiritualidade ou pelas discussões sobre religião, o interesse de Clarice era pela experiência mística em si. Pelo tipo de pensamento desenvolvido através dessas experiências.

Há semelhanças e diferenças entre a graça clariceana e a graça mística, o que permite a aproximação, mas não a completa identificação entre elas. A diferença acentuada pela narradora é seu conteúdo e sua relevância religiosa. E qual é a semelhança? É justamente o tipo de pensamento (des)envolvido, os modos e o funcionamento desse pensamento. Clarice apropria-se do pensamento místico em sua forma, os modos e funcionamento desse tipo de pensamento, e não em seu conteúdo¹².

¹² Exercício semelhante ao empreendido pelo lógico-matemático Bertrand Russell (1977, p. 19, 39) em seu ensaio *Lógica e Mística* o qual analisou as contribuições de elementos do pensamento místico para o pensamento lógico, elementos que ele acreditava serem válidos em forma, embora descartasse seu conteúdo.

4 Deus, o Senhor de qual história?

Deus, como vimos, não figura na obra de Clarice como uma divindade ou criatura sagrada, mas como uma potência no pensamento humano. O Deus clariceano é um esforço de trazer propriedades que a razão moderna afastou do pensamento, propriedades tais como o devir, o movimento, a multiplicidade, o Infinito. Esse esforço ocorre como tentativa da autora de produzir uma resposta para a “crise da razão” ou “crise da cultura” (GATTINARA, 1998). No início do século passado a ciência, a epistemologia, a filosofia e as artes em geral estavam se esforçando em pensar os problemas relacionados à crise de determinada racionalidade e do progresso, pois foram princípios fiadores do pensamento, cultura e sociedade do Ocidente ao longo da modernidade. Ao localizar Clarice nesse contexto, percebe-se nela um esforço de trazer propriedades que julgava essenciais ao pensamento no interior da sua literatura (CAMARGO, 2020, p. 251-252).

Após esse mosaico construído acerca das imagens de Deus na obra clariceana, ainda resta um aspecto muito importante a considerar. Falta-nos identificar e compreender a importância de realizar essa religação/religião entre tal Deus e o homem – os modos através dos quais os homens e Deus se relacionam. Clarice julgou necessário resgatar esse Deus ao pensamento humano e, ao fazer isso, conscientemente ou não, ela desenvolveu uma filosofia da história.

Não só a realidade, mas também a memória pertence a Deus. O homem se revolveu no escuro. Ele tinha ficado preso dentro da construção do próprio passado. Nada jamais tinha saído do mundo, nada jamais tinha entrado no mundo [...] o material de sua vida era esse mesmo. Mas, pensou ele, que infinita variação! (ME, p. 179)

Tanto a realidade quanto a memória pertencem ao Deus de Clarice. Deste modo, tanto a história vivida, os acontecimentos, quanto a história sentida, os modos como os homens se relacionam com esses acontecimentos, fazem parte desse Deus. O Deus clariceano deveria ser utilizado para pensar não apenas a ficção, mas pensar a realidade e as formas de os homens relacionarem-se com ela. Embora não fosse uma historiadora profissional e as questões historiográficas não fossem expressamente preocupações da escritora, ela se interessou em pensar como o homem “tinha ficado preso dentro da construção do próprio passado”, ou seja, como o homem escreveu a história e como essa narrativa determinou e aprisionou o homem no tempo.

De fato, não encontramos nos romances da escritora enunciados que falem diretamente da história. Todavia, pensar a história em sua obra não é de modo algum um abuso de leitura, ou um problema colocado pelo leitor-historiador. Para o pensamento judaico, Deus é o “Senhor da História” (JONAS, 2016, p. 21). De modo que se o Infinito é uma questão central nos romances e no pensamento clariceano; se Ele é identificado com Deus e constantemente estabelece relações com o homem, apresentando-se como a própria realidade; a obra sugere, então, que a reflexão presente nos seus romances seja também uma reflexão sobre a própria história, o próprio devir-histórico ou o movimento da história. Logo, diante da ausência de uma historiografia praticada pela autora, a questão que se coloca é: qual a filosofia da história presente na literatura clariceana?

Koselleck (2013), através da historicidade do conceito de história, analisou que no século XVIII em decorrência da Revolução Francesa o conceito de história atravessou uma transformação onde ela deixava de ser entendida como *historia magistra vitae*, uma coleção de exemplos do passado, e passou a ser entendida como *geschichte* (uma narrativa dos fatos passados bem como a reflexão sobre eles e sobre esse fazer). Desse modo, a história passou a ser entendida como o desenvolvimento do Espírito rumo ao Progresso. Essa ideia de “espírito”, de certo modo, laicizou a ideia do Deus da cristandade para a História. Ora, Clarice desenvolve outra concepção de Deus

ou desse espírito, por isso, é possível refletirmos sobre que tipo de filosofia da história temos ao substituir o Espírito/Deus pelo espírito/pensamento/Deus/Infinito desenvolvido por Clarice.

Referindo-se a Deus, G.H. afirma:

(Ele não nasceu para nós, nem nós nascemos para Ele, nós e Ele somos ao mesmo tempo.) Ele está ininterruptamente ocupado em ser, assim como todas as coisas estão sendo, mas Ele não impede que a gente se junte a Ele e, com Ele, fique ocupado em ser, numa intertroca tão fluida e constante – como a de viver. [...] Ele nos usa e não impede que a gente faça uso dele. (PSGH, p. 151)

Não há uma relação de filiação entre Deus e os homens, ambas as realidades apenas existem, todavia há uma intertroca fluida e constante entre ambos, inclusive Deus usa os homens e nós usamos Ele. Disso temos que não há uma relação de determinação entre Deus, essa realidade histórica, e os homens: não são os homens que criam a história (apesar de ela ser fruto da ação humana, quando os homens nascem eles já nascem no curso da história), mas também não é a história que determina os homens. Há uma intertroca entre a história e os homens, os homens são construídos historicamente, todavia, podem mudar o curso da história – nas palavras de Clarice, Deus não impede que a gente faça uso dele. Inclusive, temos aqui uma explicação para a mudança na história: os homens mudam a história através de repertórios que encontram, resgatam e ressignificam na própria história.

Esse Deus “também precisava dos humanos” (ALP, p. 65), “Ele queria que eu fosse com Ele o mundo. Ele queria minha divindade humana” (PSGH, p. 126). Essa relação entre Deus/história e os homens estabelecida por Clarice é tão intensa que há um protagonismo por parte dos homens. Deus não apenas quer os homens, Ele necessita dos homens:

E se pressentimos, é também porque nós nos sentimos inquietamente usados por Deus, sentimos inquietamente que estamos sendo usados com um prazer intenso e ininterrupto [...]. [...] E Ele não só deixa, como necessita ser usado, ser usado é um modo de ser compreendido. (Em todas as religiões Deus exige ser amado). Para termos, falta-nos apenas precisar. [...] A revelação do amor é uma revelação de carência. (PSGH, p. 152, 153)

A história está nos homens assim como os homens estão na história. A história não é autossuficiente e separada do homem. Dessa intrínseca relação entende-se que a história é uma qualidade humana (uma concepção de história é sempre partidária de como o homem concebe a si mesmo) e, também, que são os homens que dirigem a história, mesmo quando não acreditam nisso, o devir da história ou seu porvir cabe aos humanos. E, dessa forma, está nas mãos humanas construir e desconstruir a história.

O Deus clariceano sofre pelas ações humanas, pois os homens pertencem a Ele e igualmente Ele necessita dos homens, de todos e de cada um dos homens – sofrer não apenas no sentido de afligir, mas de ser atingido, influenciado. Nos modelos historiográficos existentes na época da Clarice, o homem foi pensado na História como um modelo digno de ser imitado e, assim, a historiografia trabalhou na construção de heróis, os personagens que realizavam grandes ações. O homem extraordinário, que realizou grandes feitos, e aqui apenas poucos homens ocupavam um lugar na história ou tinha importância nesta. Mas também o homem foi pensado enquanto sujeito-universal, em que se apagavam as diferenças em detrimento de uma uniformidade, um homem que mais do que corresponder a qualquer sujeito real era uma projeção daquilo do qual se esperava que o homem fosse¹³.

¹³ As histórias nacionais, por exemplo, cunhadas sobre esse modelo historiográfico, mais do que pensarem sobre o homem real, projetaram um ideal de cidadãos que desejavam construir para sua nação. Trata-se da força do Estado na criação de indivíduos e, nesse

Temos em Clarice uma história, um Deus, pensado não como onipotente e autossuficiente – Ele quer e necessita dos homens. Isso implica pensar os homens como objeto e sujeito da história. São os próprios homens que fazem história. O homem é finito, mas a história, que é história da mudança, é infinita.

Esvaziar Deus, a história, da onipotência, da imutabilidade, e pensá-los como devir e como potência que se une aos homens significa retirar o espírito hegeliano da história e a noção ocidental de ente enquanto essência. Isso possibilita criticar as histórias universais, história que hierarquizou os povos e as culturas e foi utilizada como instrumento para dominação política, social e cultural. “Mas a perda da onipotência de Deus dá aos homens o sentimento de autonomia e de responsabilidade na história, assim como o drama da contingência da história. Mas, ao mesmo tempo, dá-lhes também uma consciência de liberdade” (IACONO, 2018, p. 224).

Também, substituir esse Espírito da história pelo Deus clariceano é retirar os acontecimentos históricos da tutela das verdades religiosas, sagradas, ideológicas, científicas (como única detentora dos discursos verdadeiros), enfim, é destruir também a Verdade – verdades absolutas, únicas, indiscutíveis, inflexíveis¹⁴.

Clarice foi frequentemente criticada, como por exemplo, por Luís Costa Lima (1969), de não conseguir alcançar em sua literatura a realidade. Mas ao pensar Deus como analisado neste estudo, a autora não apenas pensou a realidade, mas pensou os modos através dos quais os homens pensavam e escreviam a realidade, bem como criticou vícios historiográficos de seu tempo. A obra de Clarice refletiu sobre a crise da cultura. Sua obra faz críticas à razão, à civilização, à ideia de homem, à ideia de progresso e de História (CAMARGO, 2020) que se encontram em harmonia com os questionamentos desse período e que apareceram em decorrência das duas grandes guerras, dos movimentos de descolonização bem como das críticas ao pensamento alemão (IACONO, 2018).

Ao resgatar o devir ao pensamento, Clarice refletiu acerca da multiplicidade e dos ideais que proclamam a diferença e a diversidade. Seu pensamento conjuga-se com o pensamento colonial, com as discussões de gênero, com os movimentos ambientalistas, com os movimentos populares. Todos esses são formas diferentes de pensar, mas que buscam desconstruir aquilo que o pensamento clássico – pelo menos na forma que assumiu ao longo da modernidade, a forma como os alemães modernos entendiam a história e a filosofia dos antigos – quis construir. Esses pensamentos subversivos desenvolvidos especialmente em meados do século passado valorizam, portanto, a singularidade e a diferença, a constituição de um espaço em que sujeitos, saberes, práticas sociais sejam valorizadas de maneira equivalente e não mais hierarquizadas.

Assim, o pensamento clariceano através desta noção de Deus e da filosofia da história que desenvolve filia-se a todo um movimento social-político-filosófico mais amplo que nasce e se desenvolve ao longo do século XX, intimamente relacionado à derrota do nazifascismo e à crise do colonialismo, cuja principal pauta é a constituição de condições através das quais diferentes filosofias, epistemologias, povos, culturas, línguas, sujeitos, práticas sociais possam conviver e se desenvolverem dividindo o mesmo espaço (BOAVENTURA, 2010).

Se essa filosofia da história clariceana é hoje fortemente presente em diversas práticas historiográficas, é válido lembrar que na época da autora, cujo centenário de nascimento deu-se em

sentido, a história serviu de muitos modos aos propósitos e anseios das nações e seus governantes. Sobre o caso alemão, Norbert Elias (1997) analisou como esse ideal de nação construiu uma imagem de homem criando um modelo para aquela sociedade onde quem se enquadrava tinha sua existência reconhecida, mas os diferentes a esse padrão eram invisibilizados.

¹⁴ A destituição dessa Verdade para o historiador e a historiografia tem “o preço que é preciso pagar” que “é a consciência de que o próprio historiador é limitado em seus conhecimentos e em suas interpretações, limitado também por suas próprias crenças que, por sua vez, deverão se tornar objeto de investigação histórica”. Daí a necessidade e “o sentido filosófico da ideia de uma história da historiografia” (IACONO, 2018, p. 225).

2020, esses ideais eram absolutamente inovadores e enfrentaram grande resistência para se estabelecerem. Diante da modernidade do pensamento clariceano, é apropriado, então, destacarmos a necessidade de subvertermos os modos como a historiografia trata a ficção – um objeto de estudo. Não estamos desfazendo de tal prática, ela é absolutamente possível e necessária. Contudo, em sintonia com esses ideais defendidos na obra clariceana, está na hora de tratarmos a literatura numa relação menos hierarquizada e pensá-la não apenas como objeto de estudo, mas de ouvi-la em toda sua sabedoria e aprender de, com e através dela. A literatura renova o pensamento e as maneiras de pensar e praticar a ciência.

Referências

- ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGUINO. *A poética clássica*. São Paulo: Cultrix, 2014.
- BACHELARD, Gaston. *A intuição do instante*. Lisboa: Versus, 2007.
- BALESTRA, Juliana; ANDRADE, Juliana; GIL, Carmem. Ensino de História, Direitos Humanos e Temas Sensíveis. In: *Revista História Hoje* [on-line]. 2018, vol.7, nº.13, p. 04-13. Disponível em: < <https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/issue/view/13/showToc>>, acessado em outubro de 2021.
- BAKHTIN, Mikhail. *A estética da criação verbal*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.
- CAMARGO, Maicon da Silva. “*Eppur, si mouve*”: o homem e o pensamento nos romances de Clarice Lispector. 2020. 432 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2020.
- CAMARGO, Maicon da Silva. Quem nasceu primeiro: o ovo ou a galinha? Vida e obra de Clarice Lispector segundo a crítica. In.: Simpósio Nacional de História, 2017, Brasília, *Anais*, p. 1-17. Disponível em: https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502590869_ARQUIVO_TXTANPUH2017.pdf. Acessado em: novembro de 2019.
- CAMPOS, Sávio Laet de Barros. *O Esse de Deus em Tomás de Aquino*. Disponível em: <http://filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Esse_Deus.pdf>. Acessado em maio de 2017.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Campinas: UNICAMP, 1997.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- CERTEAU, Michel de. *A fábula mística séculos XVI e XVII*: volume 1. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- CHESTERTON, Gilbert Keith. *Ortodoxia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível... . In: _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2* (volume 4). São Paulo: Editora 34, 2012.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- ESCRITURAS SAGRADAS. *Tradução do Novo Mundo da Bíblia Sagrada*. Cesário Lange: Associação Torre de vigia de Bíblias e Tratados, 2014.

- FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Lisboa: Vega: Passagens, 1992.
- FREUD, Sigmund. Luto e melancolia (1917). In: _____. *A história do movimento psicanalítico: artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 249-263.
- GATTINARA, Enrico Castelli. *Les inquiétudes de la raison: épistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.
- ISER, Wolfgang. O jogo do texto. In: LIMA, Luiz Costa (org.). *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 105-118.
- IACONO, Alfonso Maurizio. Sobre as teorias universais da história: a propósito de Arnaldo Momigliano. In: SALOMON, Marlon (org.). *Heterocronias: Estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos*. Goiânia: Ricochete, 2018, p. 211-225.
- JONAS, Hans. *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia*. São Paulo: Paulus, 2016.
- KOSELLECK, Reinhart (et. alli.). *O conceito de História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. Lisboa: Editorial Presença, 1963.
- KOYRÉ, Alexandre. *Paracelso*. Lisboa: Fim de século, 1971.
- LIMA, Luís Costa. *Por que Literatura*. Petrópolis: Vozes, 1969.
- LISPECTOR, Clarice. *A cidade sitiada* (CS). Rio de Janeiro: Rocco, 1998 [1949].
- LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela* (AHE). Rio de Janeiro: Rocco, 1998 [1977].
- LISPECTOR, Clarice. *A maçã no escuro* (ME). Rio de Janeiro: Rocco, 1999 [1961].
- LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* (PSGH). Rio de Janeiro: Rocco, 2009 [1964].
- LISPECTOR, Clarice. *Água viva* (AV). Rio de Janeiro: Rocco, 1998 [1973].
- LISPECTOR, Clarice. *O lustre* (OL). Rio de Janeiro: Rocco, 1999 [1946].
- LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem* (PCS). Rio de Janeiro: Rocco, 1998 [1943].
- LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres* (ALP). Rio de Janeiro: Rocco, 1998 [1969].
- MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.
- MOISÉS, Massaud. *A análise literária*. São Paulo: Cultrix, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- Pessoa [verbete]. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 888-890.
- RUSSELL, Bertrand. *Misticismo e lógica e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa dos; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 31-83.

SCHOLEM, Gershom. *O nome de Deus, A teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística*: judaica III. São Paulo: Perspectiva, 1999.

SOUSA, Carlos Mendes de. *Clarice Lispector*: figuras da escrita. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2011.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

TODOROV, Tzvetan. *Os gêneros do discurso*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.