

A DIALÉTICA DA LINGUAGEM E DO SILÊNCIO
EM LUDWIG WITTGENSTEIN E CLARICE LISPECTOR¹

Paulo Roberto Margutti Pinto
Depto de Filosofia da UFMG

I — Introdução

Há algum tempo atrás, entrei em contato com artigo *O Conceito de Dor de Ludwig Wittgenstein em Diálogo com Fernando Pessoa, Franz Kafka e Clarice Lispector*,² de Iris Hermann. Trata-se de um texto instigante e lúcido, em que ela faz uma frutífera aproximação entre o segundo Wittgenstein e os autores mencionados. Ali, a obra de Clarice utilizada para a comparação é *A Paixão Segundo G.H.* Para concretizar minha participação no *Seminário Linguagem & Linguagens*, promovido pelo Instituto Santo Inácio, decidi seguir a inspiração de Iris Hermann e fazer também um estudo comparativo entre Clarice e Wittgenstein, mas envolvendo uma aproximação das idéias do *Tractatus* com os aspectos filosóficos de *A Paixão Segundo G.H.* Este romance merece ser considerado porque parece expressar de maneira ímpar a visão de mundo da autora, ocupando um lugar privilegiado no conjunto de sua obra. Além disso, as limitações de espaço não me permitiriam ir além dele.

Como não sou especialista em crítica literária, enfrentei uma nova dificuldade ao escolher Clarice, já que qualquer avaliação de seus textos tem de confrontar-se com os seus inúmeros intérpretes.³ Ora, considerá-los todos num trabalho que procura apenas ligações com a filosofia seria impossível. Assim, uma outra opção se fez necessária. Dentre os autores que se preocupam com Clarice, acabei selecionando Benedito Nunes. Este, de acordo com a opinião abalizada de Olga de Sá, destaca-se como o autor que já fez os estudos de mais longo fôlego sobre Clarice.⁴ Em *O Drama da Linguagem — Uma Leitura de*

¹ Publicado em Mac Dowell, J. A. & Yamamoto, M. Y. (Orgs.) *Linguagem & Linguagens*. S. Paulo: Loyola, 2005, p. 49-94. Publicado também, numa versão ligeiramente modificada, em Oliveira, N. de & Souza, D. G. de, (Orgs.) *Hermenêutica e filosofia primeira. Festschrift para Ernildo Stein*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006, p. 395-440.

² Hermann, Iris. Ludwig Wittgensteins Schmerz begriff im Dialog mit Fernando Pessoa, Franz Kafka und Clarice Lispector. (Veröffentlicht in: *Zeitschrift für Linguistik und Literaturwissenschaft*, September 1999, Jahrgang 29, Heft 115, Heft "Wittgenstein", S. 67-89). Disponível em: <www.lili.uni-bielefeld.de/~zeitung/6witt.htm> Acesso em: 14 jan. 2004.

³ Para uma idéia da quantidade de intérpretes e de estudos alternativos, ver, p. ex., a bibliografia relativa apenas à obra *A Paixão Segundo G.H.*, em Lispector, C. *A Paixão Segundo G.H.* Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988, p. 307-66.

⁴ Sá, Olga de. *A Escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 41. Esta é também a opinião de Fábio Lucas, para quem Benedito Nunes é um dos mais importantes intérpretes da obra de Clarice (*apud* Sá, Olga de. *A Escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 47). A própria Clarice parece ter uma opinião positiva a respeito da interpretação de Benedito Nunes. Ela assim se expressa em uma entrevista dada à revista *Textura*, em 1974: "Benedito Nunes? Ele é muito

Clarice Lispector,⁵ de 1995, ele apresenta uma interpretação muito esclarecedora da obra lispectoriana como um todo e de *A Paixão Segundo G.H.* em particular. Esta interpretação já é prenunciada em diversos aspectos no seu livro de ensaios *O Dorso do Tigre*, de 1969.⁶

Assim, irei dialogar aqui com os dois autores mencionados. Do ponto de vista da análise que pretendo fazer, Iris Hermann é relevante porque defende a hipótese de que Clarice e Wittgenstein partilham o mesmo interesse pelo místico e pela linguagem. Isto permite a esta autora estabelecer uma série de afinidades entre ambos. Benedito Nunes também é relevante, porque se destaca como intérprete de Clarice e porque defende igualmente o interesse dela pelo místico e pela linguagem, embora acabe por aproximá-la do existencialismo de Sartre. Ora, concordo com Iris Hermann e Benedito Nunes no que concerne à tese do interesse pelo místico e pela linguagem em Clarice, mas discordo de ambos no que diz respeito à maneira pela qual tentam estabelecer ligações entre a obra desta autora e a filosofia. Isto me fornece uma oportunidade para interferir no debate, através da tentativa de mostrar, no presente trabalho, que: a) a aproximação hermanniana entre Clarice e Wittgenstein é basicamente correta, mas o apelo à filosofia das *Investigações* para realizá-la não se encontra plenamente justificado; b) a aproximação nunesiana entre Clarice e Sartre é inadequada, pois não encontra fundamento suficiente nas poucas afinidades espirituais entre os dois autores; c) a melhor aproximação a ser feita é entre o primeiro Wittgenstein e Clarice, dado o espírito do *Tractatus* e de *A Paixão Segundo G.H.* Para atingir estes objetivos, utilizarei como fio condutor a interpretação de Clarice feita por Benedito Nunes, mas restringirei a análise às relações com o primeiro Wittgenstein, deixando de lado a filosofia das *Investigações* e os demais autores considerados por Hermann. Isto me permitirá manter a fidelidade ao tema aqui proposto, sem estender o texto de maneira excessiva.

Gostaria de acrescentar que a escolha de Clarice Lispector para uma aproximação com Wittgenstein se justifica por um outro motivo. Nós brasileiros parecemos ter desenvolvido um modo especial de lidar com a filosofia. Nossa matriz cultural colonial se caracteriza por uma espécie de atitude cética com respeito às grandes construções metafísicas, atitude esta que é compensada pela tentativa de obter uma ligação de caráter intuitivo com a verdadeira realidade, com o Absoluto, num sentido que se aproxima da

bom. Ele me esclarece muito sobre mim mesma. Eu aprendo sobre o que escrevi" (*apud* Sá, Olga de. *A Escrita de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 46-7). Ainda à p. 47, Olga de Sá argumenta que não há ironia nesta declaração de Clarice.

⁵ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12. Este livro contém textos inicialmente publicados em Nunes, B. *Leitura de Clarice Lispector*, S. Paulo: Quiron, 1973, que foram revistos pelo autor.

⁶ Nunes, Benedito. *O Dorso do Tigre. Ensaios*. S. Paulo: Editora Perspectiva, 1969. Ver principalmente *O Mundo Imaginário de Clarice Lispector*, p. 93-142, e, em especial, *A experiência Mística de G.H.*, p. 103-12, e *Linguagem e Silêncio*, p. 129-42.

perspectiva mística.⁷ E isto geralmente encontra numa obra literária expressão mais adequada do que numa filosófica. Esta característica pode ser localizada em muitos literatos brasileiros e confere a suas obras uma dimensão filosófica peculiar. É certo que hoje em dia já estamos muito distantes da nossa matriz colonial. Mesmo assim, ainda há remanescentes dela em alguns autores de renome, como Guimarães Rosa, Graciliano Ramos e Clarice Lispector. Este fato sugere a possibilidade de florescimento, entre nós, de um gênero de estudo comparativo, no qual o pensamento de um filósofo reconhecido é confrontado com a visão de mundo de um literato brasileiro.

As comparações assim produzidas, que podem resultar em aproximações mais ou menos fundamentadas, devem ser entendidas *cum grano salis*. Com efeito, os autores relevantes costumam apresentar uma riqueza de significados tão grande que qualquer aproximação entre eles tende a resultar num empobrecimento de suas respectivas obras. E esta mesma riqueza de significados certamente permite aproximações de um mesmo autor com outros, possuidores de visões de mundo muito diferentes entre si. Assim, as comparações a serem feitas possuem um caráter relativo. O que parece contar aqui é principalmente o grau de aproximação obtido, não a identificação segura das visões de mundo envolvidas. Guardadas as devidas precauções, este gênero de estudo pode ser filosoficamente frutífero à medida que lance maior luz sobre o pensamento dos autores considerados.

A tarefa que me proponho a realizar compreenderá quatro etapas. Na primeira, apresentarei e avaliarei os aspectos filosóficos da análise que Benedito Nunes faz de Clarice Lispector, aproximando esta autora de Sartre. Na segunda, utilizarei o mesmo procedimento com relação à análise alternativa que Iris Hermann faz também de Clarice, aproximando-a agora principalmente do segundo Wittgenstein. Na terceira, apresentarei minha visão pessoal do assunto, que envolve algumas correções na análise de Benedito Nunes e uma expansão da análise de Iris Hermann. Na quarta e última etapa, apresentarei as conclusões deste trabalho. As exposições mais ou menos pormenorizadas das idéias de Benedito Nunes e de Iris Hermann poderão parecer ociosas a alguns leitores, mas optei por fazê-las desta maneira porque, conforme mencionei, irei usar o texto do primeiro como fio condutor de minha própria análise e porque o texto da segunda, em virtude do fato de estar redigido em alemão, torna-se inacessível a uma significativa parcela do público interessado na questão.

⁷ Ver, a este respeito, meu texto *Aspectos da visão filosófica de mundo no Brasil do Período Barroco (1601-1768)*. In: Wrigley, M. B. & Smith, P. J. (Orgs.) *O Filósofo e sua História. Uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: UNICAMP, 2003, Col. CLE, vol. 36, p. 337-96.

Conforme mencionei, em *O Drama da Linguagem — Uma Leitura de Clarice Lispector*, Benedito Nunes apresenta uma lúcida e esclarecedora interpretação da obra desta escritora. A parte que me interessa aqui diz respeito apenas ao romance *A Paixão Segundo G.H.*, que é discutido predominantemente no Cap. 4, intitulado *O itinerário místico de G.H.* (p. 58-76).⁸ Quando fôr o caso, recorrerei também às partes relevantes de *O Dorso do Tigre*.

Em sua análise do romance em *O Drama da Linguagem*, Benedito Nunes nos conta que a personagem G.H., fascinada pela barata que simultaneamente a repugna e atrai, experimenta inicialmente uma náusea seca, que é seguida por um êxtase selvagem em que ela se vê sendo vista, esvaziada de sua vida pessoal.⁹ No estado de êxtase, as oposições inconciliáveis da existência se confundem diante de G.H., numa visão abissal que reduz as diferenças e tende a suprimí-las.¹⁰

Nesta perspectiva, a personagem passa por um processo de conversão radical, em que a experiência do sacrifício da identidade pessoal a leva à dolorosa sabedoria da renúncia.¹¹ Esta sabedoria é paradoxal, pois a perda de G.H. se transforma em ganho: através da negação de si mesma, ela atinge a realidade autêntica.¹² A descida em direção a esta existência impessoal constitui uma verdadeira *ascese*, em que G.H. se desliga do mundo e experimenta a perda do *eu*. Ora, as correntes místicas do Oriente e do Ocidente convergem na visão do ascetismo como uma prática negativa de purgação e desnudamento da alma. O ascetismo é um método que visa ao sacrifício do *eu*.¹³ O processo só se

⁸ O Cap. 5, intitulado *Do monólogo ao diálogo* (p. 77-82), e a segunda parte do livro de B. Nunes, intitulada *Da Concepção do Mundo à Escrita* (p. 97-171), que apresenta a visão lispectoriana de mundo, também são importantes para esta discussão. Num espírito que parece aproximar-se bastante da interpretação de Benedito Nunes, embora dela divirja em alguns detalhes, Olga de Sá, no seu texto *Paródia e Metafísica*, faz também uma análise interessante e sugestiva de *A Paixão Segundo G.H.* Ver Sá, Olga de. *Paródia e Metafísica*. In: Lispector, C. *A Paixão Segundo G.H.* Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988, p. 213-90.

⁹ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem — Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 58.

¹⁰ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem — Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 59.

¹¹ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem — Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 59.

¹² Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem — Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 60.

¹³ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem — Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 63.

completa quando o indivíduo supera suas limitações egoísticas que o separam da totalidade do real. Neste sentido, a purgação ascética constituiria uma antecipação da morte.¹⁴

A fim de ultimar a experiência de perda da individualidade, a personagem ingere a massa branca da barata esmagada, tentando assim redimir-se na e com a própria coisa de que participa: "é uma espécie de comunhão negra, sacrílega e primitivista, que ritualiza o sacrifício consumado".¹⁵ Este gesto de extremo desprezo à própria pessoa, contudo, gera um acesso incoercível de nojo, tal como no começo. E G.H., que saíra de seu mundo pela repugnância, a ele retorna também pela repugnância.¹⁶

Mas a personagem que retorna ao mundo não é mais a mesma que dele saíra. A trajetória seguida por G.H. acompanha, muito de perto, a *via mística*, reproduzindo as suas limagens típicas do *deslocamento espacial* (saída/entrada), do *deserto* (aridez, secura, solidão, silêncio) e da *contraditória visão do inefável* (realidade primária, núcleo, nada, glória).¹⁷

A experiência da personagem é marcadamente imanentista, no sentido da assimilação da matéria viva com a vida divina, e, através da negação da idéia de um Deus pessoal, providencial e transcendente, se aproxima da tradição bramânica e budista.¹⁸ A partir deste ponto, G.H. passa a escrever a palavra *Deus* precedida do artigo definido: este nome próprio por excelência torna-se *o Deus*, nome comum, substantivo de todas as coisas. Nesta perspectiva, o imanentismo é penosamente sobreposto ao salvacionismo cristão, embora este último se apresente antes reinterpretado do que anulado.¹⁹ Assim, a experiência mística não reconduz G.H. romanticamente de volta à natureza. Embora esta possua algo de impessoal, está distante do *Deus sive natura* do panteísmo. Ao encontrar-se depois de perder-se, G.H. está sozinha. Falta-lhe a cumplicidade do Verbo, que iluminava e esclarecia.²⁰

Isto revela a aguda contradição do *atualismo místico* de G.H., no qual Deus constitui, por um lado, a nossa mais íntima possibilidade na medida da intertroca aberta pela nossa carência, e, por outro, a nossa realidade, na medida em que somos partícipes da existência

¹⁴ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 64.

¹⁵ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 65.

¹⁶ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 65.

¹⁷ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 66.

¹⁸ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 68.

¹⁹ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 68-9.

²⁰ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 128.

substantiva que nos engloba. Estamos a caminho do ser e ao mesmo tempo já estamos na plenitude do ser. Nesta perspectiva, o divino e o real se equivalem.²¹

À medida que a experiência de G.H. aumenta, mais aumenta também a distância entre palavra e coisa, levando a personagem para o estado de silêncio: "o deserto da vida divina é o silêncio das coisas que a visão alcança, o silêncio da coisa em sua nudez, a que a palavra nos liga e de que a palavra nos separa".²² Isto faz com que a arte expressiva seja o pior tipo de arte, porque transgride a própria coisa. Assim, ao invés da beleza gerada pela irradiação das palavras, G.H. busca o inexpressivo pelo despojamento ascético dos sentimentos particulares, equivalendo a uma depuração antiestética da própria arte.²³

De acordo com Benedito Nunes, podemos distinguir duas pautas no discurso de *A Paixão Segundo G.H.* A primeira delas versa sobre o tema da arte e da linguagem; a outra, transversal à anterior, possui caráter parateológico e contém a prática meditativa sobre Deus e a existência. Esta última corresponde à via mística, já mencionada. A primeira indica o movimento da narrativa em direção ao inexpressivo, figurado pela realidade nua, vazia e silenciosa da vida divina.²⁴ Isto gera um processo discursivo peculiar, envolvendo o sujeito da narrativa e a própria narrativa, que Benedito Nunes descreve como segue:

Na trajetória da ascese, que levaria do pessoal ao impessoal, o *eu* sacrificado da personagem, como sujeito de uma experiência de natureza mística, é o mesmo *eu* como sujeito emissor da narração, uma vez que nesse romance em primeira pessoa o narrador e a personagem formam uma só e mesma instância. 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 narrativa vai se tornando fugidio. A metamorfose de G.H., que ela própria 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 de identidade da própria narrativa. Ambas se produzem como um esvaziamento — esvaziamento da alma e da narrativa: a alma desapaixada do *eu* e a narrativa, de seu objeto.²⁵

²¹ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 70. O úmido, o seco, o cru, o insosso, o inexpressivo, são outros tantos atributos da mesma realidade, que também significa o *nada* e o *divino*. *Idem*, p. 75-6

²² Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 71.

²³ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 72.

²⁴ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 72.

²⁵ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 75.

O resultado constitui aquilo que Benedito Nunes denomina *paradoxo egológico*: a narração, que acompanha o processo de anulação do *eu*, e que tende a anular-se com ele, constitui o ato deste mesmo *eu*, que somente pela narração consegue reconquistar-se.²⁶

Ao buscar a visão de mundo que perpassa a obra de Clarice como um todo — e que nos interessa por encontrar-se também expressa em *A Paixão Segundo G.H.* — Benedito Nunes constata que muitos aspectos da temática desta autora estão intimamente ligados a certos tópicos da filosofia da existência, e mais particularmente ao *existencialismo sartriano*. Certamente, não se trata de estabelecer a influência de Sartre sobre Clarice, mas de revelar a afinidade entre ambos, concretizada no âmbito da concepção de mundo.²⁷ Assim, em todos os personagens de Clarice perdura o *interesse apaixonado pela existência*.²⁸ A acuidade reflexiva e a inquietação constituem, em tais personagens, os elos inseparáveis da "consciência de si".²⁹ Outros pontos de contato com Sartre são a temática do antagonismo das consciências, a questão do olhar no espelho que se vê como um *outro*, o problema da má-fé (em que os personagens se extraviam quando mais se buscam).³⁰ Em Sartre e em Clarice, a náusea é o ponto de ruptura do sujeito com a realidade cotidiana.³¹

Benedito Nunes reconhece, entretanto, que há uma divergência entre os dois autores considerados. Esta se localiza na *perspectiva mística*, que prevalece afinal em Clarice, suplantando a perspectiva existencial. Como resultado, a subjetividade e a experiência interior perderão nela o privilégio ontológico que lhes outorga o existencialismo.³² Isto confere à experiência da náusea um sentido diferente nos dois autores, fato que é percebido mais adiante por Benedito Nunes: em Sartre, tal experiência constitui a vivência do absurdo, a prova de que o mundo só recebe sentido da consciência; em Clarice, a experiência da náusea subtrai o sentido do mundo para estabelecer, por meio do êxtase místico, uma relação de participação entre o sujeito humano e a realidade não-humana.³³

²⁶ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 76.

²⁷ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 100.

²⁸ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 104.

²⁹ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 105.

³⁰ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 107-9. Neste mesmo trecho, na nota 14 à p. 108, Benedito Nunes faz uma pequena aproximação de Clarice com Heidegger, através do conceito de *Mitsein*.

³¹ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 121.

³² Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 100-1.

³³ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 121-2.

Mais adiante, Benedito Nunes afirma que Clarice apresenta também um impulso em direção ao dizer expressivo, à equiparação entre ser e dizer, impulso este que acaba expondo os personagens ao fracasso e ao desastre.³⁴ G.H., por exemplo, fracassa separando-se da linguagem comum pela realidade silenciosa que nenhuma palavra exprime. A paixão da linguagem produzirá a desconfiança da palavra, e o empenho ao dizer expressivo metamorfosear-se-á na silenciosa adesão às coisas mesmas.³⁵ Em Clarice, a linguagem, abrindo-se e fechando-se sobre si mesma, num movimento circular, passa do silêncio à palavra e da palavra ao silêncio.³⁶ Esta figura se acha graficamente definida nos travessões e reticências que precedem o início brusco do texto e que o interrompem ao final, fazendo do silêncio a origem e o destino da obra.³⁷ Este movimento constitui aquilo que Benedito Nunes denominou o *drama da linguagem* em Clarice, cuja culminância se encontra justamente em *A Paixão Segundo G.H.*

No que diz respeito à compreensão do sentido literário deste livro e do restante da obra de Clarice Lispector, a interpretação de Benedito Nunes me parece extremamente lúcida e esclarecedora. No que toca à aproximação feita com Sartre, porém, tenho minhas dúvidas. O próprio Benedito Nunes de algum modo já reconhece o caráter controverso da aproximação, ao admitir não apenas, como foi visto, a *divergência* entre Clarice e Sartre, no que concerne à maneira de encarar a *via mística*, mas também a *superioridade* da perspectiva mística sobre a existencial em Clarice.³⁸ Levando isto em conta, penso que os existencialistas cristãos se aproximariam mais de nossa autora. Com efeito, eles tendem a valorizar aspectos da via mística, uma vez que encaram a existência humana como limitada, como algo cujo fracasso aponta em direção a alguma forma de transcendência. Neles, a experiência da náusea parece ser entendida pelo mesmo viés que em Clarice. Nesta perspectiva, a aproximação entre Clarice e a literatura existencialista, tal como feita por Massaud Moisés, sem citar nomes de autores específicos e abrindo o leque das experiências possíveis, é mais adequada que a de Benedito Nunes:

"Literatura existencial, ou existencialista, eis o rótulo que se pode colar na obra de Clarice Lispector: os vocábulos *náusea*, *nojo* e correlatos saltam-lhe da pena em certa fase de sua carreira [...]. Assim, a sondagem do Nada é o resultado da imersão

³⁴ O título do Capítulo 2, que trata deste assunto, é bastante significativo: *A paixão da existência e da linguagem*. Ver Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 102-12.

³⁵ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 109-12. Ver também p. 125-6.

³⁶ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 134.

³⁷ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 144.

³⁸ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 101.

no existencial em busca do essencial, no consciente para atingir o inconsciente, no visível para tocar o invisível, na imanência à procura da transcendência, etc."³⁹

Em que pese a força desta aproximação, parece-me que há um outro filósofo com o qual Clarice tem mais afinidades do que qualquer pensador existencialista: Ludwig Wittgenstein. Com base na própria leitura de Benedito Nunes, parece ser possível inferir que os dois traços mais marcantes da visão de mundo de Clarice são a *via mística* e a *paixão da linguagem*. Nesta perspectiva, podemos distanciar Clarice do existencialismo e simultaneamente aproximá-la das idéias de Wittgenstein por dois motivos. Em primeiro lugar, como admite o próprio Benedito Nunes, o sentido da *náusea* é diferente em Clarice e Sartre. Isto é assim porque a ênfase na *via mística* faz do *interesse apaixonado pela existência* não um aspecto mais ou menos independente da visão lispectoriana de mundo, mas antes um ingrediente da caminhada em direção à transcendência. Um dos pontos de partida para o contato com esta mesma transcendência costuma ser a insatisfação com a própria vida, a inquietação existencial que caracteriza o temperamento místico pessimista, chamado por William James de *alma doentia (sick soul)*.⁴⁰ Ora, Clarice parece representar muito bem o temperamento pessimista, a alma doentia. Assim, dada a sua preocupação fundamental com o elemento místico, o seu interesse apaixonado pela existência, que acaba gerando inclusive o sentimento de *náusea*, constitui um primeiro passo da alma doentia em direção ao interior de si mesma e à transcendência. Esta leitura não apenas é possível, mas parece constituir uma interpretação mais adequada da visão lispectoriana de mundo. Esta consideração separa Clarice do existencialismo de Sartre, mas não daqueles dos existencialistas cristãos, dentre os quais Karl Jaspers pode ser destacado aqui.

Este autor apresenta diversos pontos de contato com Clarice. Para ele, o ser em sua totalidade não pode ser sujeito nem objeto, mas sim o *englobante*, que se manifesta no mistério da cisão sujeito-objeto.⁴¹ O englobante é aquilo que não surge, mas onde tudo o mais surge.⁴² O englobante, pensado como o próprio ser, constitui a *transcendência*. Assim, o que é passível de expressão entra na cisão sujeito-objeto que caracteriza a nossa vida mundana. Em conseqüência, nunca uma clarificação progressiva do infinito na consciência atingirá a plenitude de sua origem. Podemos apenas falar daquilo que adquire uma forma objetiva. O resto é incomunicável, mas constitui o fundamento subjacente da filosofia

³⁹ Moisés, M. *História da Literatura Brasileira. Vol. V. Modernismo (1922 – Atualidade)*. 4 ed. S. Paulo: Cultrix, 2000, 445-6.

⁴⁰ James, W. *The Varieties of Religious Experience*. Edited with an Introduction by M. E. Marty. N. York: Penguin Books USA Inc., 1982. Ver Lectures VI and VII, p. 127-65. Sobre o temperamento religioso otimista, que James denominou *healthy-mindedness*, e que experimenta um tipo de acesso à transcendência que constitui uma alternativa ao da alma doentia, ver Lectures IV and V, p. 78-126.

⁴¹ Jaspers, K. *Iniciação Filosófica*. Trad. de M. P. dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores, 1961, p. 35.

⁴² Jaspers, K. *Iniciação Filosófica*. Trad. de M. P. dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores, 1961, p. 36.

especulativa, dando-lhe consistência e valor.⁴³ Quando, pela operação fundamental da filosofia, tomamos consciência do englobante, todas as metafísicas fracassam. Elas são, porém, a única linguagem de que dispomos quando pretendemos ultrapassar os fenômenos e contemplar o ser.⁴⁴ A mística incomunicável alcança esta meta abandonando o mundo. Já o conhecimento nítido e objetivo mantém clara a nossa consciência, que, embora pensando *para além de*, permanece sempre *dentro de*. Através da metafísica, podemos perceber o englobante da transcendência. Esta metafísica é uma linguagem cifrada.⁴⁵ A *cifra* corresponde ao objeto que é apenas minimamente objeto, que está antes no *ser objeto* e que não é mais como os outros objetos determinados do mundo.⁴⁶ Em Jaspers, a linguagem é cifra da transcendência.⁴⁷

Para marcar a separação entre Clarice e Jaspers, proponho que levemos em conta a maneira pela qual cada um lida com a *paixão* e o *drama da linguagem*. Isto constitui o segundo motivo para distanciar nossa autora das diversas formas de existencialismo e aproximá-la de Wittgenstein. Em Clarice, a *paixão* e o *drama da linguagem* constituem o fio condutor principal e estão diretamente relacionada com o problema dos limites de nossa capacidade de expressão. Em Jaspers, estes elementos não parecem desempenhar um papel tão importante. Quando ele afirma que a mística abandona o mundo, que o conhecimento nítido e objetivo mantém clara a nossa consciência e que, através da linguagem cifrada da metafísica, podemos perceber o englobante da transcendência, ele está revelando alguma forma de otimismo com relação àquilo que pode ser expresso lingüisticamente. Deste modo, embora a linguagem apresente limitações, elas não se revelam radicalmente intransponíveis em Jaspers. Esta visão parece aplicar-se aos pensadores existencialistas cristãos em geral, mais preocupados com o acesso à transcendência do que com as limitações da linguagem. Não é à toa que o próprio Benedito Nunes, em *O Dorso do Tigre*, apela à terminologia de Jaspers para ilustrar o jogo da

⁴³ Jaspers, K. *Iniciação Filosófica*. Trad. de M. P. dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores, 1961, p. 40.

⁴⁴ Jaspers, K. *Iniciação Filosófica*. Trad. de M. P. dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores, 1961, p. 41.

⁴⁵ Jaspers, K. *Iniciação Filosófica*. Trad. de M. P. dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores, 1961, p. 41.

⁴⁶ Kremer-Marietti, A. *Jaspers et la scission de l'être*. 2 ed. Paris: Éd. Seghers, 1974, p. 78.

⁴⁷ Kremer-Marietti, A. *Jaspers et la scission de l'être*. 2 ed. Paris: Éd. Seghers, 1974, p. 75. Uma outra aproximação com Jaspers poderia ser feita através do seu conceito de *situação-limite*. Sabemos que elas revelam a transcendência. Ora, o confronto de G.H. com a barata no quarto da empregada também poderia ser interpretado como uma situação-limite. Outro autor existencialista que também apresenta mais afinidades com Clarice do que Sartre é Gabriel Marcel, embora numa proporção menos forte do que Jaspers. De fato, Marcel pensa que a pergunta metafísica sobre o ser se torna problema ela mesma, uma vez que envolve o próprio ser que faz a pergunta. O problema do ser se aprofunda no interior do próprio sujeito que o enfrenta, negando-se como problema e transformando-se em mistério. Pode-se constatar aqui o eco da problemática de Clarice. Todos estes aspectos ficam porém, como meras sugestões, sem qualquer aprofundamento, porque, como já indiquei, considero mais rica a aproximação de Clarice com Wittgenstein.

linguagem e do silêncio em Clarice, dizendo que ela “faz da negação da linguagem uma *cifra* silenciosa da transcendência, uma revelação do Ser”.⁴⁸ Ora, na visão lispectoriana de mundo, a ênfase na *via mística* é perturbada pela constatação de que a linguagem constitui um instrumento radicalmente incapaz de descrever o que realmente importa, ou seja, o mistério. Em minha opinião, esta constatação é tão desagregadora que constitui uma *tragédia* e não um *drama*, como quer Benedito Nunes. A insuficiência da linguagem é tão radical que exige a *complementaridade do silêncio*. Aquilo que a linguagem tenta exprimir e tragicamente não consegue é revelado gloriosamente pelo silêncio. Este último é que se revela a autêntica cifra da transcendência, não a linguagem. Assim, Clarice se distancia de existencialistas como Jaspers não pela maneira de conceber a via mística, mas pela maneira original e peculiar de lidar com a dialética linguagem/silêncio ao tentar descrever a experiência transformadora.

Se as considerações acima estão corretas, então as ligações entre Clarice e as diversas formas de existencialismo, embora possam chamar a atenção à primeira vista, acabam por revelar-se menos frutíferas do que o esperado. Depois de um exame mais cuidadoso, pode-se constatar que elas ignoram as verdadeiras motivações espirituais envolvidas. Neste caso, o autor que mais se aproxima de Clarice Lispector é realmente Ludwig Wittgenstein. A via mística preparada pela inquietação existencial e a paixão da linguagem que se exercita no confronto com os limites do exprimível também são marcas registradas do filósofo austríaco. O argumento mais forte a favor desta aproximação, porém, está em seu próprio detalhamento, como pretendo mostrar mais adiante.

III – Iris Hermann: Wittgenstein, o besouro na caixa, Clarice, a dor e o místico

Nesta seção, conforme mencionado, descreverei apenas a parte relevante do texto de Iris Hermann para uma aproximação entre Wittgenstein e Clarice, deixando de lado os outros aspectos e os outros autores por ela considerados. Isto se justifica tanto por motivos de espaço como pela minha intenção deliberada de situar a discussão num contexto mais diretamente ligado ao pensamento filosófico brasileiro.

Com o objetivo de preparar a aproximação de Wittgenstein aos literatos já mencionados, Hermann apresenta inicialmente uma interpretação das idéias do filósofo austríaco a respeito dos jogos de linguagem envolvendo conceitos psicológicos.⁴⁹ Ali, ela

⁴⁸ Nunes, B. *O Dorso do Tigre. Ensaios*. S. Paulo: Editora Perspectiva, 1969, p. 137.

⁴⁹ As informações que seguem foram extraídas de Hermann, Iris. Ludwig Wittgensteins Schmerz begriff im Dialog mit Fernando Pessoa, Franz Kafka und Clarice Lispector. (Veröffentlicht in:

afirma que, ao discutir a questão da dor, Wittgenstein não quer e não pode defini-la, circulando-a, ao invés disso, a partir de várias direções. Mesmo assim, ele possui algo como um conceito de *dor*, que se caracteriza por uma elasticidade fundamental e por uma vaguidade constitucional. Só podemos conhecer a dor do lado de fora. Ela envolve uma incerteza de caráter constitutivo que não é uma falha, mas faz parte do nosso próprio instrumento. A incerteza sobre a dor do outro ocorre caso a caso, determinando a oscilação do conceito. Mas este é o jogo com o conceito de *dor*. Nós o jogamos com uma ferramenta elástica, pois, face às alternâncias da vida, não podemos recorrer a algo fixo. Neste espírito, Wittgenstein admite a existência de evidências para lidarmos com o conceito de *dor*, embora lance dúvidas quanto a podermos estabelecer, neste jogo de linguagem particular, fronteiras nítidas entre aquilo que é evidente e aquilo que não o é (por exemplo, a aparente certeza da primeira pessoa e a incerteza da terceira pessoa).

De acordo com Hermann, em Wittgenstein o discurso sobre a dor se inicia através das interações com o outro. Todavia, o fato de a experiência interior não ser descritível, de não se realizar como linguagem, introduz uma tensão, um não saber. Este último não se deixa superar e pode ser representado como segredo. Para ilustrar esta situação paradoxal em Wittgenstein, Hermann recorre à conhecida metáfora do besouro na caixa, que se encontra no § 293 das *Investigações* e cuja conclusão é a seguinte:

[...] Isto significa: quando se constrói a gramática da expressão da sensação segundo o modelo de 'objeto e designação', então o objeto cai fora de consideração, como irrelevante.⁵⁰

Esta observação de Wittgenstein certamente gera um paradoxo, pois a sensação de dor surge como algo que não é substancial, mas ao mesmo tempo está presente. E o paradoxo desaparece apenas quando rompemos radicalmente com a idéia de que a linguagem funciona sempre de uma única maneira, serve sempre ao mesmo objetivo: traduzir pensamentos, quaisquer que sejam eles. Deste modo, ao analisar a relação da palavra *dor* com a sensação de dor, Wittgenstein questiona a identificação não problemática de uma palavra com um estado de coisas. Mas isto não faz da dor um outro capaz de romper o *continuum* lingüístico, pois ela só é pensável quando articulada com sua ocasião, com outras enunciações a ela ligadas e com um pano de fundo mais amplo. Para justificar isto, Hermann recorre à proposta de Steiner, para quem o princípio tractatiano segundo o qual uma palavra só possui significação no interior de uma sentença é continuado, nas

Zeitschrift für Linguistik und Literaturwissenschaft, September 1999, Jahrgang 29, Heft 115, Heft "Wittgenstein", S. 67-89). Disponível em: <www.lili.uni-bielefeld.de/~zeitung/6witt.htm> Acesso em: 14 jan. 2004.

⁵⁰ Wittgenstein, L. *Investigações Filosóficas*. Trad. de J. C. Bruni. 2 ed. S. Paulo: Abril Cultural, 1979. Col. Os Pensadores, § 293.

Investigações, da seguinte maneira: uma sentença, só no interior de uma linguagem, uma linguagem, só no interior de uma forma de vida.⁵¹

A variedade dos contextos das expressões de dor se destaca na análise de Wittgenstein em virtude da contínua problematização daquilo que distingue as expressões autênticas das fingidas. Mas se Wittgenstein distingue um comportamento autêntico de dor de um comportamento fingido, ele não rejeita este último, admitindo que ambos os modos de expressão pertencem a diferentes jogos de linguagem, os quais devem ser todos igualmente aprendidos.

Consideremos, por exemplo, o choro de uma criança. Por um lado, ele não pode ser chamado de *descrição*, pois é mais primitivo do que qualquer descrição. Por outro lado, ele também fornece uma descrição da vida da alma. Wittgenstein conscientemente não distingue com clareza se o choro pertence ou não à linguagem. Deste modo, cria um espaço livre no qual as duas possibilidades devem ser pensadas, permitindo partidas em ambas as direções.

Neste ponto, Hermann pergunta: como se pode tornar frutífera a perspectiva de Wittgenstein para a análise de um texto estético que contenha, de alguma forma, declarações de dor? Se a abordagem wittgensteiniana da dor deve ser entendida como construtivista em sentido lato, então fica claro que a dor se produz primeiramente no falar e no escrever. A dor não é pensável sem seu uso na linguagem. Surge, então, o problema relativo à caracterização de um texto estético que una a (aparente) evidência de dor com a dor em seu uso lingüístico específico.

Para responder a esta questão, Iris Hermann recorre a análises de Kafka, Fernando Pessoa e Clarice Lispector, argumentando que *A Paixão Segundo G.H.* contém variações de aspectos da discussão sobre a dor tanto em Wittgenstein como em Kafka, além de mostrar facetas no reino da observação que lembram Fernando Pessoa. Conforme mencionado, deixarei de apresentar aqui as considerações relativas aos dois últimos autores mencionados, concentrando minha atenção na discussão concernente às relações entre as visões de mundo de Wittgenstein e de Clarice.

No início de sua análise, Hermann descreve o enredo de *A Paixão Segundo G.H.* da seguinte maneira. O ponto de partida é uma fantasia em um quarto. A personagem G.H. entra no quarto da empregada, no qual raramente esteve antes. A transgressão de fronteiras a faz confrontar-se com algo novo, sob a forma abjeta de uma barata. O pavor com que G.H. inicialmente reage e que culmina na sua tentativa de matar a barata dá lugar

⁵¹ Steiner, D. Mit der Stimme im Rücken: Nietzsche, Wittgenstein und die Sprache. In: *German Life and Letters*, 48: 4, October 1955, p. 499-515. *Apud* Herman, I. Ludwig Wittgensteins Schmerzbegriff im Dialog mit Fernando Pessoa, Franz Kafka und Clarice Lispector. (Veröffentlicht in: *Zeitschrift für Linguistik und Literaturwissenschaft*, September 1999, Jahrgang 29, Heft 115, Heft "Wittgenstein", S. 67-89). Disponível em: <www.lili.uni-bielefeld.de/~zeitung/6witt.htm> Acesso em: 14 jan. 2004.

a um processo de aproximação entre ela e o inseto. Tal processo se revela ambivalente demais para ser nomeado. As reflexões da personagem são construídas de maneira semelhante ao rompimento de uma concha. Uma depois da outra, são demolidas certezas acreditadas por muito tempo. Num paralelismo com o incerto conteúdo da caixa em Wittgenstein, o que resulta deste processo não é uma substância, um conteúdo firme, mas a massa branca amorfa da barata, que se torna algo neutro abstrato nas considerações de G.H. A demolição das diversas camadas do eu é apresentada como algo sofrido, cujo aspecto doloroso não deve ser efetivamente nomeado, situando-se entre o sofrimento e a volúpia e refletindo a necessidade de tornar presente a dor onde a perda de todos os jogos de linguagem termina no calar-se. Como em uma espiral, o livro se encerra neste ponto, mas simula em seu percurso um grande número dos mais diferentes jogos de linguagem.

Estes jogos são encenados com imagens inspiradas na história cristã da paixão. Clarice representa o inferno como o interior da personagem, que é descrito como dor, a qual, por sua vez, surge como "voluptuosa", como uma "diversão" que prepara a glória. O inferno é equiparado à "solene falta de piedade".⁵² Isto não significa, porém, que Clarice esteja seguindo um modelo representacional, pois, para ela, "as coisas todas se passam acima ou abaixo da dor. A dor não é o nome verdadeiro disso que a gente chama de dor".⁵³

Iris Hermann julga que, neste ponto, o texto de Clarice pode ser lido como a realização poética dos comentários de Wittgenstein: a dor não é dor, mas porventura algo totalmente outro. Onde Wittgenstein desdobra sua trama de perguntas que sistematicamente deixa sem conclusão a certeza da designação, Clarice faz aparecer esta incerteza como certeza que ainda sobra para a personagem, que estabelece o que não se sabe e não se pode dizer como novo ponto de partida e não como ponto de chegada. Aquilo que permanece do outro lado da linguagem é o *indizível*, que Clarice também chama de *inexpressivo* ou *neutro*. E ela representa este neutro não como um nada a ser conhecido, mas como um espaço intermediário. O inexprimível é pensado misticamente como um segredo, como algo simultaneamente oculto e presente.

De acordo com a interpretação hermanniana de Clarice, a inexpressividade é marca da arte. Wittgenstein estabelece uma conexão semelhante com respeito à poesia em uma carta a Engelmann: ali, ele nos diz que, quando não se está preocupado em exprimir o inexprimível, nada se perde; que o inexprimível está contido de maneira inexprimível no que

⁵² Aqui, Iris Hermann não é inteiramente fiel a Clarice, que na verdade equipara o inferno à "solene falta de piedade pelo próprio destino". Ver Lispector, C. *A Paixão Segundo G.H.* Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988, p. 78. Iris Hermann usa uma tradução alemã do livro de Clarice. Preferi localizar as suas citações no texto em português.

⁵³ Lispector, C. *A Paixão Segundo G.H.* Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988, p. 76.

foi expresso. Deste modo, Wittgenstein é evocado mais ou menos claramente quando Clarice põe questões: "mas como te falar, se há um silêncio quando acerto? Como te falar do inexpressivo?"⁵⁴

Para Hermann, o que é próprio ao conceito de dor em Wittgenstein é a renúncia à expressão. Neste particular, ele aproxima conceitos que pensam a arte para além de processos de *mímesis*. A dor é concebida como presença que não deve ser nomeada, mas que é tão evidente que utiliza um jogo de linguagem específico. Este último, embora sempre mutável, se revela descritível. A *presença* significa aqui *evidência* e *epifania*, mas não *substancialidade imutável*. A sua temporalidade marca igualmente a sua modificabilidade, que não permite nenhuma declaração sobre sua essência.⁵⁵

Como se pode ver, a aproximação de Iris Hermann parece mais adequada e frutífera do que a de Benedito Nunes. É verdade que este último faz uma rápida aproximação entre o segundo Wittgenstein e Clarice em *O Dorso do Tigre*. Mas ali ele apenas faz referência ao fato de que a obra literária constitui um jogo de linguagem específico: no caso de Clarice, a tematização da linguagem envolve o próprio objeto da narrativa, abrangendo o problema da existência, como problema da expressão e da comunicação.⁵⁶ Não há desenvolvimentos ulteriores desta aproximação. Já em Iris Hermann tanto a dimensão mística quanto a preocupação com os limites da linguagem constituem traços característicos dos autores considerados. Além disso, a metáfora do besouro na caixa pode ser aplicada com sucesso não apenas à sensação de dor e ao jogo de linguagem correspondente, mas também à experiência mística e à tentativa de exprimi-la. Todavia, a abordagem de Hermann se baseia sobretudo no Wittgenstein das *Investigações*, cuja ligação com o místico, embora bastante provável, ainda não foi estabelecida de maneira adequada. O assunto é controverso e comentadores importantes, como Janik e Toulmin, defendem a tese oposta. Para eles, a visão tractatiana da ética não mais pode ser defendida com base na filosofia das *Investigações*.⁵⁷ Outros autores, como Phillips, parecem pressupor — sem justificar — que a perspectiva mística permanece a mesma em toda a evolução do pensamento de Wittgenstein.⁵⁸ Coisa semelhante acontece com Hermann. É por isso que, ao tentar caracterizar a dimensão mística no pensamento do segundo Wittgenstein, ela se permite utilizar o conhecido trecho da carta a Paul Engelmann, que está claramente ligada ao

⁵⁴ Lispector, C. *A Paixão Segundo G.H.* Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988, p. 91.

⁵⁵ Aqui terminam as informações extraídas de Hermann, Iris. Ludwig Wittgensteins Schmerz begriff im Dialog mit Fernando Pessoa, Franz Kafka und Clarice Lispector. (Veröffentlicht in: *Zeitschrift für Linguistik und Literaturwissenschaft*, September 1999, Jahrgang 29, Heft 115, Heft "Wittgenstein", S. 67-89). Disponível em: <www.lili.uni-bielefeld.de/~zeitung/6witt.htm> Acesso em: 14 jan. 2004.

⁵⁶ Nunes, B. *O Dorso do Tigre. Ensaios*. S. Paulo: Editora Perspectiva, 1969, p. 130.

⁵⁷ Ver Janik, A. & Toulmin, S. *Wittgenstein's Vienna*. London: Simon & Schuster, 1973, p. 232-8.

⁵⁸ Ver Phillips, D. Z. *Wittgenstein and Religion*. N. York: St. Martin's Press, Inc., 1993.

período tractatiano. Se é certo que o confronto com os limites da linguagem constitui um traço constante do pensamento wittgensteiniano, o mesmo ainda não foi estabelecido com respeito à via mística. Penso que o maior problema a ser resolvido aqui está no *estatuto da lógica*, que parece fazer parte da experiência mística tractatiana e deixa de ser "sublime" nas *Investigações*. Isto sugere a possibilidade de ter-se extinguido ou alterado drasticamente a via mística na segunda fase do pensamento de Wittgenstein. Seria preciso, portanto, mostrar que a lógica, embora seja uma parte integrante da filosofia tractatiana, pode ser abandonada sem que a experiência mística sofra alguma alteração substancial na filosofia posterior. Ora, esta tarefa é muito difícil, embora não seja impossível. E até agora não foi realizada adequadamente pelos autores que se preocuparam com este problema. Somente na década de 1990 começaram a surgir estudos nesta direção. A biografia de Ray Monk, publicada em 1990, constituiu um importante primeiro passo, pois deixou clara a persistência das motivações ético-religiosas por toda a vida de Wittgenstein. Em 1991, Cyril Barrett avançou mais um pouco, ao argumentar que nosso autor não abandonou suas perspectivas tractatianas sobre a ética e a crença religiosa e que tais perspectivas se ajustam à nova filosofia das *Investigações*.⁵⁹ Um novo avanço foi feito por Shields, em 1993. Para ele, as duas marcas constantes do pensamento de Wittgenstein são a exigência de clareza absoluta e a distinção entre *dizer* e *mostrar*. Esta última envolve temas como a *limitação* e a *finitude humana*. Todas estas noções estão interligadas de modo a formar uma visão ético-religiosa do mundo que permaneceu nas duas fases do pensamento de Wittgenstein.⁶⁰ Estes estudos, porém, ainda são insuficientes e o caminho a ser percorrido, até que a tese da continuidade da via mística na evolução do pensamento de Wittgenstein seja estabelecida de maneira definitiva, ainda é muito longo.⁶¹ Com base nisto, penso que, embora a leitura de Iris Hermann pareça apontar na direção certa, ela depende de uma justificativa que ainda não foi feita adequadamente. Deste modo, ao invés de aproximar a visão de mundo de Clarice Lispector à filosofia das *Investigações*, realizarei aqui a tarefa mais segura de aproximá-la da filosofia do *Tractatus*, cuja dimensão mística já está suficientemente estabelecida.

⁵⁹ Ver Barrett, C. *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*. Oxford: Blackwell, 1991.

⁶⁰ Ver Shields, P. R. *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*. Chicago and London: The Un. Of Chicago Press, 1993.

⁶¹ Há algum tempo atrás, também publiquei um texto em que formulo esta tese e apresento algumas justificativas preliminares para a mesma. Ver Pinto, Paulo Roberto Margutti. Freud e Wittgenstein: a perspicácia do cientista e a sabedoria do filósofo. In: Teixeira, Antonio; Rocha, Guilherme Massara. (Org.). *Dez Encontros. Psicanálise e Filosofia*. Belo Horizonte, 2000, p. 169-190. No momento, estou trabalhando com a hipótese de que a conhecida declaração de princípios, feita por Wittgenstein em 11/06/1916 nos *Cadernos de Notas 1914-6*, permaneceu inalterada em toda a evolução de seu pensamento. Ver a declaração em Wittgenstein. *Notes on Logic*. In: von Wright, G. E. & Anscombe, G. E. M. (eds.). *Notebooks 1914-6*. Oxford, B. Blackwell, 1961, p. 72-3.

As duas obras que pretendo aproximar apresentam inúmeros pontos de contato, ligados tanto ao conteúdo como à estrutura. Aqueles ligados ao conteúdo têm a ver com a uma visão de mundo mais ou menos partilhada entre Wittgenstein e Clarice, que envolve uma articulação da via mística com os limites da linguagem. Os pontos de contato ligados à estrutura se referem às estratégias discursivas análogas que ambos utilizam para atingir seus objetivos. Para justificar minha análise, considerarei em detalhe cada um destes aspectos, usando como referência a interpretação que Benedito Nunes faz de Clarice.

No caso da via mística, penso ser correto afirmar que Wittgenstein e Clarice convergem na idéia de que a sabedoria é alguma coisa dolorosa, que depende de um processo de ascese. Em ambos, ela é obtida de maneira paradoxal, em que a perda se transforma em ganho. Em ambos, ela constitui o êxtase resultante de um mergulho introspectivo, que permite a identificação entre o real e o divino.

Conforme visto, a ênfase na via mística envolve, como ponto de partida, uma inquietação existencial. Esta, em *A Paixão Segundo G.H.*, surge inicialmente não como náusea, mas como *vida inautêntica*. A personagem confessa que, antes de entrar no quarto da empregada, era o que os outros sempre a haviam visto ser e que assim ela se conhecia.⁶² G.H. tinha por si mesma uma amizade aprazível, mas acompanhada de um certo sentimento irônico para consigo.⁶³ A inautenticidade de sua vida fica melhor caracterizada quando ela nos diz:

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. [...]

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 pior aproximação da verdade: pelo menos eu tinha o lado

⁶² Lispector, C. *A Paixão Segundo GH*. Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988, p. 17.

⁶³ Lispector, C. *A Paixão Segundo GH*. Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988, p. 18.

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".⁶⁴

A inquietação existencial também se manifesta em Wittgenstein, à época da redação do *Tractatus*. Ali, ela surge como *busca do acerto de contas consigo mesmo*. Baseado nos *Diários Secretos*, Isidoro Reguera afirma que, quando do início da Primeira Grande Guerra, Wittgenstein se encontrava num estado de espírito caracterizado por tormentos espirituais, depressões, efervescências anímicas, tensão íntima extrema, numa verdadeira guerra interior.⁶⁵ Isto também pode ser depreendido de alguns trechos de uma carta escrita a Russell em janeiro de 1914:

[...] profundamente dentro de mim há um perpétuo fervilhar, como a base de um gêiser, e fico esperando que as coisas entrem em erupção de uma vez por todas, para que eu possa me transformar numa pessoa diferente. Talvez você julgue estas reflexões sobre mim mesmo um desperdício de tempo — mas como posso ser um lógico antes de ser um ser humano! *De longe* a coisa mais importante é acertar contas comigo mesmo!⁶⁶

Nos dois autores, parece claro que o ponto de partida para a experiência transformadora corresponde a uma forma de insatisfação com a própria existência inautêntica, que exige um acerto de contas consigo mesmo. A personagem de Clarice revela que vivia "entre aspas" antes da experiência transformadora; o jovem Wittgenstein anuncia que, para ser lógico, precisava antes tornar-se um ser humano e que ansiava pela experiência transformadora. Isto certamente envolve a necessidade de um radical julgamento de si mesmo, implícito no texto wittgensteiniano acima e que G.H. assim expressa, ao final do segundo capítulo:

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.⁶⁷

Ainda de conformidade com a via mística, o acerto de contas radical encontra melhores condições de realizar-se por ocasião de alguma transgressão, que vem geralmente acompanhada de sofrimento. No caso de Clarice, a personagem G.H. atravessa

⁶⁴ Lispector, C. *A Paixão Segundo GH*. Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988, p. 21-2 (grifos meus).

⁶⁵ Reguera, I. Cuadernos de Guerra. In: Wittgenstein, L.. *Diários Secretos*. Ed. de Wilhelm Baum. Trad. de A. S. Pascual. Madrid, Alianza Editorial, S.A.1991, p. 171.

⁶⁶ Cit. por Monk, R. in: *Wittgenstein. O Dever do Gênio*. S. Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 99.

⁶⁷ Lispector, C. *A Paixão Segundo GH*. Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988, p. 22.

o *corredor escuro* que separava o quarto da empregada do restante do apartamento e confronta-se com uma nojenta barata. A transgressão de G.H. está em deslocar-se de uma classe social — a da patroa, no alto da pirâmide social — para outra — a da empregada, no "*bas-fond*" da moradia. O sofrimento resultante surge sob a forma do contato súbito de G. H. com a "barata grossa". No caso de Wittgenstein, a sua decisão de alistar-se como voluntário no exército austríaco o leva a arriscar a própria vida no campo de batalha. A transgressão do jovem soldado está em envolver-se desnecessariamente numa guerra para a qual já estava dispensado, em virtude de uma hérnia. O sofrimento resultante surge sob a forma do medo de morrer no confronto com o inimigo.

No que diz respeito à questão dos limites da linguagem, tanto o *Tractatus* como *A Paixão Segundo G.H.* parecem ter sido escritos num mesmo espírito. De acordo com Benedito Nunes, em Clarice, o sujeito que narra é o mesmo sujeito que se desagrega e isto se reflete na desagregação da própria narração. Temos aqui o já mencionado *paradoxo egológico*, em que a narração que desagrega o eu e a si própria acaba por revelar-se como o ato deste mesmo eu, que só consegue reconciliar-se consigo mesmo através da narração. Esta última nada mais é do que o espaço agônico em que o sujeito e o sentido se debatem, em que o sujeito se busca, se reencontra e se perde. Isto envolve um processo circular, que termina para recomeçar.⁶⁸ Não é em vão que G.H. confessa ter de *re-morrer* para lembrar-se da experiência transformadora, do segredo que ela sabe e que já sente estar esquecendo.⁶⁹ Em *Um Sopro de Vida*, livro publicado postumamente, Clarice explicita o processo através da metáfora da serpente que devora a própria cauda:

Já li este livro até o fim e acrescento alguma notícia neste começo. Quer dizer que o fim, que não deve ser lido antes, se emenda num círculo ao começo, cobra que engole o próprio rabo.⁷⁰

Curiosamente, esta imagem parece estar ligada à nossa memória coletiva mais ancestral. Maria Helena Varela, que percebeu isto de maneira aguda, argumenta que o modo de pensar em língua portuguesa é eclético e assistemático, realizando-se através de uma mestiçagem do filosófico com o literário, como um pensar plural e heterodoxo, na periferia das filosofias oficiais. A nossa racionalidade constituiria um *heterologos*, definido como um pensamento heterodoxo e impuro, plural e mestiço, vagueando entre as margens do *mythos*

⁶⁸ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 76.

⁶⁹ Lispector, C. *A Paixão Segundo GH*. Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988, p. 12.

⁷⁰ Lispector, C. *Um Sopro de Vida — Pulsações*. 3 ed. Rio: Nova Fronteira, 1978, p. 20.

e do *logos*, a terceira margem do *logos*.⁷¹ Nesta perspectiva, o arquétipo da serpente aparece associado à nossa maneira labiríntica de ser e pensar, constituindo o símbolo por excelência do heterologos. Parece que a antiga Lusitânia era também chamada *Ophiusa*, ou seja, *terra da serpente*. Em diversos autores portugueses, a serpente de Migdar, cuja boca morde a cauda em círculo, também conhecida como *uroboros*, constitui um símbolo do conhecimento totalizante. Esta imagem renasce na mitogénia brasileira, como *coincidentia oppositorum*.⁷² Por motivos de espaço, não cabe aqui discutir a adequação da proposta de Varela. Mas convém observar que ela aponta em direção a uma compreensão dos aspectos filosóficos da obra de Clarice no interior de um contexto cultural mais especificamente brasileiro.

A descrição do confronto lispectoriano com os limites da linguagem parece aplicar-se também ao *Tractatus, mutatis mutandis*. Com efeito, quem narra aqui é o sujeito empírico, que se desagrega à medida que o texto vai avançando. Isto começa a ser explicitado nos aforismos 5.542 e 5.5421. No primeiro, Wittgenstein nos diz que um juízo da forma *A acredita que p* na verdade é da forma *'p' diz p*. Esta última proposição pertence à metalinguagem e esta, como demonstrado em 3.331-3.333, é impossível. No aforismo 5.5421, Wittgenstein afirma que a alma, o sujeito, tal como entendido na psicologia, é uma quimera. Mais adiante, em 5.631, vem o golpe de morte: o sujeito que pensa, representa, não existe. Se Wittgenstein fosse escrever um livro sobre o mundo tal como o encontra, o sujeito não constituiria assunto deste livro. O sujeito empírico não tem, pois, a consistência necessária para constituir-se como sujeito efetivo. A desagregação do sujeito empírico vem acompanhada pela desagregação das próprias proposições por ele utilizadas. De fato, em 6.54, Wittgenstein acrescenta, de maneira dramática, que as proposições tractatianas produzem elucidação à medida que sejam reconhecidas como contra-sensos. Elas funcionam como uma escada, que é jogada fora depois que se subiu por ela. As proposições tractatianas devem ser superadas, para que seja possível ver o mundo corretamente. Daí o silêncio preconizado no último aforismo do *Tractatus*. E isto nos conduz a uma versão análoga do *paradoxo egológico* que Benedito Nunes explicita em Clarice: a "narração" tractatiana, que desqualifica o eu e também se desqualifica como contra-senso no último minuto, acaba por revelar-se como o ato deste mesmo eu, que só consegue reconciliar-se consigo mesmo através da escada provida pela "narração" tractatiana. E a reconciliação existe porque a desagregação do sujeito empírico não significa que não haja, em algum sentido, um sujeito. Em 5.632, ficamos sabendo que o sujeito não é um fato mundano, mas constitui um limite do mundo. Deste modo, é possível concluir, no aforismo

⁷¹ Varela, M. H. *O Heterologos em Língua Portuguesa. Elementos para uma Antropologia Filosófica Situada*. Rio: Espaço e Tempo, 1996, p. 19-20.

⁷² Varela, M. H. *O Heterologos em Língua Portuguesa. Elementos para uma Antropologia Filosófica Situada*. Rio: Espaço e Tempo, 1996, p. 82-3.

5.64, que o solipsismo coincide com o realismo: o eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão, restando assim apenas a realidade coordenada a ele. No espaço agônico do texto tractatiano, em que o sujeito e o sentido se debatem, o sujeito empírico, inautêntico, se desagrega para revelar que o sujeito transcendental é o verdadeiro sujeito que se busca, se reencontra e se perde no mundo dos fatos. Como a epifania ligada a este processo possui caráter peculiar e transitório, ela se desvanece com freqüência e precisa ser recuperada através de novo esforço. Isto também envolve um processo circular, que termina para recomeçar. Nesta perspectiva, o *Tractatus* não tem começo nem fim e Wittgenstein também partilha, com Clarice, a imagem do *uroboros* e todas as suas implicações filosófico-místicas.⁷³

Ainda analisando os pontos de contato quanto ao conteúdo do *Tractatus* e de *A Paixão Segundo G.H.*, penso ser correto afirmar que as duas obras articulam a via mística com as limitações da linguagem através dum mesmo processo. De acordo com Benedito Nunes, que continuo seguindo aqui, Clarice busca o *inexpressivo*, que é dado pelo silêncio da coisa em sua nudez. Ela tenta equiparar o *ser* ao *dizer* e tem de enfrentar o fracasso que daí resulta. Deste modo, a paixão da linguagem encontra seu reverso na desconfiança da palavra. E o empenho ao dizer expressivo se transforma finalmente numa adesão silenciosa às próprias coisas. O processo todo é descrito de maneira exemplar pela própria Clarice:

Ah, mas para se chegar à nudez, que grande esforço da voz. Minha voz é o modo como vou buscar a realidade; a realidade, antes de minha linguagem, existe como um pensamento que não se pensa, mas por fatalidade fui e sou impelida a precisar saber o que o pensamento pensa. [...]

Eu tenho à medida que designo – e este é o esplendor de se ter uma linguagem. Mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar. A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la – e como não acho. Mas é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas – volto com o indizível. O indizível só me

⁷³ A idéia de que o *Tractatus* é cíclico foi defendida por Aenishänslin, no texto "La structure cyclique du Tractatus de Wittgenstein". In: *Systèmes Symboliques, Science et Philosophie. Travaux du Séminaire d'Epistémologie Comparative d'Aix-em-Provence E.R.A. du C.N.R.S. 650*. Paris: Éd. Du Centre Nacional de la Recherche Scientifique, p. 243-58. Em meu livro *Iniciação ao Silêncio*, argumentei contra este autor, negando que o *Tractatus* pudesse ser uma obra cíclica, sem princípio nem fim, alegando que, no momento da iniciação, o leitor deveria escapar do eterno retorno ao começo. Assim, qualquer que fosse o percurso cíclico utilizado, o *Tractatus* teria uma entrada preferencial, representada pelo aforismo 1, e uma única saída, representada pelo aforismo 7. Depois de encontrar a imagem do *uroboros* na comparação de Wittgenstein com Clarice, porém, sou forçado a reconhecer que Aenishänslin tem razão: o fato de o *Tractatus* ser cíclico não contradiz o processo de iniciação, mas até mesmo o reforça. A linguagem, limitada por sua essência, só pode girar circularmente em torno do mistério. Na verdade, Aenishänslin e eu estamos dizendo a mesma coisa, embora enfatizemos aspectos diferentes: ele está mais preocupado com o processo circular da linguagem essencialmente limitada; eu estou mais preocupado com o mistério que ela evoca através deste processo.

*poderá ser dado através do fracasso de minha linguagem. Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu.*⁷⁴

A tentativa de descrever a realidade se esboroa na impossibilidade de expressá-la, é verdade, mas propicia a contrapartida de revelar esta mesma realidade por um viés silencioso que se encontra para além da expressão lingüística. Trata-se sem dúvida de uma experiência de *iniciação*, que a personagem G.H., depois de passar por ela, descreve assim:

*Não compreendo o que vi. E nem mesmo sei se vi, já que meus olhos terminaram não se diferenciando da coisa vista. Só por um inesperado tremor de linhas, só por uma anomalia na continuidade ininterrupta de minha civilização, é que por um átimo experimentei a vivificadora morte. A fina morte que me fez manusear o proibido tecido da vida. É proibido dizer o nome da vida. E eu quase o disse [...].*⁷⁵

No *Tractatus*, Wittgenstein está buscando o *inexprimível*, que se mostra e não pode ser colocado em palavras. O encontro com o inexprimível se dá pela contemplação silenciosa daquilo que não pode ser dito. As proposições do *Tractatus* também tentam equiparar o *ser*, que fornece o *quid*, ao *dizer*, que só fornece o *como* e, em conseqüência, têm de enfrentar o fracasso que daí resulta sob a forma de contra-senso. Aqui também a paixão da linguagem encontra seu reverso na desconfiança da palavra. E o empenho ao dizer expressivo se transforma finalmente numa adesão silenciosa às próprias coisas. O processo, porém, não é descrito de maneira tão clara como em Clarice. Ele é enigmaticamente apresentado através do aforismo 6.54, já mencionado: as proposições tractatianas elucidam ao serem reconhecidas como contra-sensos; elas devem ser superadas, para que o mundo seja visto corretamente. Na *Conferência sobre a Ética*, de 1929, que ainda ecoa intensamente a filosofia tractatiana, a tentativa fracassada de dizer o que ultrapassa os limites da linguagem é explicada de maneira mais clara:

Vocês dirão: bem, se certas experiências nos tentam constantemente a atribuir uma qualidade a elas que chamamos importância e valor absoluto ou ético, isto simplesmente mostra que por estas palavras **não** queremos dizer contra-senso, que, no final das contas, o que queremos dizer ao afirmar que uma experiência tem valor absoluto **é apenas um fato como outros fatos** e que tudo se reduz a que ainda não tivemos sucesso em encontrar a análise lógica correta daquilo que queremos dizer através de nossas expressões éticas ou religiosas. Ora, quando sou instigado desse modo, imediatamente vejo de modo claro, *como em um relâmpago*, não apenas que nenhuma descrição que eu possa conceber serviria para descrever o que signifique por valor absoluto, mas que eu rejeitaria cada descrição significativa que qualquer

⁷⁴ Lispector, C. *A Paixão Segundo GH*. Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988, p. 112-3 (grifos meus).

⁷⁵ Lispector, C. *A Paixão Segundo GH*. Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988, p. 12 (grifos meus).

pessoa pudesse sugerir, **ab initio**, com base em sua significação. Isto é: *veja agora que estas expressões sem sentido não eram contra-sensos porque eu ainda não tinha encontrado as expressões corretas, mas que sua falta de sentido era sua própria essência*. Porque tudo o que eu queria fazer com elas era apenas ir além do mundo, ou seja, além da linguagem significativa.⁷⁶

Ao tentar encontrar a análise lógica correta das proposições éticas ou religiosas, Wittgenstein intui subitamente que a falta de sentido destas expressões constitui sua própria essência. Assim, o que estas proposições querem significar não pode ser dito. É possível clarificar o processo envolvido como um todo com o auxílio de parte do aforismo 5.62, no qual Wittgenstein discute em que medida o solipsismo é uma verdade:

O que o solipsismo *quer significar* é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode *dizer*, mas que se mostra.

Aqui, a distinção entre *dizer* e *mostrar* se revela crucial. De acordo com minha interpretação do *Tractatus*, o *dizer* resulta da ação do sujeito empírico e pertence ao mundo dos fatos; o *mostrar* constitui uma epifania ligada ao sujeito transcendental e pertence ao limite do mundo.⁷⁷ Ora, se esta interpretação está correta, então o espírito da obra do jovem Wittgenstein pode ser expresso a partir de uma paráfrase do aforismo 5.62: o que as proposições do *Tractatus* querem significar é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode dizer, mas que se mostra. Deste modo, as proposições do *Tractatus* elucidam na medida em que constituem uma tentativa — necessária, mas fracassada — de dizer o que não pode ser dito, remetendo ao silêncio contemplativo daquilo que se mostra. É neste sentido que estas proposições devem ser *superadas*, para que o mundo possa ser visto corretamente. Temos, como no caso de G.H., um grande esforço de voz para chegar à mudez. E isto conduz à constatação final, representada pelo último aforismo da obra: sobre o que não se pode falar — por motivos predominantemente lógicos — deve-se calar — por motivos predominantemente éticos. Temos aqui também um eco em perfeita sintonia com a proibição lispectoriana de "dizer o nome da vida".

Não é à toa que, ao tentar esclarecer este mesmo processo em sua análise de *A Paixão Segundo G.H.*, Benedito Nunes o faça da seguinte maneira:

[...] o silêncio é a origem e o destino da obra que sustenta a errância do sentido assinalada pelo paradoxo, e através da qual, ao longo da experiência extática

⁷⁶ Wittgenstein, L. A Lecture on Ethics. *The Philosophical Review*, 74, 1930, p. 11 (grifos meus).

⁷⁷ Ver, a este respeito, os textos Pinto, Paulo Roberto Margutti. *Iniciação Ao Silêncio: Uma Análise Argumentativa do Tractatus de Wittgenstein*. S. Paulo: Loyola, 1998; Pinto, Paulo Roberto Margutti. El Tractatus de Wittgenstein como obra de iniciación al silencio. In: FLórez, Alfonso; Holguin, Magdalena; Meléndez, Raúl. (Org.). *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. Bogotá, 2003, p. 15-36.

relatada, a própria linguagem, tentando falar de uma realidade indeterminada, *mostra*, pela fuga do significado que os significantes em cadeia não preenchem, o que não é mais enunciável ou dizível.⁷⁸

É bastante significativo que ele tenha sido de algum modo forçado a recorrer a uma terminologia "tractatiana", em que a idéia de *mostrar* o que não é enunciável ou dizível se torna a chave da compreensão do complexo processo lingüístico utilizado por Clarice. Esta, porém, não é a única coincidência com o espírito tractatiano que encontrei na análise de Benedito Nunes. Ao discutir a via mística, ele também liga Clarice a Wittgenstein numa nota de pé de página, reconhecendo que o inexprimível, o indizível, que se mostra a si mesmo, é o *místico*.⁷⁹ É verdade, porém, que, em *O Dorso do Tigre*, Benedito Nunes alega que, em *A Paixão Segundo G. H.*, Clarice romperia com o dever de silêncio, propugnado pelo último aforismo tractatiano: sobre o que não se pode falar, deve-se calar. O fracasso da linguagem lispectoriana, revertido em triunfo, redundaria numa réplica espontânea a Wittgenstein, que poderia ser assim formulada: "é preciso falar daquilo que nos obriga ao silêncio".⁸⁰ Ora, se nossa interpretação de Wittgenstein estiver correta, então o *Tractatus* também constitui, da mesma maneira que o texto lispectoriano, uma tentativa fracassada de dizer o que não pode ser dito. O último aforismo tractatiano só pode ser pronunciado e compreendido em toda a sua extensão *depois* que esta tentativa foi feita e já produziu os seus resultados que iluminam através do fracasso. Desse modo, não um contra o outro, mas em uníssono, Clarice e Wittgenstein poderiam dizer: "é preciso *tentar* falar daquilo que nos obriga ao silêncio". Somente assim se pode atingir a clarificação adequada.

Até aqui, considerei os pontos de contato entre Clarice e Wittgenstein quanto ao conteúdo. Passarei agora à análise das semelhanças de estrutura entre suas respectivas obras. No caso de *A Paixão Segundo G.H.*, o livro possui uma organização singular, composta de trinta e três capítulos, em que a última sentença de cada um constitui também a primeira sentença do seguinte. O número de capítulos não foi escolhido por acaso, já que corresponde à idade de Cristo, cuja *paixão* constitui o assunto da obra.

O fechamento da obra em um círculo é obtido através de seis travessões seguidos, que iniciam o primeiro capítulo e encerram o último. Dado o tipo de ligação que ficou estabelecido entre os demais capítulos, o leitor é imediatamente levado a ligar do mesmo modo o último ao primeiro. Os travessões expressam o silêncio em que a obra termina e se inicia. Convém lembrar que *A Paixão Segundo G.H.* começa *depois* que a personagem passou pela experiência transformadora, com o objetivo de relatá-la e refletir sobre ela.

⁷⁸ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 144 (grifo meu).

⁷⁹ Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem— Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12, p. 145.

⁸⁰ Nunes, B. *O Dorso do Tigre. Ensaios*. S. Paulo: Editora Perspectiva, 1969, p. 139.

A identidade da personagem é reduzida a apenas duas iniciais, G.H., numa clara alusão à pouca importância da individualidade quando o processo de ascensão está envolvido.

No caso do *Tractatus*, o livro também possui uma organização singular, composta de sete aforismos principais, seguidos de seus respectivos comentários. Cada um destes últimos é numerado de acordo com seu peso lógico no conjunto da exposição. O sistema de encadeamento dos aforismos principais lembra o de *A Paixão Segundo G.H.* Com efeito, pelo menos seis deles podem ser distribuídos em dois grupos, nos quais o final de um aforismo constitui o início do outro. Os dois primeiros aforismos, que formam o primeiro grupo, estão encadeados como segue: "1. O mundo é tudo o que é o caso"; "2. O que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas" (grifos meus). Os quatro aforismos seguintes, que formam o segundo grupo, estão encadeados como segue: "3. A figuração lógica dos fatos é o pensamento"; "4. O pensamento é a proposição dotada de sentido"; "5. A proposição [dotada de sentido] é função de valores-verdade das proposições elementares"; "6. A forma geral da proposição é $[p, \xi, N(\xi)]$ " (grifos e acréscimo meus). Embora não fique claro à primeira vista, o aforismo de número seis também repete uma parte do anterior, mas de maneira um pouco mais sutil. De fato, a representação da forma geral da proposição inclui o símbolo p , que expressa o conjunto de todas as proposições elementares. Além disso, o símbolo ξ representa um subconjunto qualquer de p . Deste modo, o único aforismo que escapa deste tipo de encadeamento é o último.

Embora a hipótese que segue envolva um alto grau de especulação, penso que talvez seja possível inferir que número de aforismos principais do *Tractatus* também não foi escolhido por acaso, já que, segundo a tradição bíblico-cristã, que constitui o pano de fundo da obra, o mundo foi criado em sete dias e, no último, Deus descansou: isto poderia permitir o estabelecimento de um paralelismo com o silêncio contemplativo no sétimo e último passo da obra, depois da tentativa fracassada de dizer o que não pode ser dito nos seis passos anteriores. É curioso observar que *A Paixão Segundo G.H.* ecoa de algum modo esta perspectiva, ao referir-se à possibilidade de descansar "na sétima hora como no sétimo dia".⁸¹ De qualquer modo, o processo caracterizado por esta tentativa e pelo silêncio resultante está ligado às idéias de *morte com sofrimento* e de *ressurreição gloriosa*, que por sua vez estão ligadas à *paixão de Cristo*. Este é, em última análise, o assunto do *Tractatus*.⁸² Nesta perspectiva, o jovem Wittgenstein se revela influenciado por

⁸¹ Lispector, C. *A Paixão Segundo GH*. Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988, p. 23.

⁸² Apesar de não ter declarado este fato explicitamente em meu livro sobre o *Tractatus*, penso que tudo ali aponta na direção desta hipótese. Ver, a este respeito, Pinto, Paulo Roberto Margutti. *Iniciação Ao Silêncio: Uma Análise Argumentativa do Tractatus de Wittgenstein*. S. Paulo: Loyola, 1998, principalmente, os Capítulos 1, 2 e 11. Ver também Pinto, Paulo Roberto Margutti. *El Tractatus de Wittgenstein como obra de iniciación al silencio*. In: FLórez, Alfonso; Holguin, Magdalena;

Schopenhauer, Weininger, Tolstoi e William James, conforme já discuti em outro lugar.⁸³ O aspecto curioso a ser destacado aqui está em que o interesse pela paixão de Cristo também liga Clarice a estes autores, muito mais do que a Sartre.

O fechamento da obra em um círculo não é dado aqui de maneira tão explícita como nas seqüências de travessões em Clarice, mas é sugerido de outras maneiras. O *Tractatus* já começa pelo ponto de chegada, pois, para afirmar que o mundo é tudo o que é o caso precisa-se percorrer um longo caminho. Desta forma, pode-se dizer que a obra também começa depois que seu autor passou pela experiência transformadora e tem o objetivo de relatá-la e refletir sobre ela. Como o leitor nem sempre conseguirá entender o texto após uma leitura completa do mesmo, terá de retornar ao princípio e refazer o percurso. E isto deverá ser feito tantas vezes quantas forem necessárias, para que a compreensão do sentido da obra possa finalmente emergir. Mesmo quando isto ocorre, a experiência transformadora é transitória, o que poderá levar o leitor (e o autor) a retornar ao texto inúmeras vezes, para recuperar a experiência. Daí a circularidade.⁸⁴

Quanto à questão da identidade, vemos que ela é apresentada no *Tractatus* de maneira impessoal e é aos poucos eliminada como fato do mundo, ficando restrita aos seus limites. Isto também envolve uma alusão à pouca importância da individualidade quando o processo de ascese está envolvido.

Em que pesem as semelhanças apontadas até agora, é certo que há diferenças entre Clarice e Wittgenstein. Lembremos algumas delas. Em primeiro lugar, Clarice recorre a um interlocutor imaginário de caráter pessoal, a quem G.H. pede a mão. O interlocutor do *Tractatus* é um ser impessoal, de caráter ideal. Ele só se torna um pouco mais pessoal nas *Investigações*, em que Wittgenstein parece estar conversando com um interlocutor imaginário mais ou menos indeterminado. Em segundo lugar, Clarice cria a personagem G.H. para construir sua narrativa da paixão. Já Wittgenstein, ao alistar-se no exército como voluntário, torna-se ele mesmo personagem da paixão tractatiana. Em terceiro lugar, a preocupação fundamental de Clarice em *A Paixão Segundo G.H.* é relacionar a meditação

Meléndez, Raúl. (Org.). *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. Bogotá, 2003, p. 15-36.

⁸³ Ver Pinto, P. R. M. *Iniciação ao Silêncio. Análise do Tractatus de Wittgenstein*. S. Paulo: Loyola, 1998, p. 53-80.

⁸⁴ É interessante lembrar também que o simbólico número 7, cuja possível importância na tessitura do *Tractatus* já foi destacada, envolve um processo circular em suas relações com outros números. Com efeito, ao dividir por 7 qualquer número que não seja múltiplo de 7, obtém-se sempre uma dízima cujo período é formado pelos mesmos algarismos em seqüências diferentes. Por exemplo: $1 \div 7 = 0,1428571428571\dots$; $2 \div 7 = 0,2857142857142\dots$; $3 \div 7 = 0,4285714285714\dots$; etc. Como se pode ver, os algarismos da dízima são sempre os mesmos e o primeiro algarismo do período, que se acha grifado em cada um dos exemplos, se repete ciclicamente a cada sete algarismos. Estas aproximações ligadas ao possível esoterismo numerológico do *Tractatus* devem, contudo, ser usadas com extremo cuidado, pois é muito difícil dizer se Wittgenstein teve alguma intenção deste tipo e até que ponto tal estratégia foi utilizada na obra.

com suas preocupações ligadas à arte e à linguagem. Isto gera uma obra literária com repercussão filosófica. Em oposição, a preocupação fundamental de Wittgenstein no *Tractatus* é relacionar a meditação com suas preocupações ligadas à lógica e à linguagem. Isto gera uma obra filosófica com repercussão literária. Em quarto lugar, Clarice parece fazer uma *paródia* da paixão de Cristo,⁸⁵ enquanto Wittgenstein procura viver ele próprio esta paixão. Clarice busca o *inexpressivo*, enquanto Wittgenstein deseja o *inexprimível*. Assim, enquanto o cristão, ao comer a hóstia, entra em comunhão com Deus, a personagem G.H. ao comer a barata, entra em comunhão com o neutro; enquanto o cristão encontra no amor a realização plena, G.H. alcança a plenitude pela ausência de sentimentos.⁸⁶ Isto parece indicar que Clarice está interessada em algo que se encontra *para além da linguagem*, ao passo que Wittgenstein procura por algo que se encontra *na própria linguagem*, embora não possa ser expresso por ela.

Mesmo tendo que admitir estas diferenças, se nos lembrarmos das afinidades espirituais que pude identificar em Clarice e Wittgenstein, constataremos que elas não são tão grandes assim e, em alguns casos, podem ser atenuadas. Poderíamos, portanto replicar às objeções acima como segue: a) os interlocutores imaginário e impessoal não passam de recursos retóricos para atingir os objetivos de cada autor, sem prejudicar o resultado final, que é mais ou menos comum aos dois (ademais, Wittgenstein seria um candidato ideal para dar a mão a G.H.); b) a personagem imaginária G.H. pode ser vista como a própria Clarice, narrando sua própria paixão, num paralelo com o caso de Wittgenstein;⁸⁷ c) a obra literária de repercussão filosófica poderia ser entendida como uma obra filosófica travestida, enquanto a obra filosófica de repercussão literária poderia ser entendida como uma obra

⁸⁵ Ver, a este respeito, Olga de Sá, *Paródia e Metafísica*, in: Lispector, C. *A Paixão Segundo GH*. Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988, p. 216. Para Luís Costa Lima, a via mística não leva à comunhão com Deus, como no caso do cristianismo, mas ao Seu encontro nas coisas que compõem o presente humano. Em virtude disso, ele afirma que o itinerário de Clarice constitui uma *mística ao revés*. Ver Costa Lima, L. *A Mística ao revés de Clarice Lispector*. In: *Por que Literatura*. Petrópolis: Vozes, 1966, p. 119.

⁸⁶ Ver o detalhamento destas idéias em Olga de Sá, *Paródia e Metafísica*, in: Lispector, C. *A Paixão Segundo GH*. Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988, p. 217.

⁸⁷ Olga de Sá não concorda com isto, pois afirma categoricamente que G.H. não é Clarice. Para justificar isto, Olga afirma que G.H. chega ao limite da linguagem e ao limite do humano. Todavia, pondo-se a escrever sua estranha experiência, ela se transforma em narrador. Neste caso, é Clarice quem se salva. Ela narra, e narrando salva a linguagem enquanto se salva a si mesma (Sá, Olga de. *A Escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 159). Acho este argumento um tanto confuso, pois G.H. e Clarice são ambas narradoras, mas a primeira se perde e a segunda se salva. Por que razão? Mesmo assim, convém observar que, segundo o argumento, o texto de Clarice é tal que ela própria se salva. E este mecanismo converge em última instância com o do *Tractatus*, no qual Wittgenstein também se salva.

literária travestida,⁸⁸ d) se é certo dizer que muitos aspectos do itinerário de G.H. possam ser lidos no espírito da paródia, o itinerário como tal não constitui uma paródia da paixão de Cristo, pois o seu clima é profundamente sério, caracterizando uma indagação sofrida, uma experiência nauseante que se encontra muito afastada do burlesco;⁸⁹ e) o *inexpressivo* e o *inexprimível* poderiam corresponder a formas diferentes de referir-se a um mesmo imanentismo inefável, em que Clarice e Wittgenstein, perdendo o próprio nome, se identificam com todos os seres⁹⁰ (não devemos nos esquecer aqui da sugestão de William James, para quem a experiência religiosa se manifesta de maneira totalmente plural). Mesmo que esta atenuação seja discutível, o certo é que as semelhanças encontradas são muito mais significativas e as próprias diferenças observadas parecem bem menores do que aquelas que poderíamos identificar entre Clarice e Sartre ou entre Clarice e Jaspers. Além disso, o meu objetivo não foi demonstrar a total identidade de idéias e procedimentos em Wittgenstein e Clarice, mas sim de mostrar as afinidades entre as visões de mundo de cada um, resguardadas as diferenças individuais.

Um outro ponto que merece ser destacado nesta parte final está em que tanto Wittgenstein como Clarice possuem em comum a origem judaica. Ambos são descendentes de judeus e refletem em suas obras o doloroso embate pessoal com as culturas não-judaicas nas quais se acham inseridos e às quais procuram se integrar. Este fato pode explicar não só a motivação fundamental que os levou a escrever da maneira peculiar que adotaram, mas também o apelo dos dois a elementos bíblicos na composição de seus textos.⁹¹

V – Observações finais

⁸⁸ O próprio Wittgenstein reconhece que o *Tractatus* é uma obra "estritamente filosófica e literária ao mesmo tempo, se bem que não haja palavrório nela" (Wittgenstein, L. *Briefe an Ludwig von Ficker*. Hg. von G. H. von Wright und W. Methagl. Salzburg: Otto Mueller Verlag, 1969, p. 33).

⁸⁹ Sá, Olga de. Paródia e Metafísica, in: Lispector, C. *A Paixão Segundo GH*. Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988, p. 216.

⁹⁰ Olga de Sá, a respeito deste processo em Clarice, nos diz que G.H., deixando de ser ela mesma, vive do que não se pronuncia mais; perdendo o próprio nome, identifica-se com todos os seres (Sá, Olga de. *A Escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 202. Parece-me que o mesmo pode ser dito de Wittgenstein.

⁹¹ A respeito das origens judias de Clarice e da repercussão em sua obra, ver Gotlib, N. B. *Clarice. Uma vida que se conta*. 3 ed. S. Paulo: Ática, 1995, p. 58 ss., 66, 68, 71, 90, 93 ss. Ver também Szklo, Gilda Salem. "O Búfalo": Clarice Lispector e a herança da mística judaica. *Remate dos Males*, Campinas, nº 9, 1989, p. 107-113. A respeito das origens judias de Wittgenstein e da repercussão em sua obra, ver Monk, R. *Wittgenstein. O Dever do Gênio*. S. Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 20-1, 23, 222, 255-6, 284-82. Ver também Pinto, P. R. M. Aspectos da influência de Weininger sobre Wittgenstein. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 24, nº 77, 1997, p. 199-223.

Espero que meu estudo comparativo tenha cumprido os objetivos a que me propus, contribuindo, através do desenvolvimento de um tema ligado ao pensamento filosófico brasileiro, para o *Seminário Linguagem & Linguagens* do Instituto Santo Inácio.

Espero também ter deixado claro, através da avaliação e rearticulação das idéias de Benedito Nunes e de Iris Hermann, que, do ponto de vista filosófico, Clarice tem muito mais afinidades com o jovem Wittgenstein do que com os pensadores existencialistas em geral.

O cerne de minha argumentação é representado pela seguinte tese: todos os detalhes de articulação do *Tractatus* e de *A Paixão Segundo G.H.*, considerados em conjunto, mostram que estamos lidando com textos de caráter circular, possuidores de um discurso peculiar, que gira em torno do mistério, apontando para ele, sugerindo-o, evocando-o sem descrevê-lo explicitamente e deixando o clímax para o domínio da contemplação silenciosa. Assim, a estrutura das duas obras parece ter sido concebida de conformidade com uma estratégia discursiva que pretende mostrar a necessidade de tentar dizer o nome da vida para que, através do fracasso inevitável que se segue a esta tentativa, brote o contato com a realidade autêntica através da contemplação silenciosa. No espírito do *Tractatus*, Clarice diz: "a palavra e a forma serão a tábua onde boiarei sobre vagalhões de mudez".⁹² No espírito de *A Paixão Segundo G.H.*, o jovem Wittgenstein acrescenta: "ainda sou incapaz de pronunciar a *única palavra redentora*".⁹³

Nesta perspectiva, a motivação fundamental tanto de *A Paixão Segundo G.H.* como do *Tractatus Logico-Philosophicus* está na maneira pela qual ambos os livros vêem a condição humana. Clarice a vê como a paixão de Cristo.⁹⁴ Wittgenstein vê o cristianismo como a única via segura para a felicidade,⁹⁵ como o refúgio do homem no tormento definitivo da alma solitária que necessita de socorro infinito.⁹⁶ Isto ecoa não Sartre, mas Schopenhauer, Weininger, Tolstoi e William James. Nos dois livros considerados, a realidade está para a linguagem assim como a linguagem está para o silêncio.⁹⁷ Levando em conta a maneira pela qual as duas obras concebem via mística e a tragédia da linguagem e guardando as devidas proporções, o *Tractatus* poderia ser intitulado *A Paixão*

⁹² Lispector, C. *A Paixão Segundo GH*. Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988, p. 14.

⁹³ Wittgenstein, L. (1991). *Diarios Secretos*. Ed. de Wilhelm Baum. Trad. de A. S. Pascual. Madrid, Alianza Editorial, S.A., p. 97.

⁹⁴ Lispector, C. *A Paixão Segundo GH*. Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988, p. 112.

⁹⁵ Wittgenstein, L. (1991). *Diarios Secretos*. Ed. de Wilhelm Baum. Trad. de A. S. Pascual. Madrid, Alianza Editorial, S.A., p. 109.

⁹⁶ Wittgenstein, L. *Culture and Value*. Ed. By G. H. von Wright in collaboration with H. Nyman. Transl by P. Winch. Oxford: Basil Blackwell, 1984, p. 46.

⁹⁷ Olga de Sá pensa que esta equação se encontra em *A Paixão Segundo G.H.* (Sá, Olga de. *A Escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 200). Penso que ela também se encontra indubitavelmente no *Tractatus*.

Segundo L.W. e, paralelamente, *A Paixão Segundo G.H.* poderia ser intitulada *Tractatus Poetico-Mysticus*. Depois de todo este percurso, não me parece que os títulos alternativos sugeridos constituiriam traições ou deformações graves das intenções de cada uma das obras consideradas. Parece-me até que a viabilidade destes títulos constitui a síntese e a medida das afinidades entre Clarice e Wittgenstein que estou tentando enfatizar no presente texto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aenishänslin, M. La structure cyclique du Tractatus de Wittgenstein. In: *Systèmes Symboliques, Science et Philosophie. Travaux du Séminaire d'Epistémologie Comparative d'Aix-em-Provence E.R.A. du C.N.R.S. 650*. Paris: Éd. Du Centre Nacional de la Recherche Scientifique, 1978.
- Costa Lima, L. A Mística ao revés de Clarice Lispector. In: *Por que Literatura*. Petrópolis: Vozes, 1966, p. 100-25.
- Gotlib, N. B. *Clarice. Uma vida que se conta*. 3 ed. S. Paulo: Ática, 1995, p. 58 ss., 66, 68, 71, 90, 93 ss.
- Hermann, Iris. Ludwig Wittgensteins Schmerzegriff im Dialog mit Fernando Pessoa, Franz Kafka und Clarice Lispector. (Veröffentlicht in: *Zeitschrift für Linguistik und Literaturwissenschaft*, September 1999, Jahrgang 29, Heft 115, Heft "Wittgenstein", S. 67-89). Disponível em: <www.lili.uni-bielefeld.de/~zeitung/6witt.htm> Acesso em: 14 jan. 2004.
- James, W. *The Varieties of Religious Experience*. Edited with an Introduction by M. E. Marty. N. York: Penguin Books USA Inc., 1982.
- Janik, A. & Toulmin, S. *Wittgenstein's Vienna*. London: Simon a & Schuster, 1973.
- Jaspers, K. *Iniciação Filosófica*. Trad. de M. P. dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores, 1961.
- Kremer-Marietti, A. *Jaspers et la scission de l'être*. 2 ed. Paris: Éd. Seghers, 1974.
- Lispector, C. *A Paixão Segundo G.H.* Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle; Brasília: CNPq, 1988.
- Lispector, C. *Um Sopro de Vida. Pulsações*. 3 ed. Rio: Nova Fronteira, 1978
- Moisés, M. *História da Literatura Brasileira. Vol. V. Modernismo (1922 – Atualidade)*. 4 ed. S. Paulo: Cultrix, 2000.
- Monk, R. *Wittgenstein. O Dever do Gênio*. S. Paulo: Cia. das Letras, 1995.

- Nunes, Benedito. *O Dorso do Tigre. Ensaíos*. S. Paulo: Editora Perspectiva, 1969.
- Nunes, Benedito. *O Drama da Linguagem — Uma Leitura de Clarice Lispector*. 2 ed. S. Paulo: Ed. Ática S. A., 1995. Série Temas, Vol. 12.
- Phillips, D. Z. *Wittgenstein and Religion*. N. York: St. Martin's Press, Inc., 1993.
- Pinto, Paulo Roberto Margutti. *Aspectos da visão filosófica de mundo no Brasil do Período Barroco (1601-1768)*. In: Wrigley, M. B. & Smith, P. J. (Orgs.) *O Filósofo e sua História. Uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: UNICAMP, 2003, Col. CLE, vol. 36, p. 337-96.
- Pinto, Paulo Roberto Margutti. El Tractatus de Wittgenstein como obra de iniciación al silencio. In: FLórez, Alfonso; Holguin, Magdalena; Meléndez, Raúl. (Org.). *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. Bogotá, 2003, p. 15-36.
- Pinto, Paulo Roberto Margutti. Freud e Wittgenstein: a perspicácia do cientista e a sabedoria do filósofo. In: Teixeira, Antonio; Rocha, Guilherme Massara. (Org.). *Dez Encontros. Psicanálise e Filosofia*. Belo Horizonte, 2000, p. 169-190.
- Pinto, Paulo Roberto Margutti. *Iniciação Ao Silêncio: Uma Análise Argumentativa do Tractatus de Wittgenstein*. S. Paulo: Loyola, 1998.
- Pinto, P. R. M. Aspectos da influência de Weininger sobre Wittgenstein. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 24, nº 77, 1997, p. 199-223.
- Sá, Olga de. *A Escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- Shields, P. R. *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*. Chicago and London: The Un. Of Chicago Press, 1993.
- Szklo, Gilda Salem. "O Búfalo": Clarice Lispector e a herança da mística judaica. *Remate dos Males*, Campinas, nº 9, 1989, p. 107-113.
- Varela, M. H. *O Heterologos em Língua Portuguesa. Elementos para uma Antropologia Filosófica Situada*. Rio: Espaço e Tempo, 1996.
- Wittgenstein. Notes on Logic. In: von Wright, G. E. & Anscombe, G. E. M. (eds.). *Notebooks 1914-6*. Oxford, B. Blackwell, 1961, p. 93-106.
- Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*. B. Russell, F. R. S. - Introdução. Trad., apres. e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. S. Paulo, EDUSP, 1995.
- Wittgenstein, L. *Briefe an Ludwig von Ficker*. Hg. von G. H. von Wright und W. Methagl. Salzburg: Otto Mueller Verlag, 1969.
- Wittgenstein, L. *Diários Secretos*. Ed. de Wilhelm Baum. Trad. de A. S. Pascual. Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1991.
- Wittgenstein, L. A Lecture on Ethics. *The Philosophical Review*, 74, 1930, p. 3-26.

- Wittgenstein, L. *Culture and Value*. Ed. By G. H. von Wright in collaboration with H. Nyman. Transl. by P. Winch. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- Wittgenstein, L. *Investigações Filosóficas*. Trad. de J. C. Bruni. 2 ed. S. Paulo: Abril Cultural, 1979. Col. Os Pensadores.
- Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*. Transl. by G. E. M. Anscombe. 2 ed. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1998.