

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

**A NARRATIVA DE UM MALOGRO: VIVÊNCIA E LINGUAGEM
RELIGIOSAS EM *A PAIXÃO SEGUNDO G.H.*, DE CLARICE
LISPECTOR, EXAMINADAS A PARTIR DE RUDOLF OTTO**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Ciência da Religião como requisito
parcial à obtenção do título de
mestre em Ciência da Religião por
ALEXANDRO FERREIRA DE
SOUZA.

Orientador: Prof. Dr. Sidnei Vilmar
Noé

Juiz de Fora
2009

Dissertação defendida e aprovada, em 02 de março de 2009 por:

Presidente: Prof. Dr. Luís Henrique Dreher

Titular: Prof^a. Dr^a. Maria Helena Falcão Vasconcellos

Orientador: Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé

AGRADECIMENTOS

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo apoio financeiro concedido para a realização do trabalho.

Ao Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião pelo exemplo de dedicação e seriedade.

Ao Carlinhos e a Leninha pelo carinho e apoio sem o qual nada disto seria possível.

À Adriana, companheira sempre presente e incansável incentivadora.

*Ainda me encontro amparado
por tuas pequenas mãos
sou ainda a criança orgulhosa
de sua Força gigantesca.*

*À minha mãe, com toda
admiração.*

*Aquilo de que se vive – e por não ter nome só a mudez
pronuncia – é disso que me aproximo através da grande
largueza de deixar de me ser. Não porque eu então encontre
o nome do nome e torne concreto o impalpável – mas
porque designo o impalpável como impalpável, e então o
sopro recrudescer como na chama de uma vela.*

Clarice Lispector

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1	
A PERSPECTIVA DO SAGRADO DE RUDOLF OTTO	19
1.1 Introdução	19
1.2 O Racional e o Irracional na idéia do divino	20
1.3 O método de Rudolf Otto	22
1.4 O numinoso: <i>mysterium tremendum et fascinans</i>	25
1.4.1 O objeto numinoso como o totalmente outro: o <i>mysterium</i>	25
1.4.2 O objeto numinoso como objeto de terror: o <i>tremendum</i>	27
1.4.3 A plenitude do objeto numinoso: a <i>majestas</i>	29
1.4.4 A energia do objeto numinoso: a <i>orgê</i>	30
1.4.5 A fascinação pelo objeto numinoso	31
1.5 A manifestação do sagrado	34
1.5.1 Relações do sentimento numinoso com sentimentos “naturais”	34
1.5.2 A lei da associação de sentimentos	35
1.5.3 A teoria do esquematismo	36
1.6 Os meios de expressão do sentimento numinoso	39
1.7 O numinoso na história	42
1.8 Críticas ao conceito de sagrado de Rudolf Otto	44
1.9 O numinoso e a literatura em <i>O sagrado</i>	49
1.9.1 O numinoso e a arte	49
1.9.2 O numinoso e a literatura	51
1.9.3 A utilização da perspectiva de Rudolf Otto em análises literárias	53

CAPÍTULO 2	
A TERCEIRA PERNA: VIVÊNCIA E LINGUAGEM RELIGIOSA EM	58
<i>A PAIXÃO SEGUNDO G.H. E EM O SAGRADO DE RUDOLF OTTO</i>	
2.1 - <i>A paixão segundo G.H. e O sagrado: possibilidades de um diálogo</i>	58
2.2 - A escrita de Clarice Lispector	59
2.3 - <i>A paixão segundo G.H.: resumo da obra e algumas posições críticas</i>	66
2.4 - A experiência do numinoso em <i>A paixão segundo G.H.</i>	72
2.4.1 - O Totalmente Outro em <i>A paixão segundo G.H.</i>	78
2.4.2 - O medo da nova condição: dividindo a carne infinita	85
2.5 - A tarefa da linguagem em <i>A paixão segundo G.H.</i>	88
2.5.1 - O erro como caminho	90
2.5.2 - O malogro necessário	92
CONCLUSÃO	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	103

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo a análise de temas na obra *A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector, que podem ser descritos como análogos aos temas de uma vivência religiosa em consonância com a perspectiva de religião apresentada pelo filósofo e teólogo alemão Rudolf Otto em sua obra *O sagrado*. Ao apresentar em linhas gerais e estabelecer o pensamento de Otto como referencial teórico-conceitual, pretende-se iluminar e descrever a experiência da personagem-título do romance como uma experiência religiosa marcada por aquela característica realçada pelo pensador alemão na sua obra em questão: a vivência do divino como experiência dos sentimentos antagônicos do terror e do fascínio. Partindo do conceito de numinoso apresentado e definido por Otto, em *O sagrado*, como o aspecto irracional da religião vivenciado de forma sentimental, intenta-se discutir as dificuldades da apreensão e comunicação da vivência do numinoso e o aspecto totalmente outro da experiência relatada por G.H.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura, Religião, Filosofia, Rudolf Otto, Clarice Lispector, Experiência Religiosa, Linguagem.

ABSTRACT

This study has as aim the theme analysis in the work *A paixão segundo G.H.*, of Clarice Lispector, that can be described as akin to a perspective of the religion showed by the philosopher and theologian Rudolf Otto in his work *The idea of the Holy*. To show in general lines and to establish Otto's thought as reference, intending to illuminate and to describe the experience of the character G.H. as a religious experience appointed by that characteristic enhanced by the german thinker in his work: the divine living as the feeling experience antagonistic to the terror and the fascination. Departing from the concept of numinous showed and defined by Otto, in *The idea of the Holy*, as the unreasonable aspect lived in a sentimental way, intending to discuss the difficulties of the communication's of living of the numinous and the Wholly Other aspect of the experience related by G.H.

KEYWORDS: Literature, Religion, Philosophy, Rudolf Otto, Clarice Lispector, Religious Experience.

INTRODUÇÃO

Aproximar-se da escrita de Clarice Lispector não é uma tarefa simples. Escrita densa, que leva a sério o trabalho de perscrutar a alma humana e o mundo, o texto clariceano convida o leitor à reflexão sobre o ordinário e o extraordinário na existência humana: o encontro com o outro, a linguagem cotidiana e os seus limites, Deus e os fundamentos do *cosmos*. Seu primeiro romance é publicado em dezembro de 1943 pela editora do jornal onde, à época, Clarice trabalhava. *Perto do Coração Selvagem* marca a estréia da escrita original, profunda e um tanto caótica de Clarice Lispector. O mundo literário recebe com surpresa essa primeira obra da autora e, gostando ou não da sua forma inédita de composição, se rende à sua personalidade e força expressiva. A crítica especializada, diante do ineditismo do fenômeno Lispector nas letras brasileiras, não sabe como “classificar” a obra da autora. Álvaro Lins, um dos críticos à época do aparecimento da autora, propõe, no famoso ensaio *A experiência incompleta: Clarisse Lispector*, uma solução. Segundo o crítico, a obra de Clarice seria uma espécie de “realismo mágico”, que na sua perspectiva configura-se como “[o] realismo definido não apenas como observação dos aspectos exteriores dos fenômenos humanos, mas como intuição para o conhecimento da realidade íntima e misteriosa desses mesmos fenômenos”¹.

A singularidade de Clarice Lispector encontra-se em sua escrita ousada que parece buscar os limites da capacidade humana de expressão. O romance bem desenhado, as personagens minimamente construídas cedem lugar à experiência da escrita confessional, do exercício de escrever que se confunde com a experiência e o exercício da existência. *Perto do Coração Selvagem* é a obra que anuncia Clarice e o particular caminho que ela seguirá em suas obras. Considerada por muitos como uma escritora difícil, um tanto hermética, Clarice tinha consciência de seu traçado denso. Podemos dizer com Clarisse Fukelman que, para a autora, “[...] mais importante do que relatar um fato, será praticar o autoconhecimento e o alargamento do conhecimento do mundo através do exercício da

1 Álvaro LINS. A experiência incompleta: Clarisse Lispector [sic]. In: Álvaro LINS. *Os mortos de sobrecasaca: ensaios e estudos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963, p. 187.

linguagem”².

Em suas obras Clarice aborda a incrível jornada do ser humano em busca de si e de seus fundamentos, numa narrativa que perpassa o psicológico, mas, nele não se detendo, alça-se em direção ao sentido último do mundo. Assombrada pela sobrenaturalidade da existência, pelo que é “[...] mítico, fantástico e gigantesco”³, a linguagem em Clarice Lispector procura dar conta desse assombro através do exercício da escrita que procura e se depara com o sentido último do mundo, com sua *arché*. Através do dizer para o outro ao mesmo tempo em que diz a si mesma é que se processa essa arqueologia; é através da comunicação, da palavra confessional a si e a outrem que o texto clariceano procura perscrutar as experiências mais fundamentais e dramáticas do ser humano. Uma tentativa malograda de expressão das experiências vitais do humano, uma vez que a comunicação límpida e racional desse processo arqueológico depara-se com os limites da linguagem.

Desde o seu surgimento no cenário literário brasileiro, Clarice Lispector tem sido tema de vários estudos. Sua escrita original e a sua personalidade marcante inspiraram e ainda inspiram trabalhos importantes na teoria da literatura e em áreas como a filosofia, tanto no Brasil quanto no exterior⁴. De biografias a críticas e análises literárias, passando por abordagens filosóficas, inúmeros são os trabalhos dedicados à autora⁵. Dentre esses trabalhos destacam-se nomes de peso como o de Antônio Cândido, na teoria literária, e o de Benedito Nunes, no âmbito filosófico. Este último, aliás, um dos pioneiros na abordagem filosófica dos textos clariceanos. Benedito Nunes conheceu a autora em 1944, um ano após a publicação de *Perto do coração selvagem*.

Como todo texto literário, a obra de Clarice Lispector abre-se a várias abordagens. Uma de tais abordagens é a de uma possível religiosidade que perpassa a sua escrita. Obras como *A paixão segundo G.H.* tocam explicitamente no tema religioso e na relação do homem com o divino. As páginas que compõem essa dissertação intentam justamente investigar a presença do religioso no texto clariceano. Não se propõe, entretanto, um estudo do tipo biográfico-religioso da autora, buscando revelar a sua opção religiosa. Apesar de ser instigante, tal perspectiva é abandonada em favor do estudo dos

2 Clarisse FUKELMAN. Escrever estrelas (ora direis). In. Clarice LISPECTOR. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 6.

3 Clarice LISPECTOR. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 26.

4 Cf. Hélène CIXOUS. *L'heure de Clarice Lispector*. Paris: Des Femmes, 1989; Claire VARIN. *Clarice Lispector – Reencontres Bressiliennes*. Éd. Trois: Quebec, 1987; Claire VARIN. *Langues du feu*. Éd. Trois: Quebec, 1990.

5 Cf. INSTITUTO MOREIRA SALLES. *Cadernos de Literatura Brasileira: Clarice Lispector*. Nº. 17 e 18, dez/2004, p.302-338.

elementos religiosos presentes nas personagens e no mundo textual clariceano apresentado na obra *A paixão segundo G.H.*, publicada em 1964.

Entretanto, ao propor uma pesquisa de tais características religiosas no texto de Clarice Lispector, surge a dúvida sobre a partir de qual perspectiva de religião se deve partir. Como marco teórico propõe-se, nessa dissertação, a perspectiva de religião defendida por Rudolf Otto em sua clássica obra *O sagrado*. Elegendo como *corpus* investigativo o romance *A paixão segundo G.H.*, buscar-se-á a presença do religioso no texto clariceano privilegiando a questão da vivência e da linguagem religiosas. Tal tarefa será levada a cabo a partir das contribuições da fenomenologia da religião de Rudolf Otto que, em sua obra *O sagrado*, realiza uma análise da idéia do divino e dos seus elementos racionais e irracionais. A descrição do contato com o sagrado, tal como sugerida pela obra de Rudolf Otto, é propiciadora de uma aproximação dos textos de Clarice Lispector através da perspectiva da vivência do numinoso. Uma vivência que se situa além da razão humana e que exala uma superioridade esmagadora que faz com que aquele que contempla a energia do numinoso se sinta nadificado em relação à plenitude daquilo que o autor identifica como o sagrado. O numinoso, segundo Otto, é o elemento primordial das religiões que, como todo dado originário, não é passível de definição, mas somente de análise. Otto busca o numinoso de maneira oblíqua, ou seja, analisando os sentimentos que este provoca naquele que o experimenta, tais como o sentimento de estado de criatura, o terror místico e a majestade do *numen*. Tocando na questão da linguagem religiosa, Otto evidencia os limites da expressão desse objeto. A linguagem religiosa, tal como a análise ottoniana, é apenas uma esquematização do divino. Partindo dessa perspectiva, procurar-se-á buscar as semelhanças entre os sentimentos do numinoso descritos por Rudolf Otto e a obra escolhida de Clarice Lispector. Tomando a liberdade de utilizar a fenomenologia do autor alemão como um horizonte interpretativo e descritivo da vivência do sagrado, procurar-se-á a realização de um estudo descritivo da vivência e da linguagem religiosas em Clarice Lispector.

A característica irracional do numinoso deixa transparecer a possibilidade de analisar a frustração da linguagem enquanto tentativa racional de expressão do sagrado. Uma frustração da linguagem entendida como *organum* capaz de comunicar conceitualmente essa vivência. Recorre-se a Otto na tentativa de explicitar a questão, uma vez que, segundo o autor, os predicados lingüísticos racionais são ineficientes para expressar de maneira clara a idéia do divino, sendo necessário, então, recorrer a outras

formas de expressão, tais como a linguagem metafórica e aos paradoxos, estilos abundantes no universo textual de Clarice Lispector.

Ao procurar exprimir o inefável, o numinoso, as personagens clariceanas lançam mão de uma linguagem metafórica, ponto nevrálgico do êxito literário da autora. Torna-se possível, nesse universo textual, caracterizar a linguagem como uma arqueologia, ou seja, como uma busca e tentativa de expressão dos fundamentos do mundo, uma arqueologia frustrada enquanto tentativa racional de se captar a matéria primordial do mundo, uma vez que esbarra sempre na inefabilidade daquilo que procura exprimir, mas um exitoso empreendimento literário, pois, como diz a narradora de *A paixão segundo G.H.*, “[...] é exatamente através do malogro da voz que se vai pela primeira vez ouvir a própria mudez e a dos outros e a das coisas, e aceitá-la como a possível linguagem”⁶.

Buscar uma aproximação da obra de Clarice Lispector através da perspectiva aberta por Rudolf Otto permitirá desvelar novas possíveis facetas na instigante e singular obra da autora. Ressalta-se ainda que, em relação às pesquisas no campo da ciência da religião, essa dissertação procura fortalecer um campo fértil de investigação ainda pouco explorado no ambiente acadêmico brasileiro, que é o da aproximação entre religião e literatura. Por esse âmbito, Clarice Lispector surge como uma rica opção de estudos no cenário literário brasileiro, pois tal como veremos adiante, sua escrita possui elementos que podem ser considerados como uma tentativa de se aproximar do sentido último da realidade. A proposta de se procurar a aproximação com o texto clariceano a partir da perspectiva ottoniana surge, também, como uma rica oportunidade de alargamento das perspectivas defendidas por Rudolf Otto no campo da ciência da religião, levando suas contribuições específicas do campo religioso para o estudo de textos não-religiosos, tomando, como dito acima, a sua fenomenologia como um referencial interpretativo e descritivo da vivência do sagrado em tais textos. O elemento irracional que a perspectiva de Otto aponta será de grande valia na interpretação da linguagem na escrita de Clarice Lispector, uma linguagem que tem que se haver com a inefabilidade do sagrado.

Segundo Otto, o sentimento especificamente religioso pode ser despertado na

6 LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 171.

consciência humana por objetos e eventos comuns à realidade quotidiana⁷. Sentimentos naturais como o medo, o asco ou o sentimento estético podem fazer irromper a vivência do sagrado. Desde os primórdios da religião, diz Otto, “[...] sempre se considerou como 'sinais' tudo o que era capaz de excitar e de desencadear o sentimento do sagrado no homem, de o suscitar, provocando sua erupção [...]”⁸.

Fazendo parte da quotidianidade humana, os 'sinais' levam o ser humano à vivência do sagrado, que Otto descreve como a vivência do *mysterium tremendum et fascinans*, uma vivência que só de maneira limitada pode ser comunicada. Nas críticas dedicadas à Clarice Lispector, encontramos o conceito de *epifania* como um conceito já sedimentado nos estudos da autora⁹ e que, no horizonte aqui proposto, pode ser considerado como análogo aos 'sinais' ou à manifestação do numinoso de que fala Rudolf Otto. O conceito de *epifania* é aplicado aos estudos de Clarice Lispector a partir da conformação dada ao termo pelos escritos e críticas de James Joyce, que desloca o conceito da teologia, onde, grosso modo, designa a manifestação divina a olhos humanos em formas humanas ou não humanas. Para Joyce, a *epifania* seria uma manifestação espiritual súbita em meio a palavras, gestos e situações quotidianas¹⁰, sendo tarefa do escritor registrar tais fugazes momentos. É nesse sentido que o conceito vem sendo aplicado aos estudos de Clarice, onde designa a súbita manifestação de algo que Olga de Sá chega a denominar de “o ser”¹¹, mas que, seguindo o horizonte ottoniano torna-se possível denominar de a manifestação do numinoso.

Para o estudo da religião Otto sugere categorias de interpretação retiradas dos sentimentos despertados na vivência religiosa que serviriam como ideogramas, possibilidades de descrição analógica para aquilo que, real ou presumivelmente¹², se mostra na vivência religiosa. Uma vez que o objeto da vivência religiosa, segundo Otto, se mostra arredio à análise conceitual, tais categorias de interpretação configuram-se como formas de se obter um conhecimento, ainda que precário, do numinoso. Essa precariedade justifica-se pelo fato de que, ao tentar comunicar o vivenciado, o sujeito utiliza-se de

7 Cf. Rudolf OTTO. *O sagrado*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 185.

8 *Ibidem*, p. 185.

9 Cf. Olga de SÁ. A escritura de Clarice Lispector. Petrópolis: Vozes, 2001; Afonso Romano de SANT'ANNA. O ritual epifânico do texto. In: LISPECTOR (Benedito NUNES, coord.). *A paixão segundo G.H.* Paris: Association Archives de la littérature latino-américaine, des Caraïbes et africaine du XXe. siècle; Brasília, DF: CNPQ, 1988.

10 Cf. SÁ. *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 168.

11 SÁ. Paródia e Metafísica. In: LISPECTOR (NUNES, coord.). *A paixão segundo G.H.*, p.213.

12 Cf. OTTO. *Op. cit.*, p. 20.

elementos racionais para exprimir uma experiência irracional, apenas “apontando” para o objeto da vivência. A linguagem, entendida como um aparato racional de expressão, então, tem que se haver com uma realidade indizível, impossível de ser comunicada em toda a sua plenitude.

Esse desacerto apontado por Otto abre-nos a possibilidade de investigação de elementos religiosos na obra *A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector, através das noções de vivência e linguagem religiosas apontados em *O sagrado*, uma vez que a dificuldade de comunicação de uma experiência é o fio narrativo que perpassa toda a obra. Surge, entretanto, a dificuldade de se utilizar uma perspectiva declaradamente específica do âmbito religioso numa obra literária “profana”, apesar das referências, em grande número, às tradições judaica e cristã na obra em questão de Clarice Lispector. O próprio título da obra já faz referência ao universo religioso ao antecipar um sofrimento, não de Cristo, mas de G.H., personagem que relata o seu próprio encontro com algo que se mostra impossível de ser claramente comunicado, a sua própria paixão. Mas, para além do religioso que é explicitamente citado na obra, há toda uma trama vivencial que pode ser abordada como contendo elementos próximos aos da vivência do numinoso tal como descrita pela fenomenologia de Rudolf Otto. Como dizíamos acima, o que se propõe aqui é, não só a análise de aspectos religiosos na obra de Clarice Lispector, mas também um alargamento das meditações do pensador alemão ao campo da literatura de cunho “profano”, buscando em obras literárias os caracteres daquela vivência do *mysterium tremendum et fascinans* que Otto identifica como a essência da religião. De certa forma, no capítulo 12 de sua obra¹³, o autor já abre caminho para esse alargamento. Nesse capítulo, Otto aborda os meios possíveis de expressão do numinoso que, segundo ele, podem ser diretos, indiretos ou por meio da arte.

Os meios diretos seriam aqueles reconhecidos como situações sagradas ou seriam a evocação dessas situações, como ocorre, por exemplo, num momento de leitura dos textos sacros. A devoção, o recolhimento e a solenidade de uma comunidade em oração seriam as melhores traduções do sentimento do numinoso¹⁴. Já a arte possuiria a capacidade de apresentar e despertar o sentimento numinoso pela correspondência entre este sentimento e o sentimento do sublime, uma vez que, segundo Otto, ambos os sentimentos escapam à razão humana. Otto apresenta ainda outros meios de apresentar e

13 Cf. OTTO. *O sagrado*, p. 89.

14 Cf. *Ibidem*, p. 90.

despertar o sentimento numinoso: os meios indiretos. Para o nosso autor, os meios indiretos seriam todos os sentimentos que, apesar de serem comuns à vida humana ordinária, serviriam para expressar o sentimento específico do numinoso¹⁵. Encontramos estes sentimentos “aparentados ou parecidos”¹⁶ com o sentimento do numinoso, por exemplo, no sentimento do grandioso, que para Otto seria uma associação estável entre o sentimento do numinoso e o sentimento do sublime, onde o elemento terrífico do primeiro é superado. O maravilhoso e o obscuro seriam, também, meios indiretos de expressão do numinoso, assim como o terrível, o horrendo e o repugnante. Esses três últimos, segundo Otto, seriam meios “primitivos” do sentimento numinoso que tendem ao desaparecimento com o refinamento proporcionado pela penetração dos esquemas racionais¹⁷. Esse modo de expressão explicaria o aspecto demoníaco de algumas representações de divindades¹⁸.

É justamente nessa analogia prevista por Otto entre esses sentimentos “naturais” que ancora a proposta de se buscar, no texto de Clarice Lispector, ressonâncias com a análise levada a cabo pelo pensador alemão. Em sua análise, Otto afirma a possibilidade de o sentimento numinoso ser ativado por sentimentos naturais, ou seja, eventualmente, “[...] o sentimento do 'totalmente outro' terá, como ponto de contacto ou como causas ocasionais de excitação, objetos que, já 'naturalmente' enigmáticos em si mesmos, são surpreendentes e espantosos, fenômenos e coisas que encontramos na natureza, nos animais, na humanidade”¹⁹. Para Otto isso se torna possível através da aplicação aos sentimentos de uma máxima que afirma que “[...] as idéias atraem-se umas as outras, fazendo-as aparecer na consciência se estas forem parecidas”²⁰.

A partir da exposição do numinoso e de seus modos de expressão e, especificamente, dos modos indiretos, torna-se possível caracterizar o evento relatado por G.H. como algo que começa como um simples contato com um inseto comum do qual a personagem sente um profundo asco, mas que, de uma forma surpreendente termina numa vivência que possui paralelos com a vivência do numinoso tal como Otto a descreve, ou seja, como uma vivência do mistério que faz tremer e fascina, que subjuga o humano e oferece-lhe o sentimento de nada ser além de “pó e cinza”²¹. As inúmeras referências a

15 Cf. OTTO. *O sagrado*, p. 91.

16 Cf. *Ibidem*, p. 91.

17 Cf. *Ibidem*, p. 91.

18 Cf. *Ibidem* p. 91.

19 *Ibidem*, p. 40.

20 *Ibidem*, p. 66.

21 Cf. Gênesis. 18-27. In: *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p.55.

textos religiosos e a objetos ligados ao universo religioso já justificariam um estudo da obra a partir da perspectiva religiosa. Entretanto, como dito mais acima, além do explicitamente citado existe o dito de forma implícita, existe a vivência de algo que, do ordinário e do repugnante, parece se dirigir ao encontro daquela realidade inominável que Otto designa como o numinoso, incapaz de ser expressa em termos conceituais e da qual só se pode falar através de analogias, ideogramas, aproximações que não dão a conhecer o objeto da experiência, apenas oferecem uma pálida imagem.

No primeiro capítulo nos dedicaremos à tarefa de aproximação com a obra *O sagrado*, do filósofo e teólogo alemão Rudolf Otto. Será a partir das perspectivas defendidas por esse autor nessa obra que vamos procurar analisar a emergência de temas que podem ser descritos como temas de uma vivência religiosa em *A paixão segundo G.H.* Buscaremos examinar o conceito de numinoso exposto pelo autor e a noção da vivência religiosa como a vivência de um *mysterium tremendum et fascinans*, bem como, a partir dessa vivência se pode construir um discurso racional acerca do sagrado. Apesar do nome de Rudolf Otto ser bem conhecido nos campos da filosofia, da teologia e das ciências da religião, o mesmo talvez não possa ser dito do seu pensamento. Isso se traduz no fato de só muito recentemente, no segundo semestre de 2007, ter aparecido uma tradução integral de sua obra principal no Brasil²². Tal fato nos leva a crer que ainda seja necessário realizar uma apresentação da perspectiva do autor sobre o fenômeno religioso exposta em *O sagrado*.

Num primeiro momento, então, cuidaremos da aproximação com a sua perspectiva do sagrado, apresentada na obra de mesmo nome publicada em 1917. Realizada tal aproximação, destacaremos algumas críticas que o autor vem sofrendo no âmbito das ciências da religião, que vêm na posição de Otto uma falta de diferenciação entre o fazer científico e o discurso apologético. Tal momento dessa dissertação encerrar-se-á com a questão do “lugar filosófico” da perspectiva ottoniana, ressaltando-se aí a questão da pertinência de tal proposta no discurso científico. Finalizando o capítulo,

22 Apesar da tradução tardia dessa obra para o português brasileiro, não podemos nos esquecer da tradução portuguesa levada a cabo por João Gama e publicada pelas Edições 70, de Portugal. Editada pela primeira vez em abril de 1992, essa obra foi reeditada em maio de 2005. Cabe-nos ressaltar ainda a tradução parcial de Prócoro Velásquez Filho, publicada em 1985 pela Imprensa Metodista. Na apresentação da tradução brasileira de *O sagrado*, realizada por Walter Schlupp, Hermann Brandt salienta que, durante uma estada no Brasil em 2005, muito o impressionou o fato de, apesar da incrível notoriedade do nome de Rudolf Otto, não ser possível encontrar uma tradução adequada da obra principal desse autor. Cf. Hermann BRANDT. Rudolf Otto e sua obra *O Sagrado [1917]*. In: *O sagrado*, p. 9-17; BRANDT. A tradução brasileira de *O Sagrado*, de Rudolf Otto. In: *As ciências da religião numa perspectiva intercultural*. Estudos Teológicos, v. 46. nº 1, p. 122-151.

procurar-se-á analisar a aplicação das contribuições de Otto no estudo de fenômenos artísticos, com especial referência ao caso da literatura não marcada, de uma maneira explícita, pela questão religiosa. Apresentar-se-á ainda algumas propostas de leitura de textos literários feitas com o auxílio da perspectiva ottoniana e com a apresentação do caminho que trilharemos para pôr em diálogo a perspectiva de Rudolf Otto e a obra *A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector.

No segundo capítulo propõe-se a apresentação de alguns aspectos biográficos e bibliográficos da autora e da obra analisada, procurando abordar alguns pontos centrais na crítica de Clarice Lispector e algumas reações provocadas por *A paixão segundo G.H.* no cenário literário e intelectual brasileiro. Finalizando o capítulo, propõe-se a aproximação da obra com a perspectiva do sagrado de Rudolf Otto, buscando encontrar, num processo marcado pela interpretação e descrição, ressonâncias da vivência do numinoso, da vivência do *mysterium tremendum et fascinans*. O objetivo deste capítulo é aproximar a experiência da personagem título do romance da escritora brasileira com a vivência do numinoso de Otto, ressaltando as dificuldades da razão em apreender o sentido dessa vivência.

Antes de darmos início, então, à nossa aproximação com o pensamento de Rudolf Otto, cabe-nos reafirmar, mais uma vez, nossos intentos nessa dissertação, que se resumem em investigar a presença de temas em *A paixão segundo G.H.* que podem ser descritos como análogos aos temas da vivência religiosa, estabelecendo como referencial teórico-conceitual a análise da vivência do numinoso empreendida por Rudolf Otto em *O sagrado*. Partindo dessa possível analogia entre a vivência religiosa descrita por Otto e a experiência relatada em *A paixão segundo G.H.*, pretende-se mostrar os limites da linguagem na explicitação conceitual da vivência desse totalmente outro que é o numinoso e como isso se articula na obra literária em questão.

CAPÍTULO I

A PERSPECTIVA DO SAGRADO DE RUDOLF OTTO

1.1 Introdução

Em nossa tarefa de investigação da presença de elementos que podem ser descritos como religiosos em *A paixão segundo G.H.* partiremos daquela que é considerada a obra magna do pensador alemão Rudolf Otto, *O sagrado: um estudo do elemento irracional na idéia do divino e a sua relação com o racional*²³, estabelecendo-a como ponto de partida a partir do qual compreenderemos o fenômeno da vivência religiosa e procuraremos características que podem ser lidas como análogas ao discurso religioso na obra de Clarice Lispector. Teólogo, filósofo e historiador das religiões, Louis Karl Rudolf Otto nasceu em 1869 em Peine, Alemanha. Iniciou sua carreira em 1898 como professor de teologia sistemática em Göttingen, passando ainda por Breslau (1914) e Marburg (1917). Em *O sagrado: um estudo do elemento irracional na idéia do divino e a sua relação com o racional*, obra publicada em 1917 e que será objeto de nossas considerações, Otto defende que a idéia do sagrado é constituída por elementos racionais e irracionais e procura mostrar a forma como, de uma maneira gradual, os elementos irracionais dados pela experiência imediata foram se harmonizando com a razão humana até formarem a idéia do sagrado. À época de sua publicação, essa obra de Otto causou um enorme alvoroço nos meios teológicos e científicos por sua originalidade na apresentação do conceito de *numinoso* que, para Otto, designa o elemento irracional presente na idéia do divino.

23 Rudolf OTTO. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917.

As considerações e citações que seguirão referem-se à tradução portuguesa de *O sagrado*, levada a cabo por João Gama e revisada por Artur Morão. Cf. Rudolf OTTO. *O sagrado*. Tradução de João Gama e revisão de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2005.

1.2 O Racional e o Irracional na idéia do divino

Na tradição cristã, diz Otto²⁴, predomina, de uma maneira geral, a idéia de deus como sendo o supremo bem, a justiça perfeita ou o amoroso Pai celeste dos homens. Tais idéias possuem a capacidade de aproximar a divindade da vida humana, orientando-lhe moralmente e oferecendo-lhe uma imagem compreensível de Deus. Para Otto, ao lermos o Novo Testamento ou ao prestarmos atenção nas palavras dos fiéis cristãos, perceberemos o quão bondoso e reto é o divino. O cristianismo permite ao homem chamar o divino de “pai” e nessa figura encerra-se toda a ternura e bondade que um pai tem para com o seu filho e vice-versa. Na oração maior do cristão encontramos essa figura na expressão “Pai nosso”. Entretanto, no mesmo momento que aproxima o divino do fiel que diz “Pai nosso”, a oração afasta esse mesmo divino ao afirmar também que esse deus que é pai não se encontra assim tão próximo, uma vez que ele se encontra nos céus, realidade que o homem não pode alcançar²⁵.

Sob os ideais cristãos de bondade e retidão repousam ainda as noções hebraicas do Deus que se encoleriza com seu servo, do Deus ciumento que pune desmedidamente a traição daqueles que Lhe juraram fidelidade, em suma, um deus que é mistério e terror²⁶. No sofrimento de Jó, por exemplo, atormentado por um castigo que o próprio considera imerecido, vemos a face obscura do divino, a face inalcançável aos olhos humanos. Como se ressalta do discurso de Iahweh presente no livro de Jó²⁷, os desígnios do divino são estranhos, misteriosos, incompreensíveis à razão humana. O discurso do servo que sofre, lógica e eticamente estruturado, são palavras vazias diante do mistério que é o divino, intocado pela razão humana. Vencido, resta a Jó reconhecer a sua ignorância: “[...] reconheço que tudo podes e que nenhum dos teus desígnios fica frustrado. Sou aquele que denegriu teus desígnios, com palavras sem sentido. Falei de coisas que não entendia, de maravilhas que me ultrapassam”²⁸.

24 Cf. OTTO. *O sagrado*, p. 9.

25 Cf. *Ibidem*, p. 115.

26 Cf. *Ibidem*, p. 9.

27 Cf. Jó, 38-40. In: *A Bíblia de Jerusalém*, p.934-939.

28 Jó 42, 2-5. *Idem*, p.940-941.

A sabedoria de Jó esbarra num limite intransponível, diria o autor do qual pretendemos nos acercar. Jó, famoso por sua sabedoria e bem-aventurança, exige uma justificativa para o mal que sobre ele e sua casa se abate. Zeloso de seus preceitos religiosos e morais, Jó considera o seu sofrimento injustificado, não se concebendo ímpio apesar das exortações em contrário de seus três amigos sábios. Os quatro chegam a uma aporia: enquanto os três sábios insistem que a causa dos sofrimentos se encontra no próprio Jó, este recusa tal argumento, pois se considera reto e fiel ao seu deus. Porém, para os três sábios, aceitar que Iahweh possa agir arbitrariamente, deixando que o mal se abata sobre o justo, é uma loucura, algo que ninguém em sã razão pode conceber.

Segundo Otto, originariamente a noção do divino pouco ou nada tem a ver com as idéias de perfeição moral ou absoluta bondade. Estes atributos seriam, na ótica de nosso autor, secundários ou, melhor dizendo seriam racionalizações de um dado primário que é irracional: a vivência sentimental do divino. Para Otto, a definição do divino através de predicados racionais são acréscimos que visam melhor compreender um objeto que, em última análise, é indizível. Sem esse fundo irracional, tais predicados podem se degenerar numa visão antropomórfica da divindade, uma vez que muitos deles são os próprios predicados humanos elevados a uma forma absoluta visando a descrição dessa vivência irracional. Segundo Otto:

Toda a compreensão teísta, e de uma maneira excepcional e predominante a idéia cristã de Deus, tem como caráter essencial compreender a divindade com uma clara precisão e defini-la com a ajuda de predicados como: espírito, razão, vontade teleológica, boa vontade, onipotência, unidade de essência, consciência de si e outros termos parecidos.

Esta concepção da divindade corresponde, pois, à razão pessoal que o homem encontra em si mesmo, sob uma forma limitada e reduzida. Todos estes predicados, aplicados ao divino são considerados como absolutos, isto é, como perfeitos. Além disso, são noções claras e precisas, acessíveis ao pensamento e à análise, susceptíveis até de definição. Se chamarmos racional a um objeto que pode ser claramente compreendido pelo pensamento conceptual, a essência da divindade descrita por estes predicados é racional e uma religião que os aceita e afirma é de igual modo, uma religião racional.²⁹

Otto encontra no cristianismo e nas pesquisas sobre a religião de seu tempo uma presença abundante de elementos racionais. No entanto, os predicados racionais com os quais o homem compreende o divino não podem desvelá-lo por completo. Só se pode compreender exatamente o que são tais predicados racionais “[...] se os considerarmos

29 OTTO. *O sagrado*, p. 09.

como atributos de um objeto que, de alguma forma, lhes serve de suporte, mas que eles não captam nem podem captar”³⁰. Presente no divino, mas não o abarcando totalmente, o racional relaciona-se com algo que o extrapola, um fundo pré-racional vivenciado sentimentalmente: o numinoso.

1.3 O método de Rudolf Otto

Em sua *Filosofia da Religião*, Schaeffler afirma³¹ que o método próprio da fenomenologia da religião, âmbito no qual se insere classicamente a obra de Rudolf Otto, apresenta-se como um caminho inverso à tradição da filosofia da religião. Segundo Schaeffler, a fenomenologia da religião não parte, como na tradição filosófica, de um conceito diretor dos fenômenos, mas propõe ir primeiramente a estes, auscultando-os para, num segundo momento, propor um conceito ordenador dos mesmos. Não nos interessa, por ora, adentrar na discussão metateórica do “lugar filosófico” da abordagem de Otto, bastando-nos afirmar que este caminho, dos fenômenos ao conceito, é um dos pontos fortes de sua abordagem, uma vez que assegura a autonomia do objeto por ele analisado.

O primeiro dado salientado na análise de Otto é justamente a presença de um fundo extra-racional vivenciado sentimentalmente que o autor, para efeito de análise, denomina de *o numinoso*. Este elemento, como dissemos acima, é isento de qualquer conotação moral e forma, juntamente com o elemento racional, a categoria composta do sagrado. Este elemento irracional, absolutamente *sui generis*, segundo Otto, “[...] como todo dado originário e fundamental, é objeto não de definição no sentido estrito da palavra, mas somente do exame”³². O conhecimento, ou melhor, dizendo, a constatação do objeto numinoso ocorre por uma vivência sentimental pré-racional, sendo que à razão cabe, num segundo momento, clarificar essa vivência, penetrando-a de esquemas que a tornam compreensível e dando origem, assim, àquilo que Otto denomina de idéia-complexo do sagrado. A constatação do numinoso seria o momento da vivência religiosa, vivência essa que desencadeia uma gama de sentimentos que deixam manifesta a plenitude do objeto que se concebe como numinoso. Para Otto, então, o sentimento deixa de ser uma simples

30 OTTO. *O sagrado*, p. 10.

31 Cf. Richard SCHAEFFLER. *Filosofia da Religião*. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 76.

32 OTTO. *Op. cit.*, p. 15.

emoção religiosa e passa a ser uma forma de conhecimento do numinoso e fundamento sobre o qual repousa a própria possibilidade do discurso racional sobre o mesmo.

Diante da experiência da divindade, que se manifesta como absoluta superioridade de poder tem-se a confissão do sentimento do estado de criatura, do sentimento que, nas palavras de Abraão, define-se como o sentimento de nada ser além de “pó e cinza” frente a uma realidade que se coloca acima de qualquer coisa do mundo “natural”.

Em polêmica com a perspectiva de Schleiermacher, Rudolf Otto define o sentimento do estado de criatura como o sentimento de aniquilamento do homem diante de seu criador. Para Otto, existe uma correlação entre a consciência que vivencia e o objeto que é vivenciado como numinoso, sendo que o sentimento de aniquilação surge exatamente porque algo mais poderoso se manifesta para a consciência. O sentimento do estado de criatura é, portanto, secundário e caracteriza-se como uma espécie de autodepreciação daquele que vivencia o numinoso³³. Esse sentimento não é o mesmo sentimento de pequenez que o homem experimenta frente às coisas do mundo que excedem o seu poder. Tal foi segundo Otto, o erro de Schleiermacher³⁴, que intuiu corretamente a emoção religiosa, mas não atentou para o caráter específico dessa emoção. Na perspectiva de Otto, o sentimento de dependência schleiermacheriano é somente o sentimento de dependência do homem frente ao mundo natural elevado ao absoluto. Entre eles, afirma Otto, “[...] só haveria a diferença que separa o absoluto do relativo, a perfeição dos graus inferiores, mas não uma diferença de qualidade”³⁵. Schleiermacher não notou que é somente por uma questão de linguagem e, portanto, de aproximação conceitual com o sentimento vivenciado, que designamos este sentimento de “sentimento de dependência”. Ao apontar para aquilo que considera como um equívoco na perspectiva de Schleiermacher, Otto apresenta-nos um ponto importante de sua própria perspectiva: o caráter analógico da linguagem a respeito do sagrado. A linguagem, que possui como finalidade a comunicação clara e inequívoca, não consegue aproximar-se do *mysterium* que é o numinoso, daí a preocupação de Otto em alertar para o fato de que são apenas analogias tudo aquilo que se diz a respeito de tal objeto.

33 Cf. OTTO. *O sagrado*, p. 20.

34 Cf. *Ibidem*, p. 18

35 *Ibidem*, p. 18.

Segundo Otto:

O maior esforço de atenção não consegue pôr a nu a natureza e a qualidade do objeto, fazendo-as passar da obscuridade do sentimento para o domínio da clara compreensão conceptual. O objeto continua na obscuridade da experiência puramente sentimental, impossível de traduzir-se em conceitos. Só ideogramas é que podem servir, não para exprimi-lo com precisão, mas para o indicar por analogia.³⁶

Apesar do caráter arredo à razão do objeto numinoso, cabe-nos investigá-lo e, ainda que ideogramaticamente, estabelecer algum conhecimento deste objeto. Como mostram os relatos e a literatura de cunho místico, tal tarefa não é impossível, desde que se mantenha em mente a precariedade resultante desse tipo de conhecimento. Ressalta Otto que só dessa forma poderemos afastar os equívocos e dar a este tipo de discussão o caráter universal de um exame científico rigoroso. É somente dessa forma, diz Otto, “[...] que se pode estabelecer uma 'doutrina' rigorosa que pretenda ser objetivamente válida e possua uma estrutura sólida precisamente quando emprega apenas símbolos de conceitos em vez de noções adequadas”³⁷. Não se trata segundo Otto de racionalizar e, dessa maneira, eliminar o irracional; trata-se apenas de procurar fixar-lhe os elementos em busca de um conhecimento rigoroso do objeto numinoso.

Diante da impossibilidade de uma resposta conceitual, Otto propõe a análise dos sentimentos despertados pelo contato com o objeto numinoso, alertando, no entanto, para a insuficiência de tal análise, uma vez que os sentimentos conhecidos pelo homem servem apenas como ideogramas, são apenas instrumentais teóricos para se tentar estabelecer algum conhecimento daquilo que se apresenta à consciência como o numinoso. Segundo Otto:

Uma vez que não é racional, isto é, que não pode desenvolver-se por conceitos, não podemos indicar o que é a não ser observando a reação que o seu contacto em nós provoca. [...] É a tonalidade desta emoção que devemos procurar fazer compreender, demonstrando, ainda aqui, as relações e a sua oposição a sentimentos próximos, esforçando-nos, ao mesmo tempo, por dá-lo a conhecer, como por ressonância, através de expressões simbólicas.³⁸

36 OTTO. *O sagrado*, p. 86-87.

37 *Ibidem*, p. 87.

38 *Ibidem*, p. 15.

Com a análise dos estados sentimentais provocados pelo contato com o numinoso é que Otto pretende chegar a algum conhecimento desse objeto. Tal análise, entretanto, serve-se dos sentimentos quotidianos do homem, sentimentos conhecidos que dão um conhecimento aproximado do numinoso, possibilitando assim um conhecimento “ideogramático” desse objeto que se furta à razão.

1.4 O numinoso: *mysterium tremendum et fascinans*

Para a consciência, o numinoso se manifesta como o *mysterium tremendum et fascinans*. Tal é a primeira constatação do exame da vivência do numinoso empreendida por Otto. O *mysterium* é o objeto em si mesmo, o “divino”, realidade da qual racionalmente nada se pode falar, configurando-se, portanto, como a qualidade negativa do numinoso. Já o *tremendum*, que se caracteriza por três outros sentimentos: o terror místico, a absoluta superioridade de poder e a energia do numinoso, forma, juntamente com o *fascinans*, a qualidade positiva do numinoso.

1.4.1 O objeto numinoso como o totalmente outro: o *mysterium*

Buscando auxílio nos sentimentos e conceitos quotidianos da existência humana, Otto denomina o objeto numinoso como o *mysterium tremendum et fascinans*. A partir do estabelecimento desta fórmula, puramente analógica, o pensador alemão busca analisar as suas partes constituintes ou, como ele denomina suas noções acessórias. Com a noção de *mysterium*, Otto chama a atenção para o caráter incompreensível do objeto numinoso. Ressaltando o caráter “ideogramático” desse termo, lembra que, no domínio natural, a palavra “mistério” expressa “[...] tudo o que nos é estranho, incompreendido e inexplicável”³⁹. Essas são as características do objeto numinoso, que se apresenta como uma realidade *totalmente outra*, radicalmente diferente da realidade quotidiana. Em sentido

39 OTTO. *O sagrado*, p. 38.

religioso, o mistério designa aquilo que não somente se encontra fora do domínio habitual da atividade humana, como também a ela se opõe. Dessa forma, ao se referir ao numinoso, o homem só pode fazê-lo negando a sua própria realidade. Por ser oposto ao mundo “natural”, o *mysterium* não pode ser abarcado por nossas categorias racionais, o que acaba por confundi-las e até mesmo suprimi-las, derivando daí as dificuldades encontradas na expressão dessa realidade que, de uma maneira um tanto confusa, só podemos apontar.

Boquiaberto diante do objeto numinoso, o homem se expressa através de imagens e noções precárias ou até mesmo contrárias à razão, como atestam o uso, principalmente na literatura mística, do paradoxo e da antinomia⁴⁰. Para Otto, o numinoso “[...] não é apenas inatingível pelas nossas categorias, [...] não só confunde a razão, a cega, a inquieta, a faz sofrer, como ele próprio estabelece contrastes e contradições”⁴¹.

O ideograma do “nada” presente na mística e do “vazio” presente na doutrina budista⁴² expressariam justamente o caráter totalmente outro do objeto numinoso, a sua radical oposição a tudo o que é “familiar” ao homem. Tais ideogramas, assim como os conceitos de “transcendente” e “sobrenatural” deixam explícitos os limites da razão na tarefa de designar o numinoso:

O “sobrenatural” e o “transcendente” são designações que têm a aparência de predicados *positivos*. Quando os aplicamos ao que é misterioso, o *mysterium* parece perder o seu sentido inicial, puramente negativo, e transformar-se numa enunciação positiva. Se considerarmos o seu conteúdo conceptual, isto não passa de uma pura aparência: com efeito, “sobrenatural” e “transcendente” são, manifestamente, apenas predicados negativos e exclusivos da natureza e do mundo. O que é exato se considerarmos o seu conteúdo sentimental, que, de fato, é eminentemente *positivo*, mas que, ainda aqui, não se pode analisar. Com este conteúdo, os termos de sobrenatural e de transcendente, sem nos darmos conta, convertem-se para nós em designações de uma realidade e de uma qualidade particulares e “totalmente outras”, cuja natureza pressentimos sem a podermos exprimir através de noções claras.

Como já dito acima, a tarefa de Rudolf Otto consiste em dar à discussão sobre a religião o caráter universalmente válido de um rigoroso exame científico. Tal exame, que deve preservar a autonomia do fenômeno religioso - o que significa não estudá-lo como

40 Lembremos aqui do texto ao qual fizemos alusão ao começar a comentar o trabalho de Otto. No Livro de Jó encontramos justamente esse caráter incompreensível do desígnio de Iahweh. “Falei de coisas que não entendia”, diz Jó (Jó 42, 3), e “por isso retrato-me” (Jó 42, 6). Não é que o servo sinta-se justificado perante a Lei, Iahweh não se justifica e responde a Jó com novas perguntas: “vou interrogar-te e tu me responderás” (Jó 38, 2). Tais perguntas, que escapam à compreensão de Jó, o levam ao reconhecimento do *mysterium*. Cf. Jó. In: *A Bíblia de Jerusalém*.

41 OTTO. *O sagrado*, p. 44.

42 Cf. *Ibidem*, p. 42-43.

derivado de alguma outra espécie de fenômeno, seja social, histórico ou psicológico -, centra-se na descrição dos estados sentimentais provocados pelo contato com o objeto numinoso. Para Otto, a qualidade positiva do objeto, ou seja, aquilo que do numinoso podemos conhecer, é dada pelo sentimento. Otto realiza então uma descrição desses estados sentimentais com o objetivo de obter alguns ideogramas desse objeto *sui generis*. Tais ideogramas são retirados da vida humana cotidiana, são os termos e noções geralmente utilizados na descrição e compreensão dos sentimentos “naturais” que servem para expressar, de uma maneira aproximada, o objeto vivenciado como numinoso.

1.4.2 O objeto numinoso como objeto de terror: o *tremendum*

O *tremendum* é uma das noções acessórias que Otto procura descrever em sua análise do objeto numinoso. De acordo com o seu pensamento, o contato com o numinoso desencadeia o sentimento de terror naquele que dele faz a vivência. Tal terror, entretanto, não é o temor ordinário do homem frente às coisas “naturais”, é um terror de uma qualidade especificamente religiosa, o terror místico. Para Otto:

Quem for capaz de analisar com precisão os estados psíquicos, reconhecerá que este “terror” não se distingue apenas em grau e em intensidade do temor natural e que, de modo nenhum, é um grau particularmente elevado deste último. É completamente independente de todo o grau de intensidade. Pode ser suficientemente violento para atravessar a medula e os ossos, fazer eriçar os cabelos e tremer os membros, também pode ser apenas um ligeiro movimento, uma excitação passageira e mal perceptível pela alma. Tem os seus graus próprios, mas não é um grau de outro sentimento. Nenhum temor natural se transforma em terror místico por simples gradação.⁴³

O terror, segundo a análise ottoniana, encontrar-se-ia na origem da religião, que teria surgido como o sentimento do sinistro⁴⁴. Otto denomina esse terror místico primitivo de *terror demoníaco*, querendo com isso expressar o seu caráter originário. Este terror, no entanto, não se refere a uma força demoníaca oposta à força divina, mas seria, pela carência do refinamento racional, uma espécie de “pré-deus”, uma das primeiras manifestações do sentimento numinoso, “[...] um anel na cadeia da evolução do sentimento

43 OTTO. *O sagrado*, p. 26.

44 Cf. *Ibidem*, p. 24.

religioso”⁴⁵. Demoníaco, nesse sentido, expressa o caráter ainda não cultivado do sentimento. Com a esquematização racional do numinoso, esse elemento tende ao obscurecimento, não sendo, contudo, eliminado da religião.

Seguindo o seu método de descrição, Otto busca este sentimento em alguns textos sagrados, tais como o Antigo e o Novo Testamento. Ressalta no Antigo Testamento a presença da “cólera de Javé”⁴⁶, uma imagem que, segundo ele, traduz o aspecto terrífico do numinoso. A imagem do deus irado, que pune ou que persegue desmedidamente o seu servidor, revela a plenitude do poder do objeto numinoso e o frágil estado de criatura do homem:

Este elemento estranho, de tipo repulsivo, que inspira o terror, desconcerta quem na divindade apenas quer admitir bondade, doçura, amor, familiaridade e, em geral, os atributos que unicamente se relacionam com a sua face voltada para o mundo. Esta *ira*, que muitas vezes se chama “natural” e que, na realidade, não é nada natural, já que é numinosa, se racionaliza, saturando-se de elementos éticos, de ordem racional, os da justiça divina, justiça distributiva, que pune as transgressões morais. Mas importa observar que na noção bíblica da justiça divina, este novo conteúdo permanece sempre misturado com o elemento primitivo.⁴⁷

Esse estado primitivo do sentimento numinoso pode ser excitado e confundido com objetos, situações e seres do mundo natural. Isso pode acontecer porque, na falta de uma maior interpenetração de elementos racionais, os sentimentos “naturais” próximos ao numinoso podem ser tomados como o numinoso propriamente dito. Esse estado “inculto”⁴⁸ do sentimento encontra-se na origem das formas religiosas, caracterizando-se como o despertar da religião na história humana. Despertar esse que só pode acontecer pela ação desses elementos excitadores que possuem fortes analogias com o sentimento do numinoso. Para Otto, nesse estado “primitivo”, a emoção religiosa pode ser confundida com esses sentimentos naturais⁴⁹, caracterizando-se como equívocos que tendem ao desaparecimento com a paulatina esquematização racional que, penetrando a vivência sentimental do objeto concebido como numinoso, dá origem às idéias do divino como vontade moral, absolutidade de poder, etc.

45 OTTO. *O sagrado*, p. 104.

46 Cf. *Ibidem*, p. 28.

47 *Ibidem*, p. 29.

48 Cf. *Ibidem* p.171.

49 Cf. *Ibidem*, p.172.

Esse aspecto do pensamento de Otto fica mais claro se levarmos em conta que o pensador alemão defende a idéia de que o espírito humano é dotado de um *sensus numinis*, uma categoria *a priori* que precisa ser “despertada” pela experiência de um objeto, real ou presumivelmente, divino⁵⁰.

1.4.3 A plenitude do objeto numinoso: a *majestas*

O terror propriamente numinoso, o terror místico, expressa uma plenitude de poder que, segundo Otto, melhor se traduz na fórmula *tremenda majestas*. O ideograma da majestade, da absoluta superioridade de poder, é o pólo oposto do sentimento do estado de criatura do qual falávamos mais acima. De acordo com a análise do numinoso, “[...] em contraste com o poder que pressentimos fora de nós, concretiza-se enquanto sentimento do nosso próprio apagamento, do nosso próprio aniquilamento, consciência de ser somente pó e cinza, de ser somente nada”⁵¹.

Como demonstram os exemplos citados por Otto⁵², à preponderância do *numen* contrapõe-se a humildade da criatura, o sentimento de auto-depreciação da consciência que faz a vivência do numinoso. A especulação sobre essa característica do *numen* leva à afirmação do divino como a realidade absoluta em contraposição ao “nada” da realidade humana. O homem nada é perante a majestade do que se encontra acima de toda a criatura. O contraste entre a *majestas* do *numen* e o sentimento do estado de criatura dá origem ao misticismo da majestade, presente, por exemplo, na literatura mística de Mestre Eckhart. Um misticismo que anseia pelo Uno, pelo que realmente é, em oposição a toda inconstância e impotência⁵³.

50 Falaremos mais à frente sobre essa característica do pensamento de Otto, derivada da influência kantiana sobre o pensamento do autor.

51 OTTO. *O sagrado*, p. 30.

52 Cf. *Ibidem*, p. 31.

53 Cf. *Ibidem*, p. 32: “O misticismo que brota do contraste da *majestas* e do sentimento do estado de criatura poderia chamar-se o 'misticismo da majestade'. Insere-se como uma trama claramente perceptível, no pensamento de Mestre Eckhart, para o qual está intimamente unido às especulações ontológicas e à visão da unidade que tudo penetra tendo o seu próprio móbil [...]. A conformidade entre este sentimento e o de Abraão surge ainda muito mais nitidamente nas expressões seguintes: 'Quando assim renuncias a ti próprio, repara como eu sou e tu não és'.”

Novamente Otto se coloca, nesse ponto, em polêmica com a perspectiva de Schleiermacher. Assim como mais acima dissemos que, na perspectiva ottoniana, Schleiermacher havia cometido um equívoco ao não atentar para o caráter analógico do conceito de sentimento de dependência, cabe-nos ressaltar ainda mais um ponto destacado por Otto na perspectiva schleiermacheriana. No conceito de sentimento de dependência, Schleiermacher coloca a ênfase no sujeito que se sente dependente, o que segundo Otto, seria o simples sentimento do sujeito que se descobre dependente diante das coisas do mundo, uma limitação que se estende tanto ao domínio natural quanto ao domínio espiritual da vida humana. Nesse caso, “[...] o sentimento religioso seria então, imediatamente e à primeira vista, de uma determinação particular do eu, o da minha dependência”⁵⁴, o que contraria o dado primário da consciência que reage a algo existente fora do eu. A plenitude de poder pertence ao objeto numinoso, e é só por uma reação a esse objeto que se concebe como numinoso que pode surgir, naquele que dele faz a vivência, o sentimento do estado de criatura.

1.4.4 A energia do objeto numinoso: a *orgê*

Os elementos citados acima, ou seja, o terror místico e a *majestas* se fazem acompanhar ainda por um terceiro elemento, o da *orgê*, a energia do numinoso. Novamente neste ideograma fica expressa a preponderância do numinoso sobre a consciência que o vivencia. Tal elemento, segundo Otto, aparece em Lutero e nos místicos⁵⁵, podendo ser encontrada no “[...] ardor devorador e na impetuosidade do amor cuja aproximação o místico mal pode suportar”⁵⁶.

54 OTTO. *O sagrado*, p. 20.

55 Cf *Ibidem*, p. 34-35.

56 *Ibidem*, p. 34. Cf. em II Samuel 6:6-7. In: *A Bíblia de Jerusalém*, p.474. Um episódio que bem expressa esse elemento do qual estamos falando: ao tentar segurar a Arca que ameaçava cair devido a um tropeço dos animais que puxavam o carro, Uzá é fulminado pela ira de Iahweh. Na mitologia grega encontramos também o mesmo elemento na aparição de Zeus à Sêmele, que é fulminada quando o deus se apresenta em todo o seu esplendor.

É a este elemento que se referem os ideogramas da vida, paixão e excitação do *numen*. Segundo Otto:

Encontramos estes traços, essencialmente idênticos, desde os graus do demonismo até à idéia do Deus “vivo”. Formam, no *numen*, o elemento cuja experiência põe a alma em estado de atividade, excita o “zelo”, provoca a tensão e a energia prodigiosas que o homem experimenta no ascetismo [...].⁵⁷

Este seria um dos elementos que oporiam racionalistas e religiosos. Seria o motivo das reações dos homens da religião contra o deus puramente racional, o deus dos filósofos, altamente abstrato e, na direção inversa, seria também o motivo das reações dos homens da razão contra as características demasiado humanas dos deuses. Ambos os lados, segundo nosso autor, estão equivocados, uma vez que os homens da religião se esquecem do caráter puramente analógico de suas concepções e uma vez que, do lado da razão, o elemento irracional do *numen* é eliminado.

1.4.5 A fascinação pelo objeto numinoso

O *tremendum* é o elemento repulsivo do *mysterium*, é o elemento a que se referem o terror místico, a *majestas* e a *orgê*. Mas o *mysterium* possui, ao mesmo tempo, um elemento cativante, o *fascinans*. O numinoso é o *mysterium tremendum et fascinans*, o mistério que causa repulsa, mas que também atrai, originando aquilo que Otto denomina de uma *estranha harmonia de contrastes*⁵⁸. Atemorizado pela presença do objeto que se concebe como numinoso, o sujeito da vivência religiosa não consegue dele se separar; boquiaberto ante a presença do *numen*, deseja dele se aproximar e até mesmo dele se apropriar. Segundo Otto:

Quanto mais o divino, sob a forma do demoníaco, é para a alma o objeto de terror e de horror, tanto mais, simultaneamente, encanta e atrai. A criatura que, perante ele treme, se humilha e perde a coragem, experimenta ao mesmo tempo o impulso de se voltar para ele e até de dele se apropriar de alguma maneira. O

57 OTTO. *O sagrado*, p. 34.

58 Cf. *Ibidem*, p. 50.

mistério não é para ela só o espantoso, é também o maravilhoso. Ao lado deste elemento perturbador aparece algo que seduz, arrasta, arrebatava estranhamente, que cresce em intensidade até produzir o delírio e o inebriamento.⁵⁹

Este elemento extático do *numen* possui sua possibilidade de expressão conceitual na figura do hiperbólico, do exagero que exalta o fascínio pelo numinoso, e as noções que na cadeia evolutiva do sentimento numinoso o racionalizam são o amor, a piedade e a benevolência divinas. O elemento da cólera encontra aqui o seu pólo oposto, o da bem-aventurança religiosa. O *fascinans*, de acordo com a análise de Otto, explicaria o fato de o numinoso ser objeto de busca, de cobiça, uma vez que do elemento do *tremendum* só poderiam advir cultos destinados a aplacar a cólera divina. O fascinante explicaria, também, a prática ascética e a magia como uma busca e tentativa de apreensão do poder do *numen*, uma vez que, segundo Otto:

Por meio de uma quantidade de meios estranhos e de formas fantasistas de mediação, o homem religioso procura apoderar-se da própria realidade misteriosa, nela penetrar até com ela se identificar. Estes atos dividem-se em duas espécies: de um lado, temos a identificação mágica de si mesmo com o *numen*, mediante práticas cultuais, fórmulas, a evocação, a consagração, o encantamento, etc., e do outro, os processos xamanistas da 'posse' através da qual a realidade misteriosa habita no sujeito, o enche nos estados da exaltação e de êxtase. É claro que, originariamente, os meios eram apenas mágicos e a primeira intenção era a apropriação da força prodigiosa do *numen* em vista de fins "naturais".⁶⁰

Tais elementos abordados acima compõem a vivência sentimental do numinoso segundo a análise de Otto. É a partir do exame de tais elementos que se pode constituir um conhecimento do objeto propriamente religioso. A consciência humana compreende, a partir dos sentimentos, a realidade numinosa, sendo-lhe, porém, negada a possibilidade de explicitação conceitual dessa vivência. A razão se faz presente na idéia do divino, como Otto deixa expresso já no subtítulo da obra, na medida em que auxilia na explicitação dos elementos dessa vivência do numinoso, sem, contudo conseguir esgotá-la. Apesar da presença do elemento racional, o numinoso continua como um mistério, uma realidade que guarda a sua especificidade mesmo com a presença de tais elementos, que podem passar uma falsa impressão de total compreensão do objeto vivido. Não existem conceitos definidores para essa realidade, mas simples noções que, tomadas de empréstimo à vida

59 OTTO. *O sagrado*, p. 50.

60 *Ibidem*, p. 51.

humana ordinária, oferecem uma pálida imagem, no conceito, da rica vivência sentimental. Penetrando essa vivência irracional do numinoso dada pelo sentimento, pode a razão tornar estável algumas características dessa vivência, possibilitando assim a sua comunicação. Como explicita Dora M. Bay em seu artigo *Fascínio e Terror*:

Esses atributos são importantes, principalmente para o ensinamento da fé, da doutrina, mas são predicados *sintéticos*, isto é, estão diretamente na dependência de um objeto o qual amparam, mas do qual não captam a essência maior, só percebida na experiência religiosa situada muito além dos enunciados.⁶¹

Torna-se importante ressaltar aqui o que Otto compreende como irracional, que para ele não designa aquilo que simplesmente ainda não foi submetido à razão, como um fato bruto ainda não submetido ao poder da análise⁶² que tende a eliminar qualquer incompreensão. Irracional designa aquilo que se opõe de maneira radical aos conceitos, que não podem revelar o objeto da vivência sentimental, o numinoso, por completo, mas que somente podem dar aproximações, analogias que visam a descrição daquilo que foi vivenciado no sentimento. Procurando definir o que entende por *racional e irracional*, Otto afirma que o primeiro diz respeito àquilo que, na idéia do divino, “[...] pode ser claramente captado pelo nosso entendimento e passar para o domínio dos conceitos que nos são familiares e susceptíveis de definição”⁶³. Por outro lado, Otto afirma que “[...] abaixo deste domínio de pura clareza se encontra uma obscura profundidade que nos escapa, não ao sentimento, mas aos nossos conceitos e a que, por esta razão, chamamos 'o irracional'”⁶⁴.

61 Dora M. BAY. Fascínio e Terror: o sagrado. *Cadernos de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas*. Florianópolis, n.º. 61, p. 03-18, dez. 2004 p. 11.

62 CF. OTTO. *O sagrado*, p. 85.

63 *Ibidem*, p. 86.

64 *Ibidem*, p. 86.

1.5 A manifestação do sagrado

1.5.1 Relações do sentimento numinoso com sentimentos “naturais”

Além de se interessar pela análise dos estados sentimentais despertados pelo contato com o objeto numinoso, Otto se preocupa também com a maneira pela qual, os sentimentos que são próprios de tal objeto se manifestam e se relacionam com os demais sentimentos quotidianos da existência humana. Segundo o autor, “[...] para esclarecer a essência do sentimento numinoso é conveniente perguntar como é que ele se exprime e manifesta, como se transmite de alma para alma”⁶⁵. E é nesse perguntar-se como se manifesta e se transmite o sentimento do numinoso que, pode-se dizer, Otto deixa o campo da descrição do fenômeno religioso para adentrar no campo teórico da questão da validade e autonomia desse fenômeno⁶⁶.

Dizíamos, mais acima, que Otto se preocupa em salvaguardar a autonomia do fato religioso e que, por isso mesmo, rechaça toda posição que defenda tal fato como epifenômeno de alguma outra coisa. Para preservar a irredutibilidade do fenômeno religioso, o filósofo alemão busca alicerçar-se naquilo que ele denomina de lei da associação de sentimentos e no horizonte aberto pela filosofia transcendental de Kant.

65 OTTO. *O sagrado*, p. 89.

66 Cf. SCHAEFFLER. *Filosofia da Religião*, p. 75-88. Analisando a abordagem da fenomenologia da religião, na qual Otto se insere, Schaeffler observa que o método de tal abordagem parte da descrição do fenômeno e que, só ao fim de tal descrição, seus autores se preocupam com “conceitos diretores”: “No começo, encontra-se [...] a audição dos testemunhos das religiões em toda a sua multiplicidade. Em segundo lugar, segue-se a reflexão sobre o que fundamenta a possibilidade de comparação dos fenômenos religiosos; fala de 'fenômenos fundamentais' ou até de 'figuras essenciais' e os múltiplos fenômenos das religiões empíricas devem compreender-se como 'variações suas'. Só no fim, se é que alguma vez, se levanta a questão relativa ao lugar que o falar de Deus ocupa no contexto dos fenômenos religiosos. E, por vezes, pergunta-se, como é que 'Deus' se deverá pensar para que ele se possa falar, tal como exige o contexto dos fenômenos religiosos”, SCHAEFFLER, *Filosofia da Religião*, p. 76.

1.5.2 A lei da associação de sentimentos

Existiria segundo Otto, uma correlação entre os sentimentos considerados naturais e o sentimento propriamente numinoso. Em algumas situações, este pode ser despertado por aqueles. Essa correlação se torna possível através de um processo que Otto denomina de *lei de associação de sentimentos*⁶⁷. Para o autor, seguindo o princípio de que “[...] as idéias atraem-se umas às outras, fazendo-as aparecer na consciência se estas forem parecidas”⁶⁸, seria possível explicar a razão pela qual, sentimentos naturais possuem a capacidade de fazer despertar o sentimento numinoso:

Segundo uma lei fundamental e muito conhecida da psicologia, as idéias “atraem-se”, umas excitam as outras, fazendo-as aparecer na consciência se estas forem parecidas. Uma lei semelhante vale para os sentimentos. Um sentimento pode igualmente fazer entrar em vibração um sentimento similar e dar-no-lo ao mesmo tempo a experimentar. Da mesma maneira, e com maioria de razão, segundo a lei da atração, se produz, devido à verossimilhança, uma substituição de idéias, de tal modo que a idéia *x* adquire no meu espírito o lugar que a idéia *y* aí deveria ocupar, podendo produzir-se substituições de sentimentos: posso responder a uma impressão com o sentimento *x* quando o sentimento *y* lhe corresponder exatamente.⁶⁹

Isso não significa dizer, porém, que, de uma maneira gradual, o sentimento vá se transformando. Otto ressalta a diferença entre *excitar* um sentimento e *evoluir* de um para o outro⁷⁰. Esse é um erro que Otto identifica nas perspectivas sobre a religião que entendem o sentimento religioso como derivado de algum outro tipo de sentimento, como o medo “natural” ou o sentimento de obrigação moral. Para tais perspectivas existe um processo de gradação do sentimento, o que Otto recusa com todo o vigor afirmando que “[n]ão é *ele* que muda pouco a pouco de qualidade ou que 'evolui', isto é, que se transforma num sentimento completamente diferente; o *eu* é que passa de um sentimento a outro, de um estado a outro”⁷¹. Segundo a lei da associação de sentimentos, a experiência de determinados estados sentimentais pode fazer despertar o numinoso, pois apesar de ser de

67 Cf. OTTO. *O sagrado*, p. 66.

68 *Ibidem*, p. 66.

69 *Ibidem*, p. 67.

70 Cf. *Ibidem*, p. 66.

71 *Ibidem*, p. 67.

uma qualidade específica, esse sentimento pode apresentar semelhanças com outros sentimentos “naturais”, podendo despertar e ser despertado por estes. Para o pesquisador da religião que deseja se aproximar do fenômeno religioso sem reduzi-lo a algum outro, resta, segundo Otto, procurar estas possíveis semelhanças, “[...] estas causas ocasionais, estes fatores excitativos da evolução, mostrar as analogias em virtude das quais a sua ação se pode exercer, descobrir assim a cadeia dos fatores excitativos sob a influência dos quais se desperta o sentimento numinoso [...]”⁷².

1.5.3 A teoria do esquematismo

Em sua teoria da manifestação do sagrado, Otto afirma que a consciência humana possui a categoria do sagrado como aparato transcendental. Segundo o nosso autor, existe no espírito humano uma categoria *a priori* que possibilita o reconhecimento do sentimento propriamente numinoso. O sentimento é uma das faces da moeda, é o irracional presente na idéia do sagrado. Entretanto, Otto se propõe como tarefa examinar, não somente o aspecto irracional, mas também o aspecto racional presente na idéia do divino. A análise do numinoso e dos sentimentos por ele despertados formam a investigação sobre o elemento irracional. O outro elemento, o racional, diz respeito às esquematizações dos sentimentos realizados pelo espírito humano.

Estes dois elementos formam a idéia composta do sagrado, fruto da esquematização da experiência irracional realizada por uma categoria *a priori* do entendimento. Não é a partir da simples associação externa e fortuita entre os sentimentos que surge o sentimento propriamente numinoso. Otto desenvolve a sua filosofia da religião a partir do horizonte da filosofia kantiana, onde, a partir das categorias do entendimento, os dados sensíveis da experiência são ordenados, possibilitando, dessa forma, o conhecimento. Seguindo a diretriz da perspectiva kantiana, Otto afirma que o numinoso “[...] brota da mais profunda fonte do conhecimento que há na alma humana, sem dúvida nem independentemente de certos dados exteriores, nem anteriormente a certas experiências sensíveis, mas nelas e entre elas. Não nasce delas, mas aparece graças a

72 OTTO. *O sagrado*, p. 68.

elas”⁷³.

Através do princípio *a priori* da categoria do numinoso explica-se o processo de esquematização dos elementos irracionais dados pelo sentimento. O elemento repulsivo do *tremendum*, esquematizado, dá origem às idéias de justiça e de vontade moral divina; por sua vez, o elemento cativante do numinoso, o *fascinans*, esquematizado, dá origem às idéias de bondade, amor e misericórdia divinas. Segundo Otto, o equilíbrio entre os dois elementos, racional e irracional é de fundamental importância, uma vez que:

Os elementos irracionais que continuam vivazes e vivos numa religião preservam-na de degenerar em racionalismo. Os elementos racionais, com que abundantemente está saturada, preservam-na de cair no fanatismo ou misticismo e de aí permanecer, elevam-na à categoria de religião qualitativamente superior, cultivada, de religião da humanidade. A presença destes dois elementos e a sua sã e perfeita harmonia formam um critério para medir a superioridade de uma religião, o que é um critério propriamente religioso.⁷⁴

O conceito cristão de sagrado seria, segundo Otto, a culminância do processo de evolução do sentimento numinoso. Tal processo tem início com o que Otto denomina de temor demoníaco, ou seja, tem início com a manifestação do numinoso em seu aspecto do *tremendum*. Nesse estado originário, que pode se manifestar, inclusive, como contrário à religião, o numinoso pode ser excitado e confundido com situações e objetos do mundo natural:

O que o sentimento religioso primitivo captava sob a forma do 'terror demoníaco', o que mais tarde se desenvolve, cresce e se enobrece, não é a origem ou não é ainda algo de racional ou de moral, mas algo de específico e precisamente de irracional, aquilo a que a alma corresponde adequadamente mediante reações particulares do sentimento que descrevemos. A experiência deste elemento, considerado em si mesmo, atravessa as fases de uma evolução interna independentemente até do processo de racionalização e de moralização que nela começa, a partir dos primeiros graus do seu desenvolvimento. O próprio terror demoníaco que tem múltiplos graus eleva-se ao nível do temor dos deuses e do temor do Deus.⁷⁵

Despertado, a partir da lei da associação de sentimentos, por sentimentos naturais, o numinoso é penetrado por elementos racionais graças ao processo de esquematização da vivência puramente sentimental. O estado inculto do numinoso é abandonado e suas falsas

73 OTTO. *O sagrado*, p. 150.

74 *Ibidem*, p. 183.

75 *Ibidem*, p. 145-146.

esquematisações são eliminadas, dando origem à idéia-complexo do sagrado, que seria o numinoso penetrado pelos elementos racionais⁷⁶.

A manifestação do sagrado pressupõe a correlação entre a consciência e um objeto externo, capaz de excitar o sentimento do numinoso. O elemento interno, a consciência, é explicado pela existência da categoria *a priori* do sagrado, que torna possível dar à vivência do objeto externo um sentido propriamente religioso. Existiria no homem um instinto religioso que, segundo Otto:

Como todos os outros elementos psíquicos primários, na devida altura aparece no desenvolvimento da vida espiritual do homem e, muito simplesmente, aí se mantém. Não há dúvida de que só pode emergir se determinadas condições se verificarem; estas condições são: o desenvolvimento do corpo, a existência das outras forças psíquicas, a vida geral do sentimento, a excitabilidade e a espontaneidade, a capacidade de receber e de experimentar impressões perante o mundo exterior e interior. Mas são condições, e não causas ou elementos componentes.⁷⁷

Por sua vez, o elemento externo obedece à lei da associação de sentimentos, ou seja, sentimentos naturais despertados por objetos naturais guardam uma analogia e uma capacidade de despertarem na consciência o sentimento propriamente numinoso.

Nessa correlação entre o interno e o externo na manifestação do numinoso, Otto mantém a especificidade do fenômeno religioso, uma vez que não o reduz nem a um fenômeno meramente psíquico, nem a um fenômeno histórico-social:

Uma coisa é acreditar na existência do supra-sensível, outra é fazer dele uma experiência vivida; uma coisa é ter a idéia do sagrado, outra é percepção-lo e descobri-lo como um fator ativo e operante que se manifesta pela sua ação. Todas as religiões [...] estão intimamente convencidas de que a segunda hipótese se pode produzir: afirmam que não somente a voz interior, a consciência religiosa, o leve murmúrio do espírito no coração, o sentimento, a intuição e a aspiração da nossa alma são testemunhas do supra-sensível, mas que este pode aparecer em certos fatos, em certos acontecimentos, em certas pessoas, as quais, por sua vez, são provas efetivas da sua manifestação; afirmam que, juntamente com a revelação interna por meio do espírito, existe uma revelação externa do divino. Estes fatos convincentes, estas manifestações da revelação sensível do sagrado, chamam-se, na linguagem da religião, “sinais”.⁷⁸

76 Cf. OTTO. *O sagrado*, p. 149.

77 *Ibidem*, p. 162.

78 *Ibidem*, p. 185.

1.6 Os meios de expressão do sentimento numinoso

Tendo em mente ainda a lei da associação de sentimentos e a teoria do esquematismo, essa última advinda da influência do pensamento de Kant sobre Otto, vamos agora abordar as formas de expressão do sentimento numinoso. Expressar significa aqui fazer brotar na consciência de outrem o sentimento específico do numinoso, que para Otto não pode ser plenamente comunicado, mas apenas “[...] se pode fazer despertar no espírito”⁷⁹. Ao abordar o caráter irredutível da vivência religiosa, Otto apela⁸⁰ ao seu leitor que busque na memória a lembrança de alguma emoção especificamente religiosa, ressaltando assim, nas primeiras páginas de *O sagrado*, o tema que agora abordaremos, qual seja, o tema das possibilidades de comunicação do sentimento especificamente religioso.

Perguntar como é que se transmite tal sentimento é para Otto, uma forma de se tentar aproximar de sua essência, tarefa que se coaduna perfeitamente com o intento de Otto de dar à análise do numinoso o caráter de um exame rigorosamente científico⁸¹. Como parte e fundamento da religião, esse sentimento não pode ser comunicado, não pode ser ensinado, mas somente despertado através de uma “participação sentimental”⁸². Enquanto a linguagem, através do uso das expressões negativas, só pode transmitir a vivência do objeto numinoso no contraste com aquilo que é ordinário na existência humana, os meios que passaremos a considerar possuem a vantagem de expressar o numinoso de maneira positiva, falando diretamente ao sentimento. Seguindo tal raciocínio, Otto afirma que é possível fazer despertar e expressar tal sentimento por três meios: o direto, o indireto e através da arte.

Os meios diretos possuem a capacidade de despertar o sentimento numinoso sem que seja preciso recorrer aos sentimentos naturais ou às analogias racionais desse

79 OTTO. *O sagrado*, p. 89.

80 Cf. *Ibidem*, p. 17-18. Na abertura do terceiro capítulo de *O sagrado*, Otto apela ao leitor para que se lembre e fixe a atenção em algum momento em que tenha experimentado uma emoção religiosa profunda. Para o autor, “[...] no exame e análise destes momentos e destes estados de recolhimento solene e de arrebatamento convém observar [...] com toda a precisão possível, aquilo que não é comum aos estados de exaltação puramente moral, que experimentamos ao vermos uma ação boa, aquilo que forma, no seu conteúdo sentimental, o acréscimo que lhes é próprio”.

81 Cf. *Ibidem*, p. 87.

82 Cf. *Ibidem*, p. 89.

sentimento. São, portanto, os meios que as próprias manifestações religiosas encontraram para exprimir o sentimento que lhes serve de fundamento, pois como afirma Otto:

[...] o gesto, o tom da voz, a fisionomia, tudo o que exprime a importância singular de uma coisa, o recolhimento e a devoção da comunidade em oração traduzem este sentimento sob a forma muito mais viva que todas as denominações negativas que pudermos encontrar.⁸³

Situações reconhecidas como sagradas, como por exemplo, a leitura dos textos sacros ou o momento do sermão possuem o poder de despertar o sentimento numinoso. Para Otto, “[...] quem ler a Sagrada Escritura estando no 'espírito', vive no numinoso, mesmo que não tenha conceitos ou nomes para o exprimir, ainda que não seja capaz de analisar o próprio sentimento e de cair na conta [...] do elemento que nele se insere”⁸⁴.

Já os meios indiretos de expressão do numinoso, como a própria denominação já demonstra, “[...] são todos os meios que servem para exprimir sentimentos que, no domínio natural, lhe são aparentados ou parecidos”⁸⁵. Apesar de só se referirem de maneira indireta a esse sentimento, uma vez que são sentimentos ordinários da existência humana, tais meios podem ser abundantemente encontrados na história das religiões.

Para Otto, o mais primitivo deles é o terrível e suas variações do horrendo, do assombroso e do repugnante. Como tais sentimentos possuem uma forte analogia com o elemento do *tremendum*, acabam por tornarem-se formas indiretas de exprimir e despertar o sentimento do numinoso. Com a penetração dos elementos racionais na vivência sentimental, a associação entre o sentimento natural do terrível e o *tremendum* acaba por ser superada, dando lugar à idéia do grandioso, que para Otto pode ser exemplificado com a passagem de Isaías 6⁸⁶. Nessa passagem Otto encontra uma associação estável entre o numinoso e o sublime, onde o elemento do terror é superado pelo grandioso. Ambos os sentimentos, o *tremendum* e o sublime, apresentam algo que se configura como desproporcional às faculdades humanas⁸⁷, podendo este assumir aspectos daquele, como o

83 OTTO. *O sagrado*, p. 90.

84 *Ibidem*, p. 91.

85 *Ibidem*, p. 91.

86 Cf. Isaías: 6, 1-4. In: *A Bíblia de Jerusalém*, p.1367-1368. “[...] vi o Senhor sentado sobre um trono alto e elevado. A cauda da sua veste enchia o santuário./ Acima dele, em pé, estavam serafins, cada um com seis asas: com duas cobriam a face, com duas cobriam os pés e com duas voavam./ Eles clamavam uns para os outros e diziam: 'Santo, santo, santo é Iahweh dos Exércitos, a sua glória enche toda a terra'./ À voz dos seus clamores os gonzos das portas oscilavam enquanto o Templo se enchia de fumaça.”.

87 O sublime, de acordo com a leitura de Abbagnano, tem dois componentes: “1º) apreensão de uma dimensão desproporcional às faculdades sensíveis do homem [...] ou de um *poder* terrificante para essas

ameaçador e o assombroso.

Outro meio indireto que Otto destaca como importante na história da religião é o milagre, que para ele faz referência ao aspecto do misterioso (*mirum*) do numinoso. Nos domínios dos sentimentos naturais, nada possui “[...] uma analogia tão direta [...] com o sentimento religioso do indizível, do inexprimível, [...] como o incompreendido, o extraordinário, o enigmático, seja em que lugar e sob que forma o encontremos”⁸⁸. Podemos dizer, então, que no domínio natural da vida humana, tudo aquilo que se apresentou e se apresenta como um fato incompreendido e assustador⁸⁹, seja em seres, situações ou objetos do mundo natural, possui a capacidade de fazer despertar o sentimento numinoso de uma forma indireta. Para Otto, “[...] se é verdade que os sentimentos que se relacionam com o numinoso podem ser ativados por estes objetos naturais que com ele se parecem e transferir-se para estes, então deve ser aqui o caso”⁹⁰.

No domínio artístico, o sublime é, para Otto, o sentimento que melhor representa o numinoso, notadamente na arquitetura. Para encontrarmos o numinoso na arquitetura, basta nos voltarmos para as grandes construções da humanidade, como por exemplo, as pirâmides egípcias, os obeliscos e as *mastabas*. Para Otto não há dúvida que os responsáveis por essas construções “[...] que fazem vibrar na alma, quase como um reflexo mecânico, o sentimento do sublime e, com ele, o do numinoso, tiveram consciência deste efeito e quiseram, com perfeito conhecimento de causa, produzi-lo”⁹¹.

Na arte, ainda, a obscuridade e o silêncio podem ser caracterizados como formas diretas de expressão do numinoso que, numa maneira negativa, possuem a capacidade de expressar o elemento do misterioso (*mirum*). Como afirma Otto:

A penumbra crepuscular que reina nas altas abóbadas, sob as ramificações de um alto claustro, estranhamente animado e como que movimentado sob o efeito de misteriosos jogos de luz, do *mirum* da meia-luz, sempre falou à alma humana, e os que construíram os templos, as mesquitas e as igrejas sempre tiraram disto partido.⁹²

mesmas faculdades [...]; 2º) o sentimento de conseguir reconhecer essa desproporção ou ameaça e, por isso, de ser superior a ambas”. Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 932.

O primeiro sentido seria pertinente quanto à consideração do sentimento do sublime e seu “parentesco” com o sentimento numinoso, ou seja, ambos são a apreensão de uma realidade outra superior à realidade humana.

88 OTTO. *O sagrado*, p. 92.

89 Cf. *Ibidem*, p. 93.

90 *Ibidem*, p. 93.

91 *Ibidem*, p. 95.

92 *Ibidem*, p. 98.

Otto ressalta ainda a capacidade da arte de produzir uma “impressão mágica”, que seria uma forma atenuada do sentimento numinoso que pode ser encontrada, por exemplo, na representação imagética de algumas figuras importantes na história das religiões. Comentando a presença do numinoso em sua forma atenuada do mágico em antigas esculturas chinesas de Buda⁹³, o autor alemão salienta que nelas o numinoso se encontra perfeitamente associado ao sentimento do sublime. Otto ressalta ainda a capacidade de expressão do numinoso presente nas artes orientais, na arte gótica e na música, aspectos sobre os quais falaremos mais adiante.

1.7 O numinoso na história

A história das religiões pode ser definida então como a história da evolução do sentimento numinoso, desde os seus graus inferiores do terror demoníaco até o ápice da esquematização racional que ocorre no cristianismo. A noção de sagrado que Otto identifica nessa religião já não designa o sagrado enquanto o numinoso em geral, uma vez que este, no cristianismo, já se encontra saturado de elementos racionais, morais e teleológicos.

Otto persegue o desenvolvimento da idéia do sagrado desde os graus originários do terror demoníaco até à idéia cristã do divino, esta última caracterizada como uma daquelas em que, da melhor forma, se interpenetram o racional e o irracional. Encontra no Antigo Testamento o sentimento do *mirum*, do misterioso que, na religião de Moisés, segundo ele, exerce a sua força “[...] na espera do fim do mundo e no ideal do Reino de Deus que se opõe à ordem natural, quer como futuro, quer como eterno, mas sempre como algo de absolutamente maravilhoso e 'totalmente outro’”⁹⁴. Destacando o livro de Isaías, Otto mostra que o *mysterium tremendum et fascinans* pode ser encontrado na figura do Iahweh dos hebreus, capaz de punir seus servidores motivado por paixões brutais. As narrativas do Antigo Testamento apresentam-nos o temor numinoso em seu grau inferior do demoníaco, ainda carente do elemento racional e, por isso mesmo, tão estranhas às atuais noções, no mundo cristão, de divindade, de uma maneira geral identificada com a

93 OTTO. *O sagrado*, p. 96

94 *Ibidem*, p. 103.

idéia moral do Bem. Para Otto, com o judaísmo, “[...] começa [...] o processo da moralização e [...] da racionalização do numinoso que, no seu pleno conteúdo, se torna 'o sagrado' no sentido completo da palavra”⁹⁵.

Esse processo de moralização e racionalização iniciado com a religião de Moisés, encontra o seu acabamento no Novo Testamento e na sua idéia de “Pai Celeste”⁹⁶. Contudo, esse processo não elimina o propriamente irracional, o numinoso, na idéia cristã da divindade. Para Otto, a pregação de Jesus, o anúncio do Reino, é a pregação de uma realidade totalmente outra, a maravilha em seu sentido absoluto⁹⁷. É possível encontrar também, no Novo Testamento, o eco do *tremendum* característico do judaísmo.

Em passagens como a do Getsemani e na Epístola aos Hebreus, Otto ainda ressalta a presença de elementos irracionais nas palavras do apóstolo Paulo; em tais palavras, afirma o autor, “[...] reconhecemos imediatamente [...] no Deus cuja formidável presença domina o universo e a história e que emite o fogo devorador da sua cólera sobre o mundo inteiro, o Javé irado e irritado do Antigo Testamento”⁹⁸.

Segundo a análise ottoniana, em Lutero é possível também encontrar a conexão entre os elementos racionais e os elementos irracionais; para Lutero, deus é *deus absconditus*, mas é também *deus revelatus*. Como estudioso de teologia, Lutero compreende a face revelada da divindade, mas nega-a como sua face total, uma vez que tem noção dos sentimentos primários e irracionais do numinoso⁹⁹. Segundo Otto, nas crises e acessos de melancolia de Lutero e “[...] nas lutas continuamente renovadas para conquistar a graça [...] intervêm fatores que são mais do que motivações puramente racionais”¹⁰⁰. Estes fatores formam “[...] o fundo obscuro sobre o qual se destaca toda a vida de fé”¹⁰¹. Otto confessa que Martinho Lutero é uma de suas influências e que é da leitura de suas obras que haure algumas das expressões ideogramáticas usadas na análise do sagrado. Para ele, foi a leitura de Lutero que o levou a “[...] compreender o numinoso e a diferença que o separa do racional [...]”¹⁰².

Finalizando a apresentação do pensamento de Otto, poderíamos afirmar que o filósofo alemão procura distinguir o sagrado enquanto categoria *a priori* da razão e

95 OTTO. *O sagrado*, p. 106.

96 Cf. *Ibidem*, p. 113.

97 Cf. *Ibidem*, p. 114.

98 *Ibidem*, p. 117.

99 Cf. *Ibidem*, p. 133.

100 *Ibidem*, p. 137.

101 *Ibidem*, p. 137.

102 *Ibidem*, p. 133.

enquanto manifestação no mundo dos fenômenos. A religião é despertada no espírito humano graças à ação de objetos excitadores do mundo “natural”, mas só pode ser reconhecida como tal graças à predisposição do espírito para a religião. Manifestando-se na história, o religioso só pode ser reconhecido como tal devido ao princípio *a priori* do sagrado¹⁰³.

Tal pré-disposição do espírito humano deve levá-lo ao refinamento do estado inculto do sentimento numinoso e ao equilíbrio com o elemento racional presente na idéia do divino. Para Otto, a religião realiza-se da seguinte forma:

[...] primeiramente, na evolução histórica do espírito humano, graças à ação recíproca do objeto excitador e da disposição: esta se torna ato e toma uma forma determinada por esta ação; em segundo lugar, em virtude da própria disposição, a intuição reconhece em certas partes da história a manifestação do sagrado e tal descoberta reage sobre a natureza e o grau desta disposição; em terceiro lugar, sobre este fundamento, estabelece-se a comunhão com o sagrado no conhecimento, na alma e na vontade. Por conseguinte, a religião é um produto da história enquanto esta, por um lado, desenvolve a *disposição* para o conhecimento do sagrado e, por outro lado, ela própria é, em algumas das suas partes, a manifestação do sagrado.¹⁰⁴

1.8 Críticas ao conceito de sagrado de Rudolf Otto

Como vimos na apresentação dos pontos principais de sua análise, Rudolf Otto, buscando desvencilhar-se de toda carga racional que o termo *sagrado* ganhou ao longo dos séculos, cunha o neologismo *numinoso* para perseguir a essência irracional que, segundo ele, repousa em toda manifestação religiosa. Como elemento irracional, o numinoso não pode ser apreendido conceitualmente, mas apenas descrito, o que leva Otto a empreender uma análise dos estados sentimentais que o contato com o objeto numinoso provoca. Partindo, então, da análise desses estados sentimentais, Otto pretende chegar à vivência do numinoso, vivência essa que a razão só muito precariamente consegue captar.

103 Cf. OTTO. *O sagrado*, p. 217.

104 *Ibidem*, p. 219.

Após um considerável prestígio no meio acadêmico em seus primórdios, a partir da segunda metade do século XX, Rudolf Otto e os demais autores “clássicos” da fenomenologia da religião passaram a sofrer ataques que alguns¹⁰⁵ julgam definitivos para os caminhos dessa disciplina¹⁰⁶. A partir desse período começam a pesar sobre esses autores as suspeitas de acientificidade de seus métodos. O ramo clássico da fenomenologia da religião, representado por autores como Söderblom¹⁰⁷, Otto e Van der Leeuw¹⁰⁸, seria uma espécie de “teologia disfarçada”. Os trabalhos desses autores seriam apenas um tipo de “especulação metafísica”, muitas vezes influenciados por suas próprias convicções pessoais e sem o necessário aporte científico. Como afirma Frank Usarski:

Na tradição de Söderblom, Otto e outros, a noção do sagrado não é apenas uma “citação” em “relatório” de pesquisa de campo sobre a fé de membros de uma determinada religião, mas exprime a cosmovisão dos próprios acadêmicos. Portanto, reclama-se a falta de diferenciação entre o termo sagrado na qualidade de uma “heterodefinição” no sentido de “os membros da comunidade 'x' acreditam em algo que pode ser categorizado como 'o sagrado’”, por um lado, e a confirmação da existência do *numinoso* como “auto-definição” de um cientista da religião que postula que “o sagrado existe”, por outro.¹⁰⁹

A proposta desse grupo de pensadores e, em especial, a de Rudolf Otto, seria uma proposta sem fundamentação científica. Citando o famoso “apelo” de Otto na abertura do capítulo 3 de *O sagrado*, Usarski procura salientar o caráter “esotérico” da proposta ottoniana afirmando que “[...] os representantes da fenomenologia da religião exigem do leitor um acordo com seus procedimentos, substituindo uma questão metodológica séria por uma 'contemplação' sobre o fenômeno”¹¹⁰, confundindo, dessa forma a postura científica com atitudes de fé. A falta de base empírica e a presença de pressupostos teológicos e/ou filosóficos, além do desprezo pelas manifestações histórico-culturais das religiões, dão à fenomenologia de Rudolf Otto e aos demais autores “clássicos” da

105 Cf. Frank USARSKI. Os enganos sobre o sagrado: uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. *Rever*, nº 4, p. 78-96.

106 Nas linhas que seguirão, tomaremos um breve contato com tais críticas, procurando situar o atual entendimento de Rudolf Otto. Para maiores detalhes, recomenda-se a leitura de Hermann BRANDT. As ciências da religião numa perspectiva intercultural: a percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. Tradução de Luís M. Sander. *Estudos Teológicos*, v. 46. nº 1, p. 122-151. E, também, a leitura de Frank USARSKI. Os enganos sobre o sagrado: uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. *Rever*, nº 4, p. 78-96.

107 Lars Olof Jonathan Söderblom (1866 – 1931).

108 Gerardus van der Leeuw (1890 – 1950).

109 USARSKI. Os enganos sobre o sagrado: uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave, p. 82.

110 *Ibidem*, p. 94.

fenomenologia da religião um aspecto incompatível com a pesquisa científica séria do fenômeno religioso.

Todavia, existem razões para suspeitar que tal discussão não possa ser resumida a métodos “corretos” e métodos “errados” ou “ultrapassados” de pesquisa dos fenômenos religiosos. Segundo Vitória Peres, ao se observar mais de perto tais críticas, “[...] vê-se que os autores das mesmas pressupõem uma dicotomia marcada entre uma abordagem empírica, indutiva e histórica, e outra abordagem que seria não-empírica, dedutiva e aistórica”¹¹¹. Em seu texto *A fenomenologia da religião: Temas e questões sob debate*, a autora lembra ainda que a querela entre os estudos da religião de caráter descritivo e os estudos da religião de caráter normativo remete à questão da validade das chamadas ciências do espírito, questão discutida no fim do século XIX por autores como Wilhelm Dilthey. Teríamos então, em confronto, uma visão positivista de ciência, que só entende como válido aquilo que é empiricamente corroborado, e uma visão não-empírica de ciência.

A crítica dirigida à fenomenologia da religião de Otto que afirma que esta seria apenas uma contemplação acientífica da religião ou uma simples confissão de fé parece não levar em consideração o caráter fenomenológico de tal perspectiva¹¹². Diante dessa

111 Vitória Peres de OLIVEIRA. A fenomenologia da religião: Temas e questões sob debate. In: Luis H. DREHER. (org.). *A essência manifesta: A fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: EDUFJF, 2003, p. 56.

112 Cf. Bruno O. BIRCK. *O sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. Birck empreende uma análise dos pressupostos filosóficos de Otto buscando mostrar que a escolha do criticismo kantiano como solo teórico no qual se assenta a obra *O sagrado* não se sustenta. Otto teria invertido a teoria do conhecimento kantiana. Onde Kant enxerga um conceito sem paralelos na experiência, Otto enxerga uma experiência sem paralelos em conceitos. Birck propõe que a obra de Otto seja entendida não como uma análise transcendental da experiência religiosa, mas como uma análise fenomenológica da experiência religiosa no sentido dado ao discurso fenomenológico por Husserl. Birck propõe que a descrição psicológica do numinoso feita nas páginas iniciais de *O sagrado* na verdade seja entendida como uma descrição fenomenológica. Ao relacionar a presença do objeto numinoso a estados sentimentais reativos, Otto estaria descrevendo a estrutura intencional da consciência tal como defendida pela perspectiva husserliana. Birck sintetiza sua posição afirmando que “[...] para Otto, o objeto numinoso é a *categoria numinosa* e o sentimento é a *predisposição* da razão humana. O objeto numinoso ou a categoria seria, em termos fenomenológicos, o *noema*. A *categoria* é a *noção fundamental* que pertence ao objeto mesmo. Quer dizer, é o que está manifesto na consciência, não como conteúdo real, mas como termo intencional. É o objeto divino tal como se encontra manifesto na consciência. A *predisposição* é o sentimento numinoso, não como sentimento empírico, mas como um princípio *a priori* que permite dirigir-se a algo, não como objetos e sentimentos reais, mas como existência e objetos intencionais. O sentimento numinoso é a *noese*, o ser intencional da consciência religiosa. É na consciência religiosa, em virtude de sua intencionalidade, que é possível o encontro com o sagrado. O sentimento numinoso é a estrutura *a priori* da consciência que possibilita constituir o *numen* como fenômeno da consciência” (BIRCK. *Idem*, p. 142).

Cf. SCHAEFFLER. *Filosofia da religião* Schaeffler parece também visualizar um lastro da fenomenologia husserliana em Rudolf Otto. Segundo o autor, “[s]e, no seguimento do programa de Husserl, se tentar elaborar a 'região e as categorias dos objectos pretendidos' (...) que, como noemas, se

orientação fenomenológica talvez não seja possível levantar esse tipo de crítica que iguala o ponto de vista daquele que crê ou faz a experiência do divino ao ponto de vista daquele que descreve o fenômeno. Ao convidar-nos à aceitação da intencionalidade da vivência religiosa, as perspectivas fenomenológicas da religião estariam também convidando-nos a fazer *tabula rasa* de nossos próprios pré-conceitos, tomando como válida em si mesmo a postura daquele que crê. Fenomenologicamente falando, tal procedimento seria a *epoché*, que pode ser definida como o ato que procura fazer a suspensão de juízos sobre determinado objeto, procurando revelá-lo assim a partir de uma contemplação desinteressada, desvinculada de qualquer interesse extrínseco ao próprio objeto de análise. Como coloca Dreher:

Para o homem religioso, entendido em algum sentido como homem de “fé”, a religião possui uma inegável dimensão de autonomia ou independência diante de outras formas de vida e de outros sistemas de orientação. Outrossim, ela se constitui num vetor de intencionalidade dirigido a um sentido que, de um ou de outro modo, se dá para a maioria ou a totalidade dos homens tipicamente religiosos, como objetivo e transcendente em algum sentido destes termos. Ora, qualquer descrição adequada desta intencionalidade deve pelo menos deixar em aberto suas pretensões de validade e verdade, e não considerá-las como resultado de alguma forma de menoridade, como uma “postulação” no sentido fraco da palavra, ou seja, como projeção ou ficção psicológica, social ou cultural que simplesmente se elimina ao explicá-la por outros e, supostamente melhores expedientes.¹¹³

As críticas dirigidas à perspectiva de Otto, notadamente a que a acusa de ontologização do numinoso, podem ser caracterizadas como um “contra-ataque” das perspectivas naturalistas contra a qual se insurgira o próprio autor alemão ao escrever a sua obra *O sagrado*. Para Otto, essas formas de abordagem do fenômeno religioso acabavam sempre por esvaziá-lo ao explicá-lo como epifenômeno de alguma outra coisa. Razzotti, em *A universalidade do sagrado*, afirma que *O sagrado*, a obra magna de Otto, “[...] designa o propósito de reconhecer na religião a sua originariedade, a plena justificação de si em si mesma [...]”¹¹⁴.

ordenam à noese religiosa, pode chamar-se, com Rudolf Otto, a esta região a região do 'numinoso' e conceber a categoria diretriz para a determinação dos objetos numinosos como categoria do 'sagrado'”(Cf. SCHAEFFLER. *Filosofia da religião*, p. 83).

113 Luis H. DREHER. *Filosofia da religião e ciências da religião: impressões gerais*. Comunicação apresentada no II Colóquio Brasileiro de Filosofia da Religião. Belo Horizonte, 2007, p. 19.

114 Bernardo RAZZOTTI. A universalidade do religioso. In: Giorgio PENZO *et alii*. *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.147.

Na opinião de Otto¹¹⁵, a religião não se encontra subordinada a nenhuma finalidade ou moralidade e também não vive de postulados¹¹⁶. Otto procura descrever o numinoso tal como é vivenciado pelo homem de fé, ou seja, busca descrever a estrutura dessa vivência e, de maneira conjunta e inseparável, o objeto a que se refere essa vivência. Fora dessa relação o especificamente religioso, seu *sentido* ou *essência* se esvai.

115 Cf. OTTO. *O sagrado*, p. 177.

116 Apesar de declarar sua vinculação à filosofia de Kant, Otto rejeita o entendimento kantiano da questão religiosa. Em *A religião nos limites da simples razão*, Kant subordina a religião à Moral e distingue a fé histórica (ou fé eclesial) da fé da razão (ou fé religiosa). Enquanto a fé histórica seria somente uma superstição e um infantilidade do espírito humano que, como positividade possui apenas o fato de ser uma *pedagogia* para a verdadeira religião (KANT: 1992, p. 127), a fé da razão seria a única com valor para Kant, uma vez que se funda na intenção e na realização moral do homem. Segundo Kant, o homem não precisa de nenhum ser acima dele que lhe imponha ou comunique seus deveres, uma vez que, pela sua razão, pode vincular-se à lei moral (KANT: 1992, p. 11). Assim como em Otto, o sagrado em Kant é um mistério que por todos pode ser conhecido mas que, porém, não pode ser comunicado; porém, diferentemente de Otto, o mistério para Kant é um objeto moral que, como tal, só interessa à razão em seu uso prático (KANT: 1992, p. 43). Segundo Kant, “[a] religião natural enquanto Moral (relativamente à liberdade do sujeito), conexa com o conceito daquilo que pode obter efeito para o seu último fim (o conceito de *Deus* como autor moral do mundo), e referida a uma duração do homem adequada a este fim pleno (a imortalidade) é um conceito racional prático puro, que, apesar da sua infinita fecundidade, pressupõe apenas uma tão escassa faculdade teórica da razão que dela todo o homem se pode convencer praticamente de modo suficiente e, pelo menos, exigir como dever o efeito dela a quem quer que seja” (KANT: 1992 p. 159).

Em sua análise da lei moral, Kant depara-se com o problema da conexão entre o agir moral e a felicidade. Para o filósofo de Königsberg, “[...] virtude e felicidade são pensadas como necessariamente vinculadas, de sorte que uma não pode ser admitida pela razão prática pura sem que a outra também lhe pertença” (KANT: 2003 p. 147). Com esse entendimento, surge o problema de como essa conexão é possível, uma vez que, ou o agir moral deve ter por fundamento a felicidade – o que é impossível, pois o agir moral deve ser sempre um fim em si mesmo –, ou o agir moral implica necessariamente a felicidade numa relação de causa e efeito – o que também parece ser impossível, já que o ente racional não pode ser causa da natureza. Esse problema, denominado por Kant de *antinomia da razão prática pura* é resolvido com os postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus. Enquanto o postulado da existência de Deus como o Autor moral do mundo garante a adequabilidade da felicidade à moralidade, numa relação de causa e efeito mediada pelo Autor moral do mundo, a imortalidade da alma garante o alcance dessa felicidade pelo ente racional (KANT: 2003 p. 407-409). Dessa maneira, segundo Kant, “[...] a lei moral conduz, mediante o conceito do sumo bem enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à **religião**, quer dizer, ao **conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não enquanto sanções, isto é, decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha** e, sim enquanto **leis** essenciais de cada vontade livre por si mesma mas que apesar disso têm que ser consideradas mandamentos do Ser supremo, porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, podemos esperar alcançar o sumo bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto, esperar alcançá-lo mediante concordância com nossa vontade” (KANT: 2003, p. 461).

Como adverte Otto já nas primeiras páginas de *O sagrado*, para Kant, os termos *santo* e *sagrado* se referem apenas ao aspecto moral, tendo em vista “[...] a sua necessidade prática e o seu caráter universalmente obrigatório (OTTO: 2005, p. 13). Entretanto, como vimos acima, esses termos fazem referência à algo mais, algo que não se resume ao aspecto racional. A moralização da idéia do divino não seria uma eliminação de uma crença infantil tal como pensa Kant, mas é a evolução do sentimento numinoso que, surgindo como terror demoníaco, é penetrado e refinado por idéias racionais (OTTO: 2005, p. 147).

1.9 O numinoso e a literatura em *O sagrado*

1.9.1 O numinoso e a arte

Nas páginas anteriores, tivemos a oportunidade de tomar contato com a perspectiva do sagrado de Rudolf Otto. Falamos da categoria fundamental do numinoso, sua manifestação e o modo como o qual, a partir do conceito do sagrado enquanto uma categoria *a priori* da razão, a vivência do numinoso é esquematizada e pode ser parcialmente conceitualizada. Vimos que a clara expressão dessa vivência é algo impossível, uma vez que o objeto da mesma se encontra para além dos domínios da razão humana; entretanto, ainda que de uma maneira mínima e precária, podemos apontar para esse *mysterium* que é o numinoso, podemos descrevê-lo e, assim, estabelecer “sinais duradouros”¹¹⁷ que nos permitam dele ter alguma idéia. Vimos ainda que o numinoso pode ser exprimido e despertado de maneira direta, indireta ou, ainda, através da arte. Cumprido esse primeiro percurso, cabe-nos agora justificar o uso do arcabouço teórico ottoniano na análise de expressões artísticas, mais precisamente de uma obra literária de cunho “profano”, tal como aqui sugerido em relação à obra de Clarice Lispector.

As ocasiões em que Otto busca transmitir o conhecimento do numinoso ressaltando-o em manifestações artísticas e literárias são abundantes em *O sagrado*. Em diversas vezes o numinoso é apontado em consonância com tais manifestações, como atestam as citações de Sófocles¹¹⁸, de Goethe¹¹⁹ e da arte gótica, esta última identificada pelo autor como sendo “[...] a arte numinosa por excelência [...]”¹²⁰.

117 OTTO. *O sagrado*, p. 87.

118 Cf. *Ibidem*, p. 97.

119 Cf. *Ibidem*, p. 196.

120 *Ibidem*, p. 62. Encontramos em Wilhelm Worringer e em sua obra *A arte gótica* (Lisboa: Edições 70, 1992 [1911]) algumas pistas importantes sobre a presença do numinoso na arte gótica de que fala Rudolf Otto. Guiando-se pela idéia de que a vontade criadora humana é sempre a expressão adequada da sua posição em relação ao meio (WORRINGER:1992, p. 67), Worringer empreende uma psicologia do estilo gótico, buscando a revelação das forças interiores que levaram a ele. Comparando o homem gótico ao clássico e ao oriental, observa que aquele não encontrou o apaziguamento no saber como o clássico, nem na renúncia ao saber do homem oriental. Segundo Worringer, o homem clássico, através do saber, crê ter abolido o dualismo entre ele e o mundo, característica que ressoa em sua arte e em sua religião; para o autor, “[c]om o homem clássico, o dualismo absoluto do homem e do mundo exterior apaga-se e, por consequência, apaga-se também o carácter transcendental da religião e da arte. O divino é retirado do além, secularizado, levado a descer à terra. Para o homem clássico, o divino já não está acima do mundo, está contido no mundo incarna [sic] nele” (WORRINGER:1992, p. 34).

Em tais citações, Otto aponta para a manifestação do numinoso em meio à arte, como no famoso coro da *Antígona* de Sófocles, onde a capacidade criadora do homem ganha aspectos “maravilhosos”. Segundo Otto, Sófocles procura despertar “[...] um sentido realmente numinoso em todos os seus elementos, o que experimentamos perante o 'ser maravilhoso' que é o homem”¹²¹. Em Goethe podemos também encontrar o numinoso sob a forma inculta do demoníaco, diz-nos Otto, que afirma ainda que “[o] caráter essencial desta representação do demoníaco consiste em ultrapassar todo o conceito e toda a razão e, por conseqüência, em ser não apenas inexprimível como incompreensível”¹²². O papel da música na expressão do numinoso também é encontrado nas composições de Bach e Beethoven¹²³. A música, com o que tem de irracional, possui uma analogia com o sentimento específico do numinoso: ambos são apenas vivenciados e só muito precariamente podem ser descritos. Na utilização do vazio das artes orientais, Otto encontra também um ideograma do numinoso, pois, “[...] como a obscuridade e o silêncio, o vazio é uma negação: exclui toda a presença concreta de tal modo que o 'totalmente outro' se realiza em ato”¹²⁴. A arte estatuária e o estilo gótico possuem também eles, a capacidade de expressar o numinoso, ainda que na forma atenuada do “mágico”¹²⁵.

Tais analogias se tornam possíveis graças à lei da associação de sentimentos que, como já dissemos, possui a capacidade de fazer surgir o sentimento do numinoso a partir de sentimentos comuns à existência humana. De maneira oblíqua, a arte expressa e possibilita a manifestação do numinoso, como bem pode atestar a história do espírito artístico. Na construção de templos, na literatura religiosa, na pintura, na música ou no estatuário, a arte se encontra a serviço da religião, possuindo a tarefa de expressar e de fazer despertar o sentimento propriamente religioso. Entretanto, mesmo quando a arte não

Já o homem oriental coloca esse dualismo acima de suas próprias capacidades de conhecer e, resignado, entende-o como o grande mistério que tudo abarca; como afirma Worringer, “[à] tudo aquilo que o homem clássico, na sua religião do mundo feliz e ingênua, atribuía um valor positivo, confere o Oriental um valor relativo e submete-o a uma apreciação mais alta, dirigida de acordo com uma realidade mais elevada” (WORRINGER:1992, p. 40). O homem gótico situar-se-ia entre esses dois paradigmas e, para ele, os dois lhe são impossíveis, restando-lhe apenas a dicotomia entre o eu e o mundo exterior. Para Worringer, a alma gótica, “[...] perdeu a inocência da ignorância, mas não conseguiu atingir a grandiosa renúncia ao conhecimento do Oriental, nem a felicidade que o homem clássico encontra no conhecimento; privada de todos os meios claros e naturais para se satisfazer, não pode portanto deixar de utilizar as suas formas de maneira convulsiva, não natural” (WORRINGER:1992, p. 69). O resultado dessa tensão é o estilo gótico, esse anseio desmedido pelo espiritual. Cf. Wilhen WORRINGER. *A arte gótica*. Lisboa: Edições 70, 1992.

121 OTTO. *O sagrado*, p. 61.

122 *Ibidem*, p. 192.

123 Cf. *Ibidem*, p. 99-100.

124 *Ibidem*, p. 99.

125 Cf. *Ibidem*, p. 96.

se encontra a serviço da religião, ela possui a capacidade de expressar o sentimento do qual derivam as várias formas de religião.

1.9.2 O numinoso e a literatura

Pode o numinoso ser encontrado também em obras literárias? Tal proposição traz imediatamente às nossas mentes a literatura de cunho sagrado, isto é, os textos religiosos que cada tradição traz consigo e a partir dos quais constroem a sua própria identidade. Tais livros sagrados narram a manifestação do numinoso na história humana e expressam a crença de um determinado grupo humano numa determinada manifestação do “totalmente outro”. Em sua descrição do numinoso, Otto se utiliza de tais textos para ressaltar a presença do *mysterium tremendum et fascinans*; dessa forma, encontramos em seu texto citações do *Corão*, do *Baghavad Gita* e da Bíblia. No texto sagrado da tradição cristã, Otto empreende uma análise mais acurada, dedicando-lhe dois capítulos em *O sagrado* e, nessa análise, dedica ainda uma atenção especial ao livro de Jó¹²⁶. Como falávamos na abertura desse capítulo, encontramos nesse livro algo análogo ao que Otto denomina de o caráter totalmente outro do divino, expresso na insondabilidade dos desígnios de Iahweh que, à razão humana, podem apresentar-se inclusive como uma *disteleologia*, como atestam as descrições do *Beemot* e do *Leviatã*¹²⁷. O apaziguamento de Jó não vem de uma justificação racional do divino, tal como por ele desejado ao propor apresentar suas queixas ao próprio Iahweh¹²⁸, mas sim do reconhecimento de sua situação em relação ao divino, o reconhecimento de, à maneira de Abraão, nada ser além de pó e cinza. Sobre esse livro, Otto afirma que “[...] o autor faz um apelo a algo de totalmente diferente do que se pode esgotar em noções racionais, no próprio maravilhoso que está para além de qualquer conceito e até do conceito de finalidade, no *mysterium* que, sob a forma pura, irracional, tanto é *mirum*, como 'paradoxo'”¹²⁹.

126 OTTO. *O sagrado*, p. 108 e ss.

127 Jó 40, 10-25. In: *A Bíblia de Jerusalém*, p. 938-939.

128 Jó 23, 3-5. In: *Idem*, p. 912.

129 OTTO. *Op. cit.*, p. 109.

Entretanto, além da citação de textos reconhecidamente sagrados, temos as referências a textos que fogem desse horizonte, os textos literários em sentido estrito, ou seja, aqueles textos que podemos denominar de “profanos”. Vejamos, por exemplo, a citação de Sófocles¹³⁰, na qual Otto ressalta a presença do numinoso no coro da *Antígona*¹³¹. Otto alerta que a palavra alemã utilizada para traduzir o original grego só de uma maneira muito precária traduz o que Sófocles pretende ressaltar, isto é, a perturbadora e, nesse sentido, numinosa capacidade do homem de ultrapassar os seus limites¹³². Otto salienta então que, nesses versos:

Uma noção difícil de compreender nos seus aspectos estranhamente diversos, é o *deinós* dos Gregos. Donde vem esta dificuldade? É que o *deinós* é unicamente o numinoso, decerto a um nível inferior, numa atenuação oratória e poética, e com uma forma desvirtuada. No seu sentido fundamental, significa o que há de horroroso, de sinistro no numinoso. Com o desenvolvimento dos elementos que encerra, adquire o sentido de *mirum* e de *tremendum*, de maléfico e imponente, de poderoso e de estranho, de surpreendente e de admirável, causando arrepios, o fascinante, o divino e demoníaco [...].¹³³

Ainda que seja numa forma atenuada, “oratória e poética”, nestes versos é possível constatar a presença do numinoso, uma presença que pode ser também encontrada em outros textos simplesmente literários. Em Goethe também é possível, acredita Otto, encontrar esse sentimento em sua forma atenuada do “*ungeheuer*”¹³⁴. Para o autor do *Fausto*, afirma Otto, “o enorme [“*ungeheuer*”] é antes o monstruosamente inquietante e o monstruosamente terrífico”¹³⁵. De tais citações é possível depreender que o sentimento específico do numinoso pode ser encontrado também em textos literários profanos, ainda

130 Cf. OTTO. *O sagrado*, p. 62.

131 Cf. SÓFOCLES. *Antígona*. In: *A trilogia tebana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, vv. 385-390:

“Há muitas maravilhas, mas nenhuma
é tão maravilhosa quanto o homem.
Ele atravessa, ousado, o mar grisalho,
Impulsionado pelo vento sul
tempestuoso, indiferente às vagas
enormes na iminência de abismá-lo.”

132 Otto pretende ressaltar, nos versos de Sófocles, a força numinosa que carrega o *deinós* dos gregos. Para tanto, utiliza o termo “*ungeheuer*”. Na tradução portuguesa de João Gama, encontramos o termo traduzido como “o enorme” [Cf. *O sagrado*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2005.]; já na recente tradução brasileira de Walter Schlupp, o termo é traduzido para o português como “o monstruoso” ou “o assombroso” [Cf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.]

133 OTTO. *Op. cit.*, p. 61.

134 Como adjetivo, o termo alemão “*ungeheuer*” designa aquilo que é “colossal, exorbitante, enorme, extraordinário, monstruoso, muito grande”. Cf. Leonardo TOCHTROP et Herbert CARO. *Dicionário Alemão-Português e Português-Alemão*, p. 490. Porto Alegre: Editora Globo, 1952.

135 OTTO. *Op. cit.*, p. 62.

que seja em uma forma atenuada, desvirtuada, ou ainda, pouco cultivada. Em tais textos, Otto encontra o numinoso de uma forma diferente da encontrada em textos sagrados; nestes textos, reconhecidamente religiosos, o numinoso se encontra racionalmente desenvolvido, já se encontra devidamente esquematizado. Já nas alusões esparsas de um texto profano, o numinoso é apenas “apontado”, podendo aparecer em seus aspectos menos cultivados; pode adquirir o caráter do mágico, do assombroso e do terrível, em formas próximas às das narrativas mitológicas.

1.9.3 A utilização da perspectiva de Rudolf Otto em análises literárias

No meio acadêmico brasileiro, a possibilidade de se aplicar as contribuições de Rudolf Otto ao campo da análise de textos, religiosos ou não, conta ainda com poucas iniciativas. Como alguns poucos exemplos nessa direção, podemos citar os ensaios *A fenomenologia da religião de Rudolf Otto: uma vereda para os estudos da literatura*¹³⁶, de autoria de Rodrigo Toledo França e concebido por ocasião de um seminário sobre a presença da fenomenologia nos estudos da religião, realizado em dezembro de 2001; e também o ensaio *Naturalismo e religião: o “Germinal” de Émile Zola*¹³⁷, de autoria de Luis Henrique Dreher, motivado também pela realização de um encontro sobre o tema religião e literatura em agosto de 2000. Devido ao caráter pioneiro de tais ensaios, torna-se necessário nos determos um pouco neles, tentando nos aprofundar nas possibilidades de se estudar as relações entre religião e literatura a partir das contribuições de Rudolf Otto ao mesmo tempo em que procuramos amadurecer a proposta apresentada nessa dissertação.

Em seu ensaio *A fenomenologia da religião de Rudolf Otto: uma vereda para os estudos da literatura*¹³⁸, Rodrigo Toledo França procura trilhar o caminho que aqui cotejamos, qual seja, o da possibilidade da aplicação das contribuições da perspectiva ottoniana em textos literários. Ressaltando o caráter descritivo da análise do numinoso e de sua vivência segundo Rudolf Otto, França afirma que, justamente por apenas “apontar” o

136 Rodrigo Toledo FRANÇA. A fenomenologia da religião de Rudolf Otto; uma vereda para os estudos da literatura. In: DREHER (org.). *A essência manifesta*, p. 111-120.

137 DREHER. Naturalismo e religião: o “Germinal” de Émile Zola. In: Eduardo GROSS. *Manifestações literárias do sagrado*. Juiz de Fora: EDUFJF, 2002, p. 31-48.

138 FRANÇA. A fenomenologia da religião de Rudolf Otto; uma vereda para os estudos da literatura. In: DREHER (org.). *A essência manifesta*, p. 111-120.

objeto religioso, a abordagem ottoniana foge do risco dos reducionismos, uma vez que “[...] embora busque uma 'essência' da religião, ele não a apresenta de modo conceitual, mas apenas descritivo, portanto aberta à modificações e acréscimos”¹³⁹. A descrição da vivência do numinoso permitiria uma abordagem das relações entre a religião e a literatura, uma vez que a partir do horizonte aberto pela descrição do numinoso presente em *O sagrado*, seria possível encontrar em obras literárias “profanas” elementos próximos ou correspondentes à vivência religiosa tal como descrita por Rudolf Otto em sua obra. Para França, estando *diretamente*¹⁴⁰ ligado à fenomenologia de Husserl, o método descritivo ottoniano permitiria dizer o que é o religioso e o que é o sagrado sem a necessidade da pertença do pesquisador à correntes teológicas ou religiosas¹⁴¹.

Ressaltando as etapas do processo literário, segundo França, constituído por três momentos distintos – a confecção do texto, sua forma “acabada” e a recepção do mesmo por parte do leitor – o autor enxerga três possibilidades de estudo do religioso em obras literárias¹⁴². O primeiro possível caminho seria propor uma avaliação da vivência religiosa do autor, entendendo a mesma como a vivência do numinoso; o segundo caminho consistiria em avaliar a recepção do texto por parte do leitor, apontando para os sentimentos despertados pela leitura do mesmo. Por fim, segundo França, “[...] pode-se tomar o texto enquanto estrutura narrativa na qual o *numinoso* se mostra, seja na vida e nas ações das personagens, seja no seu sentido global”¹⁴³.

É para esse último caminho que as considerações de França da obra *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa, parecem apontar. Em sua perspectiva, a obra do autor mineiro pode ser caracterizada como um romance religioso, uma vez que “[...] toda a [sua] construção narrativa está marcada pela presença do numinoso”¹⁴⁴. Partindo dessa afirmação, França empreende a busca pelo numinoso que se mostra, clara ou veladamente, na obra, em especial no suposto pacto de Riobaldo com o demônio. Tal como Otto se utiliza de textos sagrados para exemplificar sua descrição do numinoso, França pretende exemplificar e presença desse sentimento no texto de Guimarães Rosa com falas do personagem Riobaldo extraídas do romance, uma vez que, segundo ele:

139 FRANÇA. A fenomenologia da religião de Rudolf Otto; uma vereda para os estudos da literatura. In: DREHER (org.). *A essência manifesta*, p. 112.

140 França parece aceitar a hipótese de uma influência direta entre o método fenomenológico de Husserl e a obra *O sagrado* de Rudolf Otto, tal como exposta por Bruno O. Birck em *O sagrado em Rudolf Otto*.

141 Cf. FRANÇA. *Op. cit.*, p. 112.

142 Cf. *Ibidem*, p. 114.

143 *Ibidem*, p. 114.

144 *Ibidem*, p. 114.

As falas desta personagem se apresentam ora como expressão de uma experiência sentimental do numinoso, ora como esquematização racional desta experiência. Se por um lado as falas narram a trajetória da personagem durante a realização do suposto pacto com o demônio, por outro revelam sentimentos que seriam resultados diretos de uma experiência do numinoso, ou seja, de uma experiência religiosa.¹⁴⁵

No suposto pacto de Riobaldo com o demônio, encontrar-se-iam todos aqueles elementos que, na descrição de Otto, caracterizam a vivência do *mysterium tremendum et fascinans*¹⁴⁶, ou seja, o caráter totalmente outro do encontro de Riobaldo com o demônio, o sentimento do estado de criatura do jagunço nesse encontro e, finalmente, a estranha harmonia de contrastes entre o terror e o fascínio que impele Riobaldo ao encontro.

Já Luis Henrique Dreher, em seu ensaio *Naturalismo e religião: o “Germinal” de Émile Zola*¹⁴⁷, oferece-nos uma visão bastante interessante em relação à aplicação dos caracteres da vivência do numinoso descrita por Rudolf Otto. Dreher parte da proposta de mostrar que mesmo o naturalismo, em sua expressão literária, não se encontra a salvo da religião. Ligado ao naturalismo filosófico, que tem em David Hume o seu maior expoente, o naturalismo literário de Émile Zola possui as mesmas diretrizes de pensamento, ou seja, como o naturalismo filosófico, entende que a realidade pode ser explicada somente por suas origens naturais, o que imediatamente tornaria antitética a proposta de se buscar a religião nesse tipo de literatura. Segundo Dreher:

Junto com Hume, a religião tende a ser entendida por Zola de maneira difusa, como um sentimento inespecífico, básico e natural, característico desse “feixe de sensações” que é o animal humano. A explicação é genética, e a origem natural da coisa é o critério da coisa.¹⁴⁸

Buscando apoiar-se em autores como Rudolf Otto, Mircea Eliade e Georges Bataille, dentre outros, Dreher analisa algumas passagens e temas de *Germinal* procurando mostrar como “[...] é que o naturalismo em filosofia sempre pensou, em seus momentos mais criativos, a questão da religião”¹⁴⁹. Afirma Dreher que, apesar de procurar explicar e,

145 FRANÇA. A fenomenologia da religião de Rudolf Otto; uma vereda para os estudos da literatura. In: DREHER (org.). *A essência manifesta*, p. 115.

146 Cf. *Ibidem*, p. 116 e ss.

147 DREHER. Naturalismo e religião: o “Germinal” de Émile Zola. In: GROSS. *Manifestações literárias do sagrado*, p. 31-48.

148 *Ibidem*, p. 36.

149 *Ibidem*, p. 32.

dessa forma, subsumir a religião na explicação, o naturalismo de Zola realiza uma metamorfose do religioso, outorgando-lhe formas mais condizentes com o ambiente retratado em *Germinal*. O terror dos mineiros diante do monstro que é a mina é um terror religioso, o terror experimentado diante de algo sagrado, análogo à descrição que Otto realiza do *tremendum*. Embora não vise algo sagrado, tal temor possui uma infra-estrutura análoga que faz com que o terror natural do medo da mina se converta num aspecto do numinoso:

Em *Germinal*, esse horror intercambiável com o sentimento do sagrado é, sobretudo, um terror e pavor cuja referência central é a mina, mas que se estende em seu campo de significação e influência. É o terror da mina como um deus voraz, que exige a morte dos homens que o alimentam. O terror num sentido religioso, que em suas emanações invade o cortiço como terror diante da morte [...].¹⁵⁰

De acordo com a análise empreendida por Dreher, pode-se dizer que em *Germinal*, a religião se encontra presente naquele aspecto que Otto denomina de *o tremendum*. A mina é o deus irado que exige o aplacamento de seu furor com o sacrifício dos mineiros; o divino é “[...] o deus abscondito e subterrâneo que não se revela no contrário da fraqueza ou da cruz, mas no vórtice e no campo de força que se estende entre o terror e a esperança”¹⁵¹.

Ambos os autores nos indicam um importante caminho para o prosseguimento de nossos intentos ao apontar aspectos das obras literárias que analisam que podem ser lidas em consonância com os caracteres da vivência religiosa descritos por Rudolf Otto em *O sagrado*. Levando em consideração os ensaios apresentados de França e Dreher e tendo ainda em mente os apontamentos do próprio Otto sobre a presença do numinoso em autores como Sófocles e Goethe, podemos dizer que, ainda que tais obras não sejam enformadas com uma intenção explicitamente religiosa, tal fato não invalida um estudo que busque analisar a emergência de temas que podem ser lidos em consonância com a perspectiva de religião apontada por Otto em *O sagrado*. Com tal afirmação dizemos que, ao analisar as obras literárias de cunho “profano” a partir da perspectiva ottoniana, vamos atrás da presença de rastros do sagrado, atrás de elementos que, na estrutura narrativa de tais textos, podem ser lidos como contendo paralelos com a vivência do numinoso tal como

150 DREHER. Naturalismo e religião: o “Germinal” de Émile Zola. In: GROSS. *Manifestações literárias do sagrado*, p. 40.

151 *Ibidem*, p. 44.

descrita por Otto. Num primeiro momento nossos esforços estarão concentrados na tarefa de suscitar esse diálogo apontando certos paralelismos entre a vivência do numinoso tal como descrita por Otto e a experiência da personagem G.H. na obra de Clarice Lispector. Num segundo momento, os esforços concentrar-se-ão na tarefa de discutir o tema dos limites da linguagem humana na tarefa de expressar a vivência religiosa, tema esse presente tanto em Rudolf Otto como em Clarice Lispector.

CAPÍTULO II

A TERCEIRA PERNA: VIVÊNCIA E LINGUAGEM RELIGIOSA EM A PAIXÃO SEGUNDO G.H. E EM O SAGRADO DE RUDOLF OTTO

2.1 A paixão segundo G.H. e O sagrado: possibilidades de um diálogo

Mais acima dizíamos que as curtas análises de obras literárias empreendidas por Rudolf Otto em *O sagrado* tornam possível dizer que, apesar de não serem textos religiosos no sentido estrito, ou seja, marcados com uma explícita intencionalidade religiosa do tipo apologética, histórica ou litúrgica, os textos literários “profanos” podem ser tomados como estruturas narrativas onde o numinoso se faz presente. Tal como se pode depreender dos ensaios levados a cabo por França e Dreher, tais textos podem ser lidos em consonância com a perspectiva da vivência do numinoso tal como descrita por Otto.

Seguindo o exemplo de França, podemos tomar os textos literários não-religiosos como estruturas narrativas onde transparecem os caracteres de tal vivência na vida e nas ações dos personagens bem como no sentido global de tais textos¹⁵². Ambos os autores dos ensaios acima mencionados utilizam-se das contribuições de Otto como um horizonte interpretativo-descritivo, caminho esse trilhado inclusive pelo próprio autor de *O sagrado* que, valendo-se de sua própria análise da vivência do numinoso, busca encontrá-lo em várias manifestações artísticas, como falávamos há pouco.

Com tal método, e tendo ainda os três caminhos possíveis apontados por França, descartaremos uma análise de uma possível vivência religiosa da autora de *A paixão segundo G.H.*, assim como a análise de uma recepção de cunho religioso, capaz de despertar uma vivência numinosa da obra em questão por parte do leitor. Vamos nos centrar, portanto, na análise da emergência de temas em *A paixão segundo G.H.* que podem

152 Cf. FRANÇA. A fenomenologia da religião de Rudolf Otto; uma vereda para os estudos da literatura. In: DREHER (org.). *A essência manifesta*, p. 114.

ser lidos em consonância com as contribuições de Otto, descartando, porém, qualquer análise de influências do autor alemão sobre essa obra da escritora brasileira.

Como veremos mais adiante, é certo que Clarice Lispector, em *A paixão segundo G.H.*, dialoga com as figuras e os textos sagrados da tradição judaico-cristã. Isso se torna evidente desde o título da obra que, à maneira evangélica, anuncia a narração de um sofrimento intenso e prolongado, como o vivenciado por Cristo em suas últimas horas; um sofrimento que é narrado pela própria personagem-título do romance.

Nesse caminho proposto, pediremos auxílio às contribuições de Otto estabelecendo-as como horizontes interpretativos da obra de Clarice Lispector, procurando descrevê-la como a narração de uma vivência do numinoso, como a vivência do mistério que faz tremer e fascina de que nos fala Rudolf Otto, vivência essa que é desencadeada por uma situação corriqueira para a existência humana, por um encontro com um inseto comum tido, porém, por grande parte de nós, como um inseto asqueroso.

Apesar de ser uma obra literária de reconhecido valor estético, não é a partir da noção ottoniana de manifestação do numinoso através da arte que procuraremos analisar a obra *A paixão segundo G.H.* Isso porque, quando Otto fala dessa capacidade que tem a arte de despertar o sentimento do numinoso, está se referindo à fruição da obra de arte, e não é nosso objetivo analisar a recepção da obra da autora por parte do leitor. Buscaremos analisar a obra de Clarice Lispector a partir daquilo que Otto denomina de meios indiretos de manifestação e expressão do numinoso, ou seja, uma vivência despertada pela proximidade entre o medo natural ao humano e aquele medo especificamente religioso que Otto denomina de terror místico. Mais que a vivência do leitor, importa-nos a vivência da própria personagem-título e a emergência de temas que podem ser iluminados a partir das contribuições de Rudolf Otto.

2.2 A escrita de Clarice Lispector

Como afirmamos no início dessa dissertação, o surgimento de Clarice Lispector foi encarado como um influxo inovador no cenário literário brasileiro. As letras brasileiras, até então marcadas pelas paisagens dos romances regionalistas e pelas questões sociais, têm uma de suas primeiras manifestações de uma escrita que, descuidando das descrições dos problemas locais, alça-se em direção àquilo que é universal. O problema central da

escrita de Clarice Lispector é a existência humana, o que a aproxima daquelas correntes filosóficas denominadas de existencialismos que, segundo Benedito Nunes, partem “[...] da mesma intuição kierkegaardiana do caráter pré-reflexivo, individual e dramático da existência *humana*, tratando de problemas como a *angústia*, o *nada*, o *fracasso*, a *linguagem*, a *comunicação das consciências*”¹⁵³.

Restrita a círculos intelectuais em seus primeiros anos, a obra de Clarice Lispector foi ganhando em popularidade com o passar do tempo, tornando a escritora conhecida do grande público. Por um longo período de sua vida, Clarice Lispector se dedicou à imprensa, escrevendo colunas para jornais, trabalhando como *ghost-writer*¹⁵⁴ e realizando entrevistas com pessoas famosas, num trabalho paralelo ao ofício de escritora. Nesse ofício, Clarice manteve-se, de 1967 a 1973, como cronista do *Jornal do Brasil*, o que contribuiu para a difusão de sua obra. A escritora encanta-se com essa experiência ao perceber que “[...] sair publicada no periódico exerce certa magia sobre o receptor – como se ele a compreendesse mais, ainda que ela não acreditasse que houvesse mudado substancialmente seu modo de se comunicar com os leitores”¹⁵⁵.

Entretanto, apesar da popularidade, sua escrita manteve-se inovadora até o encerramento de sua obra, ocorrido com o lançamento em 1977, alguns meses antes de sua morte, de *A hora da estrela*. Ressalta Olga de Sá em *A escritura de Clarice Lispector*, que talvez a maior contribuição da escritora à ficção brasileira foi, mantendo-se na literariedade, “[...] a de ter tornado nossa linguagem mais flexível, mais afinada ao questionamento metafísico [...]”¹⁵⁶.

Em seus romances e contos, as personagens partem de uma existência quotidiana, fútil até, para uma dimensão mais profunda da existência, geralmente não percebida ou até mesmo evitada; dimensão extra-ordinária sobre a qual repousa o mundo humano. Essa passagem do humano ao além do humano ocorre geralmente através de um acontecimento súbito, que descortina para a personagem a precariedade de sua existência. A crítica¹⁵⁷ tem chamado esse momento de descortinamento das raízes da realidade na escrita de Clarice Lispector de *epifania*, tomando o termo de empréstimo à James Joyce. A epifania, segundo

153 Benedito NUNES. *O dorso do tigre*. São Paulo: Perspectiva, 1976, p. 93.

154 Durante o período de abril de 1960 a março de 1961, Clarice Lispector escreveu, para o jornal *Diário da Noite*, matérias que eram assinadas pela modelo e atriz Ilka Soares.

155 INSTITUTO MOREIRA SALLES. Clarice jornalista: o ofício paralelo (encarte), p. 9. In: INSTITUTO MOREIRA SALLES. *Cadernos de literatura brasileira – Clarice Lispector*, nº 17 e 18 (dez. 2004).

156 SÁ. *A escritura de Clarice Lispector*, p. 330.

157 Cf. LISPECTOR (NUNES, coord.). *A paixão segundo G.H.* SÁ. *A escritura de Clarice Lispector*.

Romano de Sant'Anna, pode ser compreendida tanto num sentido místico-religioso quanto num sentido literário.

No sentido místico-religioso, o termo designa uma manifestação espiritual, como o aparecimento, em formas humanas ou não humanas, de uma divindade. Johannes Bauer¹⁵⁸ define o termo como uma irrupção súbita de Deus no mundo em pontos decisivos da história humana, o que para ele explica o fato de, na tradição judaico-cristã, só existirem revelações com um sentido comunitário. Nos textos bíblicos, exemplos de epifanias podem ser encontrados nos temas dos chamamentos, caso de Êxodo 3, em que Iahweh fala à Moisés no meio da sarça ardente.

A epifania constitui-se como a manifestação de algo totalmente outro, podendo ser percebida pelos olhos ou pela audição, sendo que, enquanto no Novo Testamento o acento recai sobre as epifanias da visão, no Antigo Testamento é o ouvir que parece ter preponderância. As epifanias estabelecem uma forte cisão entre o local em que se manifestam e o mundo “profano”, como podem exemplificar as instruções dadas à Moisés em Êxodo 3,5¹⁵⁹ e 33,22¹⁶⁰.

As reações humanas a tais manifestações podem tomar várias formas, mas talvez a mais comum seja a reação de medo, que para Bauer explicaria o uso frequente da fórmula “não temais”¹⁶¹. Para este autor, a epifania é uma manifestação do divino que exige uma escolha do humano, ela nunca é “[...] um fim em si mesma, mas sempre é um apelo que pede resposta e deve frutificar na vida concreta”¹⁶².

Já no sentido literário, segundo Romano de Santa'Anna, “[...] o termo significa o relato de uma experiência que a princípio se mostra simples e rotineira, mas que acaba por mostrar toda a força de uma inusitada revelação”¹⁶³. Completa Romano de Sant'Anna afirmando que a epifania “[é] a percepção de uma realidade atordoante quando os objetos mais simples, os gestos mais banais e as situações mais cotidianas comportam iluminação súbita da consciência dos figurantes”¹⁶⁴.

158 Cf. EPIFANIA. Johannes BAUER. In: *Dicionário de teologia bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 1973.

159 Cf. Êxodo: 3, 5. In: *A Bíblia de Jerusalém*, p.109. “Ele disse: ‘Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa’”.

160 Cf. Êxodo: 33, 22. In: *Idem*, p.156. “Quando passar a minha glória, colocar-te-ás na fenda da rocha e cobrir-te-ei com a palma da mão até que eu tenha passado”.

161 Cf. EPIFANIA. BAUER. *Op. cit.*, p.341.

162 EPIFANIA. BAUER. *Op. cit.*, p.339.

163 Afonso Romano de SANT'ANNA. O ritual epifânico do texto. In: LISPECTOR (NUNES, coord.). *A paixão segundo G.H.*, p. 240.

164 *Ibidem*, p.240.

Nesse sentido literário, aqui aplicado ao estudo de Clarice Lispector, ressoa o entendimento do termo dado por James Joyce, que o define de uma maneira bem próxima ao entendimento teológico. Harry Levin¹⁶⁵ afirma que a epifania joyceana configura-se como aquele momento em que, nas circunstâncias mais difíceis, manifestam-se os segredos últimos das coisas¹⁶⁶. Embora encontre seu fundamento na teologia, em James Joyce a epifania torna-se matéria de técnica literária, designando aquele momento, aquele átimo de tempo, em que o véu que recobre o sentido mais profundo da realidade é levantado. Onde, à maneira da manifestação do divino, se revela uma realidade insuspeitada para o humano. Como afirma Levin, em Joyce isso equivale a “[...] escutar a palavra única que narra toda a história. Olhar para o simples gesto que revela um conjunto complexo de relações”¹⁶⁷.

Cabe ao escritor, assim como caberia a um místico, a tarefa de estar atento e de registrar tais momentos. Para Levin¹⁶⁸, os últimos trabalhos de Joyce podem ser caracterizados como tentativas de reconstrução literária dessas experiências, tentativas essas que procuram substituir as revelações da religião pela literatura, colocando num mesmo plano o papel do escritor e o ofício de sacerdote.

Já em Clarice Lispector, o conceito de epifania designaria aquele momento, aquele instante que desvela para a personagem um sentido mais profundo que se esconde por debaixo da fina casca do cotidiano, dos sentimentos e das regras do mundo humano. Segundo Olga de Sá¹⁶⁹, as epifanias podem ser consideradas em Clarice Lispector como uma *poética do instante*, uma poética que busca expressar na linguagem o revelado por uma visão fugaz. Como afirma a narradora de *Água Viva*¹⁷⁰, uma outra obra de Clarice Lispector, essa poética tenta se apossar do *é* daquilo que se manifesta e que encontra no ato de representação o seu maior obstáculo¹⁷¹.

Para Olga de Sá, as epifanias podem ser tanto epifanias da beleza como epifanias do feio, epifanias “corrosivas”, que Sá chega a denominar de *anti-epifanias*. Essas últimas, dentre as quais podemos elencar o encontro com a barata de *A paixão segundo G.H.*,

165 Cf. Harry LEVIN. *James Joyce: a critical introduction*. New Directions: Norfolk, 1960.

166 Cf. *Ibidem*, p.28.

167 *Ibidem*, p.29 (tradução nossa).

168 Cf. *Ibidem*, p.29.

169 Cf. SÁ. *A escritura de Clarice Lispector*, p. 192-206

170 “Eu te digo: estou tentando captar a quarta dimensão do instante-já que de tão fugidio não é mais porque agora se tornou um novo instante-já que também não é mais. Cada coisa tem um instante em que ela é.

Quero me apossar do *é* da coisa.” Cf. LISPECTOR. In: *Água viva*, p. 9.

171 Cf. SÁ. *Op. cit.*, p. 201.

podem ser encontradas em contos como *Amor*¹⁷² e *Perdoando Deus*¹⁷³.

Se, em *A paixão segundo G.H.*, é o encontro com uma barata que desencadeia essa súbita revelação de uma realidade insuspeitada, no conto *Perdoando Deus*¹⁷⁴, essa manifestação se dá pelo encontro com um outro animal asqueroso, um rato. Nesse conto, acompanhamos a personagem, uma dona-de-casa não nomeada, num corriqueiro passeio. “Eu ia olhando pela Avenida Copacabana e olhava distraidamente edifícios, nesga de mar, pessoas, sem pensar em nada”¹⁷⁵. Tomada pela felicidade de sua liberdade, a personagem se sente capaz, até mesmo, de acariciar a Deus, como uma mãe faz com seu filho. Entretanto essa situação é interrompida e a personagem é lançada em sua condição vulnerável de “criatura só”¹⁷⁶ pela visão de um rato morto:

E foi quando pisei num enorme rato morto. Em menos de um segundo estava eu eriçada pelo terror de viver, em menos de um segundo estilhaçava-me toda em pânico, e controlava como podia o meu mais profundo grito. Quase correndo de medo, cega entre as pessoas, terminei no outro quarteirão encostada a um poste, cerrando violentamente os olhos que não queriam mais ver.¹⁷⁷

Ofendida pela grosseria de um Deus que a humilha com um rato morto, a personagem constata que o amor, Deus e o mundo compõem-se também de uma face sombria, violenta e inacessível à compreensão humana¹⁷⁸. “Porque eu fazia do amor um cálculo matemático errado: pensava que, somando as compreensões, eu amava. Não sabia que, somando as incompreensões é que se ama verdadeiramente”¹⁷⁹. A epifania coloca a personagem, que de certa forma se arroga o direito de maternalmente acariciar a Deus, no lugar que lhe é devido: no da criatura para quem a compreensão do divino é interdita¹⁸⁰.

172 Cf. LISPECTOR. Amor. In: *Laços de família*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

173 Cf. *Idem*. Perdoando Deus. In: *Felicidade Clandestina*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

174 Cf. LISPECTOR. Perdoando Deus. In: *Felicidade Clandestina*.

175 *Ibidem*, p. 41.

176 Cf. *Ibidem*, p. 43.

177 Cf. *Ibidem*, p. 42.

178 Cf. *Ibidem*, p. 43.

179 *Ibidem*, p. 43.

180 Ressoa aqui a noção ottoniana do “estado de criatura”, o sentimento da criatura que se dá conta, na vivência do numinoso, da sua impotência perante o poder que se manifesta e que Otto exemplifica como o sentimento de nada ser além de pó e cinza. Cf. OTTO. *O sagrado*, p. 19.

Já no conto *Amor*¹⁸¹, *a epifania*, ou a náusea¹⁸², como denomina a personagem, é desencadeada pela visão de um cego mascando chicletes. Ana, uma dona-de-casa que gasta o seu tempo nas tarefas domésticas e na incumbência de cuidar dos seus familiares, pressente que, sob a calma aparente de seu cotidiano se esconde uma realidade mais profunda e brutal, sem sentido. Tal como G.H. procura dar forma ao amorfo através do ofício de escultora amadora, Ana procura esquecer-se de sua íntima desconfiança no gosto pela harmonia:

Todo o seu desejo vagamente artístico encaminhara-se há muito no sentido de tornar os dias realizados e belos; com o tempo seu gosto pelo decorativo se desenvolvera e suplantara a íntima desordem. Parecia ter descoberto que tudo era possível de aperfeiçoamento, a cada coisa se emprestaria uma aparência harmoniosa; a vida poderia ser feita pela mão do homem.¹⁸³

Essa harmonia, que Ana pretensamente estende sobre o mundo com vistas a escamotear a sua suspeita da fragilidade das organizações humanas, é rompida com a visão de um cego, um cego mascando chicletes. A tranqüilidade se quebra, rompem-se os “laços de família” e a aparência harmoniosa que mantinham escondidas as suspeitas de Ana. Na visão do cego, ela percebe que não há sentido para o mundo, apesar do seu esforço para apreender e até mesmo doar algum sentido para a realidade que a cerca. O cego e a “bala que não acaba nunca”¹⁸⁴ formam a imagem do *cosmos*: um movimento eterno, desprovido

181 Cf. LISPECTOR. Perdoando Deus. In: *Laços de família*.

182 Apesar de a personagem denominar esse momento de *náusea*, é difícil dizer que exista aí alguma influência sartriana em Clarice Lispector, apesar da semelhança de ambos os processos. Indagada por Afonso Romano de Sant'Anna sobre tal influência, a autora afirma: “Minha náusea [...] é diferente da náusea de Sartre”. LISPECTOR. Dossier da obra. In: LISPECTOR (NUNES, coord.). *A paixão segundo G.H.*, p. 300.

183 LISPECTOR. *Amor*. In: *Laços de família*, p. 20.

184 Cf. LISPECTOR. Medo da eternidade. In: *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 446-448. É em uma crônica que talvez Clarice Lispector nos dê o objeto do horror de Ana. Como dito acima, o cego e o chiclete formam uma imagem do *cosmos* como um movimento eterno e desprovido de sentido. Em *Medo da eternidade*, Clarice narra a sua primeira experiência com um chiclete, que segundo sua irmã seria uma espécie de bala que se pode mastigar pelo resto da vida. Perplexa e extasiada, a criança experimenta o objeto de desejo que, logo perdendo o açúcar, converte-se num fardo: “Assustei-me, não saberia dizer por quê. Comecei a mastigar e em breve tinha na boca aquele puxa-puxa cinzento de borracha que não tinha gosto de nada. Mastigava, mastigava. Mas me sentia contrafeita. Na verdade eu não estava gostando do gosto. E a vantagem de ser uma bala eterna me enchia de uma espécie de medo, como se tem diante da idéia de eternidade ou de infinito” (LISPECTOR: 1984, p.447). Ao êxtase da experiência do eterno sucede o medo e a vontade de, como anos mais tarde a escritora escreverá em *Amor*, se livrar da experiência, de fugir. “Eu não quis confessar que não estava à altura da eternidade. Que só me dava aflição. [...]. Até que não suportando mais, e, atravessando o portão da escola, dei um jeito de o chicle mastigado cair no chão de areia” (LISPECTOR: 1984, p.448). Se a pequena Clarice alivia-se do peso da eternidade jogando o chiclete ao chão, para Ana a solução é o retorno à quotidianidade dos afazeres da vida doméstica, evitando as horas perigosas da tarde.

de teleologia, na escuridão, cego. “Ele mastigava goma na escuridão. Sem sofrimento, com os olhos abertos. O movimento da mastigação fazia-o parecer sorrir e de repente deixar de sorrir, sorrir e deixar de sorrir [...]”¹⁸⁵.

O horror da visão despedaça o frágil mundo de Ana, jogando por terra todo o seu esforço de harmonia. Seu cuidado para evitar a crise revela-se inútil e Ana, sem ter onde agarrar-se, entrega-se ao movimento cego e infinito.

Expulsa de seus próprios dias, parecia-lhe que as pessoas na rua eram periclitantes, que se mantinham por um mínimo equilíbrio à tona da escuridão – e por um momento a falta de sentido deixava-as tão livres que elas não sabiam para onde ir. Perceber uma ausência de lei foi tão súbito que Ana se agarrou ao banco da frente, como se pudesse cair do bonde, como se as coisas pudessem ser revertidas com a mesma calma que não o eram.¹⁸⁶

Benedito Nunes¹⁸⁷ denomina a epifania corrosiva de *náusea*, buscando encontrar paralelos entre a experiência de G.H. e a náusea de Jean-Paul Sartre, expressa no romance de mesmo nome do pensador francês. Tal como Antoine Roquentin, G.H. é tomada pela absurdidade da existência humana, porém, com a diferença de que, segundo Benedito Nunes, enquanto na náusea sartriana a liberdade do indivíduo é reafirmada a despeito da absurdidade da existência¹⁸⁸, em Clarice Lispector, em personagens como G.H. e Ana, o indivíduo é abandonado “[...] ao completo domínio do ser amorfo e vivido que transparece no estado nauseante”¹⁸⁹.

Em nosso percurso de diálogo entre *A paixão segundo G.H.* de Clarice Lispector e *O sagrado* de Rudolf Otto, a noção de epifania nos é de grande valia, uma vez que podemos ver no modo como a crítica define o conceito uma consonância com aquilo que Otto denomina de a manifestação do sagrado¹⁹⁰. Para o pensador alemão, o numinoso também pode manifestar-se subitamente, irromper na quotidianidade, “arrastando” o

185 LISPECTOR. Amor. In: *Laços de família*, p. 21-22.

186 *Ibidem*, p. 22-23.

187 Cf. NUNES. A náusea. In: *O dorso do tigre*, p. 103 ss.

188 Para Nunes, “[...] Roquentin não adere ao absurdo da existência revelado pela náusea, nem se entrega ao ser indiferenciado, prolífico, repugnante e sedutor que o domina, provocando em sua consciência um misto de nojo, de repulsa, medo e lucidez. Esse momento de lucidez que revela a contingência absoluta de tudo quanto existe – e que faz Roquentin perceber a presença do ser maciço e injustificável que se manifesta em todas as coisas – resiste à repulsa e ao medo, não cedendo à mágica atração com que o Absoluto enleia o espírito. A náusea sartriana assinala o Absurdo e confirma o caráter fático da existência. Contudo, ela é somente a experiência-limite de nossas possibilidades. Não podemos furtar-nos a essa comção. Mas não devemos tampouco sujeitar-nos ao seu império.” NUNES. A experiência mística de G.H. In: *O dorso do tigre*, p. 104.

189 NUNES. A experiência mística de G.H. In: *O dorso do tigre*, p. 103 ss.

190 Cf. OTTO. *O sagrado*, p. 185.

indivíduo que dele faz a experiência para as profundidades da existência. Horror insigne e êxtase beatífico, o numinoso pode irromper no cotidiano através da lei de associação de sentimentos de que nos fala Rudolf Otto. Não é que o elemento desencadeador da vivência seja, ele mesmo, o numinoso; ele apenas “aponta” para esse objeto constituindo-se como um sinal do numinoso¹⁹¹. Salienta Otto que as religiões “primitivas” estavam cheias desses sinais, devido, principalmente, ao caráter “não cultivado” do sentimento numinoso¹⁹². Essas manifestações fortes, desencadeadas por elementos da quotidianidade humana, tendem ao desaparecimento devido ao refinamento racional desse sentimento. Ora, é justamente essa “manifestação forte”, que se torna interessante em nosso percurso, uma vez que aquilo que se manifesta em *A paixão segundo G.H.*, manifesta-se como algo demoníaco¹⁹³, irracional e informe, apresentando a aparência desse terror demoníaco de que fala Rudolf Otto¹⁹⁴.

2.3 *A paixão segundo G.H.*: resumo da obra e algumas posições críticas

Escrito em 1963 e publicado em 1964, *A paixão segundo G.H.* é o quinto romance de Clarice Lispector. Primeiro romance em primeira pessoa da escritora, a obra narra o encontro da personagem-título com um inseto cotidiano: uma barata. Entretanto, apesar da trivialidade do evento, o encontro com o inseto leva a personagem a uma estranha experiência, a uma jornada de desorganização de sua formação humana. Escultora amadora, de classe média e morando num apartamento onde vivia em semiluxo¹⁹⁵, a protagonista é identificada apenas por suas iniciais, G.H., estampadas em valises empoeiradas no quarto de sua empregada. Depois de despedir Janair, a empregada com a qual convivera durante seis meses e da qual nem sequer se lembrava mais do rosto, G.H. decide arrumar o quarto outrora habitado pela criada com a intenção de deixá-lo limpo e pronto para uma nova habitante. A narrativa se dá um dia após o evento, com G.H. tentando

191 Cf. OTTO. *O sagrado*, p. 186.

192 Cf. *Ibidem*, p. 171.

193 Não é demais lembrar que o termo “demoníaco” aqui não possui nenhum sentido ético, como um elemento oposto ao “divino”, mas somente o sentido de ainda pouco racionalizado, ainda não penetrado por elementos racionais.

194 Cf. OTTO. *Op. cit.*, p. 23.

195 LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 24.

expressar aquilo que vivenciou durante o encontro com o inseto, uma tarefa de difícil realização, uma vez que a narradora não consegue apreender um sentido para o vivido, como deixam expressas as palavras – ou a ausência delas - logo no início do romance: “_ _ _ _ _ . Estou procurando, estou procurando. Estou tentando entender. Tentando dar a alguém o que vivi e não sei a quem, mas não quero ficar com o que vivi. Não sei o que fazer do que vivi, tenho medo dessa desorganização profunda”¹⁹⁶ .

A expressão, ou melhor, dizendo, a tentativa de expressão é o tema que perpassa toda a obra e, talvez, seja por conta dessa centralidade e dificuldade de expressão que *A paixão segundo G.H.* se apresente de modo tão singular em relação à sua estrutura romanesca: pouca ou nenhuma caracterização das personagens e despreocupação com a marcação do tempo cronológico. Da protagonista temos apenas as iniciais, sua condição social e o seu *hobby* de escultora; do tempo, sabemos que passa pela altura da luz do sol no quarto ou por um telefonema esperado por G.H., o que confere à narrativa um caráter de sonho. Porém, como alerta G.H., “[...] lembra-te que isso tudo acontecia eu acordada e imobilizada pela luz do dia, e a verdade de um sonho estava se passando sem a anestesia da noite”¹⁹⁷ .

É com certo prazer que a protagonista vai se incumbir da tarefa de arrumar o quarto outrora habitado por Janair, dando vazão a sua vocação para a forma, expressa também no *hobby* da escultura. Esse prazer, justificado pela esperança de que o quarto se encontraria “[...] imundo na sua dupla função de dormida e depósito de trapos”¹⁹⁸, lhe é negado pela descoberta de um quarto limpo e invadido pela luz do sol. “É que em vez da penumbra confusa que eu esperava eu esbarrava na visão de um quarto que era um quadrilátero de branca luz; meus olhos se protegeram franzindo-se”¹⁹⁹. G.H. esperava encontrar no quarto de Janair o mesmo clima do restante de seu apartamento, onde tudo é ameno, nada é brusco. Silenciosamente a empregada subvertera a úmida e aconchegante ordem do quarto, desligando-o do restante do apartamento e provocando em G.H. um sentimento de profundo estranhamento. “Na minha casa fresca, aconchegada e úmida, a criada sem me avisar abriu um vazio seco”²⁰⁰ .

196 LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 11.

197 *Ibidem*, p. 104.

198 *Ibidem*, p. 34.

199 *Ibidem*, p. 37.

200 *Ibidem*, p. 38.

Enraivecida pela ousadia de Janair de desligar o quarto do restante do apartamento de tal forma, G.H. decide rearrumá-lo, retomando o estranho minarete no qual fora transformado, tornando-o novamente familiar, uma citação de si mesma:

O quarto era o oposto do que eu criara em minha casa, o oposto da suave beleza que resultara do meu talento de arrumar, de meu talento de viver, o oposto de minha ironia serena, de minha doce e isenta ironia: era uma violentação das minhas aspas, das aspas que faziam de mim uma citação de mim.²⁰¹

No entanto, essa não será a última impressão de estranhamento que G.H. experimentará em sua tentativa de retomar o quarto; em sua ânsia de arrumação, na parede, a narradora percebe três figuras toscamente desenhadas a carvão, como três guardas à porta do quarto: uma mulher, um homem e um cão:

Passada a primeira surpresa de descobrir em minha própria casa o mural oculto, examinei melhor, dessa vez com surpresa divertida, as figuras soltas na parede. Os pés simplificados não chegavam a tocar na linha do chão, as cabeças pequenas não tocavam a linha do teto – e isso, aliado à rigidez estupidificada das linhas, deixava as três figuras soltas como três aparições de múmias. À medida que mais e mais me incomodava a dura imobilidade das figuras, mais forte se fazia em mim a idéia de múmias. Elas emergiam como se tivessem sido um porejamento gradual do interior da parede, vindas lentamente do fundo até terem sudorado a superfície da cal áspera.²⁰²

G.H. identifica as três figuras como sendo caricaturas de si mesma; três modos pelos quais era vista por Janair. A protagonista convivera seis meses com a empregada e, agora, percebe que nunca se dera ao trabalho de conhecê-la. Entretanto, ao tomar as figuras como caricaturas, G.H. se dá conta do olhar e da presença da empregada, um olhar que a devassava porque era o olhar de alguém de fora do seu círculo social. Como diz a própria narradora: “[h]avia anos que eu só tinha sido julgada pelos meus pares e pelo meu próprio ambiente que eram, em suma, feitos de mim mesma e para mim mesma. Janair era a primeira pessoa realmente exterior de cujo olhar eu tomava consciência”²⁰³.

A surpresa do quarto e a surpresa das figuras na parede iniciam um processo de estranhamento que atingirá o seu acme com o encontro de G.H. com a barata. Esse encontro levará a um colapso da personalidade da narradora, trazendo profundas mudanças

201 LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 42.

202 *Ibidem*, p. 39.

203 *Ibidem*, p. 40.

na sua vida. G.H., que até então era uma mulher que vivia na superfície do mundo, tem agora que se haver com as raízes desse mundo, com o “núcleo da vida”²⁰⁴:

G.H. era uma mulher que vivia bem, vivia bem, vivia bem, vivia na supercamada das areias do mundo, e as areias nunca haviam derrocado de debaixo de seus pés: a sintonização era tal que, à medida que as areias se moviam, os pés se moviam em conjunto com elas, e então tudo era firme e compacto.²⁰⁵

Com a derrocada do seu mundo, G.H. tem agora que se haver com as raízes de sua existência, vida primária anterior à distinção entre bem e mal, entre o divino e o diabólico, que a narradora denomina de “inferno de vida crua”²⁰⁶. E é com horror e fascínio que G.H. se entrega ao mistério que leva abaixo a sua formação humana, mistério esse já anteriormente pressentido, mas evitado com o gosto pela forma e pelo ameno, tão bem expressos em sua atividade de escultora amadora.

Em sua introdução à edição crítica de *A paixão segundo G.H.*²⁰⁷, Benedito Nunes ressalta que essa obra é o maior livro de Clarice Lispector, uma vez que amplia os aspectos singulares da obra da autora. Para o crítico paraense, o texto é também um dos mais originais da moderna ficção brasileira, caracterizando-se como “[...] uma lente de aumento reveladora que também abre para o leitor e para o crítico, pelo poder de envolvimento da narrativa, a fronteira entre o real e o imaginário, entre linguagem e mundo, por onde jorra a fonte poética de toda a ficção”²⁰⁸. Da mesma opinião compartilham Abdala Júnior e Youssef Campedelli, para os quais, neste romance, é possível encontrar, “[...] com rigor de construção, os principais motivos temáticos e processos discursivos do conteúdo do conjunto da obra da escritora”²⁰⁹.

Em relação a essa obra de Clarice Lispector, a crítica²¹⁰ tem ressaltado, principalmente, o caráter agônico da linguagem em sua oposição a uma experiência que, no fim das contas, parece marcada pela inefabilidade. A experiência de G.H. é entendida

204 Cf. LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 60.

205 *Ibidem*, p. 68.

206 Cf. *Ibidem*, p. 60.

207 Cf. NUNES. Introdução do coordenador. In: LISPECTOR (NUNES, coord.). *A paixão segundo G.H.*, p. XXIV e ss.

208 NUNES. Introdução do coordenador. In: LISPECTOR (NUNES, coord.). *A paixão segundo G.H.*, p. XXIV.

209 ABDALA JÚNIOR et CAMPEDELLI. Vozes da Crítica. In: LISPECTOR (NUNES, coord.). *A paixão segundo G.H.*, p. 201.

210 Cf. LISPECTOR (NUNES, coord.). *A paixão segundo G.H.* Cf. Ainda: SÁ. *A escritura de Clarice Lispector*.

como a visão do fundamento último do mundo que extrapola o conhecimento humano, visão essa que G.H. tenta comunicar, mas que, como apontam os seis travessões do início e do final da narrativa, escapa à compreensão da narradora. Para Benedito Nunes, essa experiência possui paralelos com as experiências místicas de um São João da Cruz, de uma Santa Teresa D'Ávila ou, ainda, de um Mestre Eckhart, tendo Clarice Lispector se apropriado de “[...] algumas intuições fundamentais, historicamente consagradas, do pensamento místico-religioso”²¹¹. Segundo Nunes, a narrativa de G.H. é “[...] o caminho de acesso à realidade pura, sem princípio nem fim. É o caminho da experiência espiritual conflitante, que em muitos pontos se assemelha à união com o absoluto que os místicos visavam alcançar”²¹².

Enquanto Benedito Nunes encontra, em *A paixão segundo G.H.*, ressonâncias das experiências místicas, Olga de Sá²¹³ defende a idéia de que a narrativa desse romance seria um método de inquirição metafísica que procura recuperar “[...] no abstrato da *linguagem racional* a concretude sensível do ser”²¹⁴ vivenciado pela narradora no quarto de Janair. Na denominação de “método empírico de inquirição metafísica”²¹⁵, Olga de Sá ressalta a noção de que a narrativa se constrói a partir da experiência existencial e busca desvelar o ser que se esconde no cotidiano humano. Nesse processo ressaltam-se dois pólos narrativos da ficção clariceana: um epifânico e outro paródico. Em *A paixão segundo G.H.* vemos o pólo epifânico emergir na náusea, na “anti-epifania” que revela o lado sombrio, oculto, do ser²¹⁶; já no pólo paródico - entendido não como uma paródia burlesca, mas como um canto paralelo que dialoga com outros textos da autora e da literatura universal – vemos um processo corrosivo que, segundo Olga de Sá, “[...] denuncia o ser pelo desgaste do signo, pelas figuras de contradição como o paradoxo e o oxímoro, 'desescrevendo' o que foi escrito”²¹⁷. Para Olga de Sá, através da repetição desgastante, pela paródia e pelo paradoxo, Clarice Lispector submete a linguagem a um processo de corrosão, processo esse capaz de abrir clareiras na linguagem cotidiana. Esse efeito “corrosivo” da escrita clariceana é também ressaltado por Benedito Nunes, para quem:

211 NUNES. A experiência mística de G.H. In: *O dorso do tigre*, p. 109.

212 *Ibidem*, p. 105.

213 Cf. SÁ. Paródia e Metafísica. In: LISPECTOR (NUNES, coord.). *A paixão segundo G.H.*, p. 213-236.

214 Cf. *Ibidem*. In: LISPECTOR (NUNES, coord.). *A paixão segundo G. H.* p. 213.

215 Cf. *Ibidem*. In: LISPECTOR (NUNES, coord.). *A paixão segundo G. H.* p. 213.

216 Cf. SÁ. Paródia e Metafísica. In: LISPECTOR (NUNES, coord.). *A paixão segundo G.H.*, p. 215.

217 *Ibidem*, p. 215.

[...] a romancista, ora neutralizando os significados abstratos das palavras, ora utilizando-os na sua máxima concretude, pela repetição obsessiva de verbos e substantivos, emprega um processo que denominaremos de desgaste, como se, em vez de escrever, ela *desescrevesse*, conseguindo um efeito mágico de refluxo da linguagem, que deixa à mostra o 'aquilo', o inexpressado²¹⁸.

Essa narrativa que se *desescreve* busca expressar na linguagem o contato com o ser, numa experiência espiritual contraditória “[...] em que o sacrifício e o sacrilégio se confundem, a redenção significando a anulação da personalidade e o amor a entrega do Eu a potências que têm um lado sombrio e diabólico, infernal, e outro luminoso e divino”²¹⁹.

Deixando o campo da teoria literária e indo ao encontro da filosofia da religião, podem-se citar os artigos *A busca do ser e o encontro do nada em “A paixão segundo G.H.” de Clarice Lispector*²²⁰ e *“A paixão segundo G.H.” de Clarice Lispector em diálogo com Paul Tillich*²²¹, ambos de autoria de Eduardo Gross, que busca na citada obra da autora, analisar a emergência de temas análogos ou próprios da religião. Para Gross, que *A paixão segundo G.H.* remete à reflexão sobre a religião, “[...] se nota nas alusões de conteúdo, no uso de metáforas religiosas e no nomear do divino que transparece no texto”²²².

Partindo dessa perspectiva, o autor busca refletir sobre aquilo que do texto pode ser dito como religioso. Encontra, principalmente, a dificuldade de expressar a experiência de G.H., uma vez que, segundo Gross, “[...] houve a percepção de algo que não pode ser expresso em palavras claras – quanto menos em conceitos definidores”²²³. A experiência de G.H. permite vislumbrar que “[...] por trás do eu e da matéria está o nada, que é concebido como mistério por ser indizível”²²⁴. Buscando colocar a obra de Clarice Lispector em diálogo com a obra *A coragem de ser*, do teólogo alemão Paul Tillich, Gross ressalta ainda a coragem da narradora em despersonalizar-se em busca daquilo que ela denomina de “o nada”. Para Gross, “[o] desespero vivido por G.H. no seu encontro com o que Tillich chamaria de 'o Fundamento do Ser' retrataria [...] a percepção do sentido a partir de sua

218 NUNES. Linguagem e silêncio. In: *O dorso do tigre*, p. 137-138.

219 *Idem*. A náusea. In: *O dorso do tigre*, p. 101.

220 GROSS. A busca do ser e o encontro do nada em “A paixão segundo G.H.” de Clarice Lispector. In: *Margens*, ano I, nº. 2.

221 *Idem*. “A paixão segundo G.H.” de Clarice Lispector em diálogo com Paul Tillich. In: *Correlatio*, nº 08, outubro de 2006.

222 *Idem*. A busca do ser e o encontro do nada em “A paixão segundo G.H.” de Clarice Lispector. In: *Margens*, ano I, nº. 2, p. 46.

223 *Ibidem*, p. 54.

224 *Ibidem*, p. 54.

carência”²²⁵.

Essa narrativa que violenta o sentido lógico da linguagem e que corre em paralelo ao discurso bíblico, tem que se haver com a inefabilidade do vivenciado, da visão infernal do divino, com aquilo que Rudolf Otto denomina de *mysterium tremendum et fascinans*. Nas páginas seguintes, nossos esforços estarão concentrados na tarefa de investigar, sob a luz das contribuições de Rudolf Otto, os aspectos religiosos dessa experiência singular de G.H.

2.4 A experiência do numinoso em *A paixão segundo G.H.*

Segundo Otto, apesar de ser um sentimento específico do âmbito religioso, o numinoso pode ser despertado por objetos ou acontecimentos da realidade quotidiana do homem. Tais objetos e acontecimentos que se revestem de um caráter numinoso são aqueles que despertam uma sensação de “estranheza” no homem ou que manifestam certa energia superior às capacidades humanas. Animais e fenômenos da natureza seriam bons exemplos no que tange a essa possibilidade que têm as coisas “naturais” de despertar o sentimento especificamente religioso. Em tais objetos e acontecimentos aparecem certas analogias entre os sentimentos naturais do medo ou da maravilha e os sentimentos propriamente numinosos, como o terror místico, a *majestas* e a *orgê*.

Através da lei da associação de sentimentos, Otto explica o fato de objetos simplesmente “naturais” se revestirem de um caráter numinoso. Segundo o autor de *O sagrado*, alguns desses sentimentos são: o sublime, o sentimento de horror e do repugnante, bem como o sentimento daquilo que ultrapassa as capacidades humanas, o extraordinário²²⁶ [“*ungeheuer*”].

Segundo Otto, o horror “natural” possui uma analogia quase direta com o elemento do *tremendum* do *numen*. Para o autor, inclusive, foi através do sentimento do horror que o sentimento numinoso foi despertado, derivando-se daí toda a história da evolução deste último. O numinoso manifestou-se, primordialmente, na forma do “terror

225 GROSS. “A paixão segundo G.H.” de Clarice Lispector em diálogo com Paul Tillich. In: *Correlatio*, nº 08, p. 9

226 Cf. OTTO. *O sagrado*, p. 89.

demoníaco”²²⁷, uma forma que Otto considera indigna e que, com a evolução e a esquematização do sentimento, tende a ganhar menos relevância sem, contudo, desaparecer por completo. Esse estado inculto do sentimento, que para Otto deve ser observado como a fase primeira e incompleta do sentimento numinoso, é um dos pontos que podem ser ressaltados na proposta de aproximação entre a obra do pensador alemão e a obra da escritora brasileira. O numinoso e seus elementos aparecem na obra de Clarice Lispector justamente na forma “não cultivada” do terror demoníaco, do sentimento irracional ainda não profundamente esquematizado pela razão. Sobre essa fase preliminar e incompleta do sagrado, onde prevalecem os elementos irracionais, Otto afirma que:

Antes de esse desenvolvimento estar concluído, os elementos parciais e iniciais do numinoso, despertados isoladamente, têm como natureza algo de bizarro, de incompreensível e de mau aspecto. Isto é essencialmente verdadeiro para o elemento religioso que parece ter despertado em primeiro lugar, na vida espiritual do homem, o do terror demoníaco. Considerado em si mesmo e isoladamente, surge mais como contrário à religião do que como a própria religião. Separado dos elementos conexos, é mais semelhante a uma assustadora auto-sugestão, a uma espécie de pesadelo pertencente ao domínio da “psicologia étnica” do que a algo relacionado com a religião; e os seres com os quais se entra em relação parecem apenas fantasmas criados pela imaginação primitiva e mórbida, atingida por uma espécie de delírio de perseguição.²²⁸

No entanto, ao nos basearmos nessa fase “não cultivada” do numinoso, não queremos negar ou diminuir a validade do descrito em *A paixão segundo G.H.* Esse aspecto inicial, denominado por Otto de *inculto*²²⁹, nos é de grande valia pela sua carência de racionalização, devido à sua força de comoção sentimental e ainda pela sua capacidade de ser despertado por objetos, seres e situações ordinárias da existência humana.

Em *A paixão segundo G.H.*, a experiência do numinoso é desencadeada pelo sentimento do repugnante, do horror do encontro com um inseto comum que, de alguma forma, desperta na protagonista sentimentos análogos àqueles descritos por Otto em sua obra *O sagrado*. Ao se defrontar com a barata e ao tentar matá-la, G.H. inicia um processo análogo ao processo da experiência numinosa na forma que Otto identifica como o terror demoníaco. A barata adquire a categoria de um objeto numinoso, capaz de expressar os elementos descritos em *O sagrado*. Pode-se dizer que, em *A paixão segundo G.H.*, a barata aponta e revela uma realidade totalmente outra. Provocando aquela espécie de terror

227 Cf. OTTO. *O sagrado*, p. 171.

228 *Ibidem*, p. 172.

229 Cf. *Ibidem*, p. 171.

demoníaco de que fala Otto e no que tem de repugnante para a narradora, a barata converte-se num sinal do *numen*. Do sentimento comum de asco surge uma experiência maior, propriamente numinosa, perpassada pelos elementos do terror místico e por imagens que parecem fazer referência a uma narrativa do tipo mítico, o que dá ao romance a sua peculiar característica de narração de uma experiência onírica:

Ali estava eu boquiaberta e ofendida e recuada – diante do ser empoeirado que me olhava. Toma o que vi: pois o que eu via com um constrangimento tão penoso e tão espantado e tão inocente, o que eu via era a vida me olhando. Como chamar de outro modo aquilo horrível e cru, matéria-prima e plasma seco, que ali estava, enquanto eu recuava para dentro de mim em náusea seca, eu caindo séculos e séculos dentro de uma lama – era lama, e nem sequer lama já seca mas lama ainda úmida e ainda viva, era uma lama onde se remexiam com lentidão insuportável as raízes de minha identidade.²³⁰

Em *A paixão segundo G.H.*, o que desencadeia a vivência do numinoso é o encontro da narradora com a barata, o inseto doméstico do qual G.H. possui um profundo asco. Apesar de desencadeada por esse encontro, a vivência do numinoso encontra sua “preparação” já na caracterização do espaço do quarto, que a protagonista define como um quarto minarete²³¹, um deserto²³² ou, ainda, como uma caverna²³³. Nesse cenário, a barata converte-se numa espécie de animal mítico postado à porta de um local sagrado que impede a passagem da narradora, tal como, nas narrativas míticas, o animal guardião impede a passagem do herói:

A entrada para este quarto só tinha uma passagem, e estreita: pela barata. A barata que enchia o quarto de vibração enfim aberta, as vibrações dos seus guizos de cascavel no deserto. Através do dificultoso caminho, eu chegara à profunda incisão na parede que era aquele quarto – e a fenda formava, como numa cave, um amplo salão natural.²³⁴

A caverna, na qual se encontra a barata como guardião, é o local que exige a transformação de G.H., como a um herói mítico diante de sua prova iniciática. “Nu, como preparado para a entrada de uma só pessoa. E quem entrasse se transformaria num 'ela' ou num 'ele'. Eu era aquele a quem o quarto chamava de 'ela'. Ali entrara um eu a que o quarto

230 LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 57.

231 Cf. *Ibidem*, p. 33.

232 Cf. *Ibidem*, p. 49.

233 Cf. *Ibidem*, p. 65.

234 *Ibidem*, p. 59-60.

dera a dimensão de ela”²³⁵.

De um simples inseto quotidiano, a barata se converte num sinal do *numen*, capaz de desencadear, pela analogia entre o horror natural e o sentimento do *tremendum*, a vivência do numinoso. Isto se torna possível pela associação de sentimentos que, segundo Otto, explicaria o fato de situações, seres e objetos considerados como naturais possuírem a capacidade de despertar o sentimento específico do numinoso:

Ora, um vivo sentimento de desagrado tem muita analogia com o sentimento do “horrível”. E vê-se imediatamente que, segundo a lei em virtude da qual, os sentimentos que se correspondem se atraem, o impuro “natural” terá passado para o domínio do numinoso, tendo-se aí desenvolvido.²³⁶

Como um sinal do numinoso, a barata perde o seu estatuto puramente natural, tornando-se uma espécie de, como dissemos, animal mítico. Para a narradora, esse é um animal tão velho “[...] como salamandras e quimeras, e grifos e leviatãs”²³⁷, animal que G.H. identifica como um animal imundo, remetendo ao catálogo dos animais puros e impuros de Levíticos 11²³⁸. E o imundo é, para G.H., aquilo que é a raiz, o mais próximo da origem. Ou ainda o fruto proibido, anterior à distinção entre o bem e o mal, o que atravessou os tempos sem os acréscimos da beleza e da ordem tão caras ao humano:

Eu estava sabendo que o animal imundo da Bíblia é proibido porque o imundo é a raiz – pois há coisas criadas que nunca se enfeitaram, e conservaram-se iguais ao momento em que foram criadas, e somente elas continuaram a raiz ainda toda completa. E porque era a raiz é que não se podia comê-la, o fruto do bem e do mal – comer a matéria viva me expulsaria de um paraíso de adornos, e me levaria para sempre a andar com um cajado pelo deserto.²³⁹

É pelo estreito caminho da barata que G.H. tem acesso ao núcleo, ao nada, àquela realidade que Otto denomina de o *mysterium*. Mistério esse que se encontra para além das possibilidades humanas de compreensão, a vida primária sem gosto²⁴⁰ que é o fundamento da própria vida humana²⁴¹.

235 LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 60.

236 OTTO. *O sagrado*, p. 161.

237 LISPECTOR. *Op. cit.*, p. 55.

238 Cf. Levíticos 11. In: *A Bíblia de Jerusalém*, p. 182-184.

239 LISPECTOR. *Op. cit.*, p. 72.

240 Cf. *Ibidem*, p. 103.

241 Cf. *Ibidem*, p. 178.

Com uma relativa tranqüilidade no que diz respeito a sua vida financeira, bem relacionada, G.H. sempre fora uma mulher que vivera, segundo ela mesma, na superfície do mundo²⁴². O meio social em que vive e os seus hábitos denotam uma vida quotidianamente fútil, sem grandes questionamentos. Entretanto, essa vida fútil será confrontada com algo mais profundo, para além da beleza e do moralismo, para além dos sistemas humanos de organização. E essa confrontação de G.H. com algo mais profundo queremos descrever como uma vivência do numinoso, tal como descrita por Rudolf Otto em *O sagrado*. E essa vivência provocada pelo encontro com a barata provoca uma verdadeira conversão em G.H., colocando em contraste dois estilos de vida: o de antes e o de depois do encontro. O primeiro, marcado pelo gosto da beleza e pelo moralismo, G.H. identifica como sendo uma terceira perna, que a permite estabilizar-se como pessoa. O segundo, revelado no e pelo encontro com barata, é a constatação da fragilidade do velho estilo. E como harmonizar a consciência dessa fragilidade com a vida quotidiana passa a ser o grande drama da narradora, drama esse que se expressa na tarefa de traduzir o vivido em linguagem:

Ontem, no entanto perdi durante horas e horas a minha montagem humana. Se tiver coragem, eu me deixarei continuar perdida. Mas tenho medo do que é novo e tenho medo de viver o que não entendo – quero sempre ter a garantia de pelo menos estar pensando que entendo, não sei me entregar à desorientação.²⁴³

Já no início de sua narrativa G.H., faz alusão a essa montagem humana denominando-a de *terceira perna*²⁴⁴, que após o ocorrido no quarto ela entende como um acréscimo inútil que a estabiliza como pessoa, mas que impede ou dificulta o seu andar. Há na experiência de G.H. algo que a desorganiza, destruindo o tripé estável que é a sua montagem humana. Tal montagem diz respeito tanto a sua própria vida, com a qual se acostumara e se estabilizara, quanto à capacidade humana de dotar a realidade de um sentido. É nesse esquema racional de organização de si mesma e do mundo que G.H. se apoiava, e essa terceira perna é para ela uma espécie de *persona*, uma máscara humana²⁴⁵, tal como o seu apartamento, artisticamente construída sobre camadas e camadas de sentimentos que a tornavam uma figura encontrável entre os seus iguais. Como afirma a própria narradora, essa máscara humana permitia-lhe eximir-se da pergunta que aflora com

242 Cf. LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 68.

243 *Ibidem*, p. 12.

244 Cf. *Ibidem*, p. 11.

245 Cf. *Ibidem*, p. 192.

o encontro com a barata: que [ou quem] sou?

Para descrever o processo de construção da máscara humana, G.H. cunha o neologismo *sentimentação*²⁴⁶, expressando com isso tanto a futilidade de sua existência quanto a fragilidade dos sistemas de organização engendrados pelo humano para dotar a existência de um sentido. Com essa palavra, G.H. designa o processo de formação da personalidade humana como aquisição de sentidos para a realidade que a circunda, sentimentos que orientam a existência do indivíduo²⁴⁷. Entretanto, com a experiência no quarto de Janair, G.H. percebe que esses sentimentos, apesar de auxiliarem na sua montagem humana, não alcançam o todo do real. Encontramos em Rudolf Otto uma proposição parecida quando este alerta para o perigo de se tomar o racional como a totalidade da idéia do sagrado. Quando o pensador alemão critica a redução da religião apenas ao seu aspecto moral, está se referindo a esse mesmo processo de que fala G.H., ou seja, à preponderância do elemento racional na idéia do divino. Para Otto esse equívoco aparece, por exemplo, no uso costumeiro da palavra *sagrado* e na idéia do divino que normalmente compreendemos como “[...] um predicado de ordem ética, sinônimo de absolutamente bom e perfeitamente moral”²⁴⁸. Para G.H., os sentimentos de beleza e harmonia de sua atividade de escultora, assim como o sentimento moral e até mesmo a idéia de Deus são expressões dessa “sentimentação”:

Eu não me impunha um papel, mas me organizara para ser compreendida por mim, não suportaria não me encontrar no catálogo. Minha pergunta, se havia, não era: “que sou”, mas “entre quais eu sou”. Meu ciclo era completo: o que eu vivia no presente já se condicionava para que eu pudesse posteriormente me entender. Um olho vigiava a minha vida. A esse olho ora provavelmente eu chamava de verdade, ora de moral, ora de Deus, ora de mim.²⁴⁹

Para G.H., Deus, moral e beleza se confundem, estando todos dentro da capacidade humana de organizar realidade e existência. Assim como a escultora amadora G.H. dá forma ao amorfo da argila, a razão humana dá forma e sentido ao real, e a essa forma ora denomina de beleza, ora de moral, ora de Deus. Entretanto, com a experiência no quarto, G.H. percebe que essa montagem, ao mesmo tempo em que oferece um sentido, também fecha o mundo²⁵⁰. Tal organização vem abaixo diante da descoberta do sentido que

246 Cf. LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 69.

247 Cf. *Ibidem*, p. 28.

248 OTTO. *O sagrado*, p. 13.

249 LISPECTOR. *Op. cit.*, p. 28.

250 Cf. *Ibidem*, p. 17.

ultrapassa o humano e que acaba por arrebentar a vida diária, diante da irrupção de uma realidade totalmente outra na quotidianidade:

E então, quando menos se espera – num instante tão repetidamente comum como o de se levar um copo de bebida à boca sorridente no meio de um baile – então, ontem, num dia tão cheio de sol como estes dias do ápice do verão, com os homens trabalhando e as cozinhas fumegando e a broca britando as pedras e as crianças rindo e um padre lutando por impedir, mas impedir o que? - ontem, sem aviso, houve o fragor do sólido que subitamente se torna friável numa derrocada.²⁵¹

As potências do humano se tornam nulas perante a realidade maior e mais poderosa que se abre para a narradora, uma realidade onde todas as coisas se equivalem, a massa do humano e a massa branca da barata, onde tudo é carência, tudo é criatura e só há um criador:

Eu talvez já soubesse que, a partir dos portões, não haveria diferença entre mim e a barata. Nem aos meus olhos nem aos olhos do que é Deus. Foi assim que fui dando os primeiros passos no nada. Meus primeiros passos hesitantes em direção à vida, e abandonando a minha vida. O pé pisou no ar, e entrei no paraíso ou no inferno: no núcleo.²⁵²

2.4.1 O totalmente Outro em *A paixão segundo G.H.*

Em *O sagrado*, Otto alerta para o perigo de se confundir a idéia que o homem possui do divino com o divino em si mesmo, descurando do caráter analógico dessa idéia que, em última análise, não consegue captar o seu objeto. O pensador alemão alerta para o fato de que “[...] esta concepção da divindade corresponde [...] à razão pessoal que o homem encontra em si mesmo, sob uma forma limitada e reduzida”²⁵³, e é importante que se mantenha esse alerta sempre em mente, justamente para não se tomar, ingenuamente, o analógico como a coisa mesma. A protagonista de *A paixão segundo G.H.* parece incorrer justamente nesse erro, entendendo a sua própria visão, que é apenas a perspectiva humana sobre a realidade, como um ponto de vista capaz de abarcar o todo da realidade e da

251 LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 69.

252 *Ibidem*, p. 81.

253 OTTO. *O sagrado*, p. 03.

divindade. O que G.H. vivencia revela que o humano não possui tal poder e que muitas vezes os seus sistemas de compreensão impedem-no de ter um contato maior com o divino, ou, como formula G.H., com *o Deus*:

Minhas antigas construções haviam consistido em continuamente tentar transformar o atonal em tonal, em dividir o infinito numa série de finitos, e sem perceber que finito não é quantidade, é qualidade. E meu grande desconforto nisso tudo tinha sido o de sentir que, por mais longa que fosse a série de finitos, ela não esgota a qualidade residual do infinito.²⁵⁴

Entre o finito e o infinito há uma diferença, não de quantidade como pensava G.H., mas de qualidade. O infinito é de uma realidade totalmente outra não completamente assimilável pelo finito, tal como compreendido por Rudolf Otto em *O sagrado*. G.H. se ressentido do fato de ter imaginado que essa realidade totalmente outra, que ora ela denomina de inexpressivo, ora de o Deus, poderia ser humanizada. Aquilo que a narradora vivencia no quarto de Janair a leva a reconhecer tal erro e a abandonar a sua montagem humana que adia o contato com essa realidade:

E eu estava toda nova, como uma recém-iniciada. Era como se antes eu estivesse estado com o paladar viciado por sal e açúcar, e com a alma viciada por alegrias e dores – e nunca tivesse sentido o gosto primeiro. E agora sentia o gosto do nada. Velozmente eu me desviciava, e o gosto era novo como o do leite materno que só tem gosto para boca de criança. Com o desmoronamento de minha civilização e de minha humanidade – o que me era um sofrimento de grande saudade – com a perda da humanidade, eu passava orgiacamente a sentir o gosto da identidade das coisas.

[...] Meu amor, é assim como o mais insípido néctar – é como o ar que em si mesmo não tem cheiro. Até então meus sentidos viciados estavam mudos para o gosto das coisas. Mas a minha mais arcaica e demoníaca das forças me havia levado subterraneamente a desmoronar todas as construções. A sede pecaminosa me guiava – e agora eu que sei que sentir o gosto desse quase nada é a alegria secreta dos deuses. É um nada que é o Deus – e que não tem gosto.²⁵⁵

Assim como para Otto o objeto numinoso é “totalmente outro”, para G.H. a experiência revela algo além das potências humanas, algo que é, também, totalmente outro. A esse objeto desconhecido a protagonista ora chama de “o nada”²⁵⁶, “o inexpressivo”²⁵⁷ ou, ainda, o “insosso”²⁵⁸. O que G.H. experimenta é de outra ordem, inapreensível às

254 LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 141.

255 *Ibidem*, p. 102-103.

256 Cf. *Ibidem*, p. 85.

257 Cf. *Ibidem*, p. 133.

258 Cf. *Ibidem*, p. 85.

capacidades humanas. G.H. se debate com o que Otto define como o *mysterium*:

O objeto realmente misterioso não é inacessível e inconcebível apenas porque o meu conhecimento relativo a este objeto tem limites determinados e inultrapassáveis, mas porque me debato com algo “totalmente outro”, com uma realidade que, por sua natureza e essência, é incomensurável e perante a qual recuo, tomado de estupefação.²⁵⁹

Comentando sobre a noção mística do divino, o pensador alemão afirma que na vivência numinosa, o objeto, por não possuir paralelos na realidade humana, acaba sendo contraposto a tudo o que existe. G.H. se encontra de pé, diante do nada, oposto de tudo que é e se pode conceber²⁶⁰. A sua vocação para a forma não se encontra à altura da compreensão do que se revela; além do invólucro da montagem humana só há o mistério e o espanto da criatura. E, boquiaberta, G.H. percebe que para esse mistério o mundo humano nada é. Beleza, moral ou harmonia são indiferentes para a realidade mais profunda que se abre para G.H. E ao provar dessa realidade, a narradora descobre que ela não tem gosto humano, que todas as suas construções são inúteis na captação do mistério por ela vivenciado. Encontramos no relato de G.H. aqueles sentimentos despertados pela presença de um objeto concebido como numinoso, *mysterium tremendum et fascinans* que Otto busca descrever e que G.H. denomina de o nada, manifestação do numinoso em todo o seu esplendor:

E agora eu estava como diante Dele e não entendia – estava inutilmente de pé diante Dele e era de novo diante do nada. A mim, como a todo o mundo, me fora dado tudo, mas eu quisera mais: quisera saber desse tudo. E vendera a minha alma para saber. Mas agora eu entendia que não a vendera ao demônio, mas muito mais perigosamente: a Deus. Que me deixava ver. Pois Ele sabia que eu não saberia ver o que visse: a explicação de um enigma é a repetição do enigma. O que És? E a resposta é: És. O que existes? E a resposta é: o que existes. Eu tinha a capacidade da pergunta, mas não a de ouvir a resposta.²⁶¹

Ao utilizar palavras como “o neutro” e “o insosso”, G.H. parece se aproximar de Otto quando este afirma que do numinoso só é possível falar a partir da negação daquilo que é familiar à existência humana. Em *A paixão segundo G.H.*, o modo de apreensão do objeto se dá, tal como nos afirma Rudolf Otto, pela oposição entre racional e irracional, familiar e desconhecido, *caos* e *cosmos*. É só abandonando o conhecido em direção ao

259 OTTO. *O sagrado*, p. 40-41.

260 Cf. LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 42.

261 Cf. *Ibidem*, p. 134.

desconhecido que G.H. pode experimentar o divino que se manifesta como o seu “inferno de vida crua”. É perdendo-se como personalidade, desnudando-se de sua montagem humana, que G.H. pode experimentar o neutro, num desejo de união mística com o divino. Ressalta Benedito Nunes em *O dorso do tigre* que nessa experiência de G.H., “[...] o centro de interesse da vida espiritual desloca-se do Eu, individual e pessoal, para o núcleo secreto da alma, que se comunica com o Ser e que é partícipe de sua existência universal e ilimitada”²⁶².

E abandonar esse Eu significa, para G.H., ir em direção ao desconhecido, a travessia do oposto que Clarice Lispector põe como advertência a possíveis leitores²⁶³ antes do início do relato. O totalmente outro é, segundo a narradora, o pólo oposto do sentimento-humano-cristão²⁶⁴. Uma formulação que nos diz muito se tivermos em mente o neologismo *sentimentação* cunhado por G.H. para se referir à formação de sua montagem humana. É com horror e fascínio que G.H. percebe que “o Deus” que para ela se manifesta extrapola os sistemas humanos de organização, não podendo ser reduzido a uma mera idéia ética ou estética²⁶⁵.

E esse mistério que se manifesta para G.H., manifesta-se como o mistério que faz tremer e fascina de que nos fala Otto. A barata desperta na protagonista o sentimento de terror identificado em *O sagrado* como a origem da religião. Segundo Otto, esse terror aparece primeiramente na forma do pressentimento de algo sinistro, no sentimento que paralisa e que causa uma reação psíquica particular que o simples medo não pode provocar. Este terror é um sentimento que, de acordo com o pensador alemão, forma a categoria interpretativa do *tremendum*. Quando se manifesta o terror místico, geralmente também se manifestam os demais sentimentos que formam essa categoria interpretativa, ou seja, a *majestas* e a *orgê*. O intenso horror que G.H. experimenta, não pela barata, mas pelo que se mostra através dela, é o mesmo sentimento descrito em *O sagrado*, o terror místico que paralisa e causa arrepios e que, para Otto, “[...] nenhuma coisa criada, nem mesmo a mais

262 NUNES. *O dorso do tigre*, p. 105.

263 “Este livro é como um livro qualquer./ Mas eu ficaria contente se fosse lido apenas/ por pessoas de alma já formada./ Aquelas que sabem que a aproximação./ do que quer que seja, se faz gradualmente/ e penosamente – atravessando inclusive/ o oposto daquilo que se vai aproximar./ Aquelas pessoas que, só elas,/ entenderão bem devagar que este livro/ nada tira de ninguém./ A mim, por exemplo, o personagem G.H./ foi dando pouco a pouco uma alegria difícil;/ mas chama-se alegria”. Cf. LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*

264 Cf. LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 103.

265 Cf. *Ibidem*, p. 120.

ameaçadora e mais poderosa, pode inspirar”²⁶⁶.

Não é um sentimento de repugnância e simples medo o que G.H. relata; a barata manifesta algo maior que esse sentimento natural do humano, algo totalmente outro que, paralisada pelo terror, G.H. denomina de o *infernai*²⁶⁷ ou, ainda, de o *diabólico*²⁶⁸:

Essa coisa cujo nome desconheço, era essa coisa que, olhando a barata, eu já estava conseguindo chamar sem nome. Era-me nojento o contato com essa coisa sem qualidade nem atributos, era repugnante a coisa viva que não tem nome, nem gosto, nem cheiro. Insipidez: o gosto agora não passava de um travo: o meu próprio travo. Por um instante, então, senti uma espécie de abalada felicidade por todo o corpo, um horrível mal-estar feliz em que eram tocadas as raízes de minha identidade desconhecida.²⁶⁹

O que G.H. vê “[...] com um constrangimento tão penoso e tão espantado”²⁷⁰ manifesta também aquela superioridade de energia de que fala Otto em *O sagrado*. A personagem se sente subjugada por essa estranha manifestação, sendo arrastada e conduzida para a experiência. O que para ela se manifesta detém um poder contra o qual G.H. não pode se opor: “[...] seduzida, eu, no entanto lutava como podia contra as areias movediças que me sorviam: e cada movimento que eu fazia para 'não, não!', cada movimento me empurrava sem remédios”²⁷¹.

A “coisa” que se mostra e que arrasta G.H. para uma vivência singular manifesta uma grande energia a que corresponde, em G.H., um profundo sentimento de fragilidade. Ora, para Otto, o sentimento do *tremendum* traz consigo os sentimentos da *majestas* e da *orgê*. A *majestas*, como já dito no primeiro capítulo, é o sentimento da absoluta superioridade de poder; o objeto concebido como numinoso apresenta uma plenitude de poder e provoca, como reflexo naquele que o vivencia, o sentimento do estado de criatura, o sentimento de nada ser além de pó e cinza, ou ainda, para utilizar uma formulação da própria Clarice Lispector, o sentimento de “vulnerabilidade de criatura só”²⁷². À superabundância do poder do numinoso, corresponde naquele que dele faz a vivência, o

266 OTTO. *O sagrado*, p. 23.

267 Cf. LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 84.

268 Cf. *Ibidem*, p. 101.

269 LISPECTOR. *Op. cit.*, p. 86.

270 *Ibidem*, p. 57.

271 *Ibidem*, p. 22.

272 Cf. LISPECTOR. Perdoando Deus. In: *Felicidade clandestina*, p. 43.

sentimento de humildade e total dependência, exemplificado por Otto com a passagem de Gênesis 18-27²⁷³ em que Abraão ousadamente dirige-se à Iahweh para clamar pela sorte dos habitantes de Sodoma e Gomorra.

Esse sentimento de humildade encontramos também no relato de G.H., notadamente na paródia do Sermão do Monte²⁷⁴, onde a narradora diz: “[...] bem-aventurados os pobres de espírito porque deles é o dilacerante reino da vida”²⁷⁵. E esse excesso de poder a que se contrapõe a humildade religiosa, implica também na *orgê*, que para Otto é o ideograma da paixão do *numen*, o elemento que, no Antigo Testamento, por exemplo, aparece como a cólera de Iahweh, da divindade que pode irar-se, perseguir e até mesmo atentar contra a vida de seu servo. Comentando sobre esse elemento da vivência do numinoso, Otto ressalta sua presença nos relatos místicos, onde aparece “[...] no ardor devorador, na impetuosidade do amor cuja aproximação o místico mal pode suportar”²⁷⁶, e onde o místico “[...] esmagado por este poder, pede que se atenuie, para não morrer”²⁷⁷. Para G.H. a vivência do Deus apresenta também essa esmagadora superioridade de poder, como se pode depreender das palavras da narradora: “[...] o Deus que nunca podia ser entendido por mim senão como eu O entendi: quebrando-me assim como uma flor que ao nascer mal suporta se erguer e parece quebrar-se”²⁷⁸.

Para G.H., o que se lhe apresenta e que ela denomina de o Deus, possui a capacidade de despertar o sentimento de horror, mas possui também a capacidade de provocar o fascínio. G.H. se sente seduzida, atraída, por aquilo que a subjuga. Como acompanhamos no primeiro capítulo, essa é, segundo Otto, uma das características do objeto numinoso que, ao despertar o sentimento de terror desperta também o sentimento de fascinação. O *tremendum* e o *fascinans* formam aquela estranha antítese de repulsa e atração que Otto denomina de harmonia de contrastes. Tal medo e atração também podem ser notados em *A paixão segundo G.H.*, principalmente na linguagem paradoxal que a protagonista lança mão para expressar a estranha experiência. Para G.H., o Deus é uma “terrível alegria”²⁷⁹ e o terror da experiência é para ela o “inferno que vem do amor”²⁸⁰.

273 Gênesis, 18:27. In: *A Bíblia de Jerusalém*, p.55. “Eu me atrevo a falar ao meu Senhor, eu que sou poeira e cinza [...]”.

274 Mateus, 5: 3. In: *A Bíblia de Jerusalém*, p.1845-1846. “Bem-aventurados os pobres de espírito porque deles é o Reino dos Céus”.

275 LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 153.

276 OTTO. *O sagrado*, p. 34.

277 *Ibidem*, p. 34.

278 LISPECTOR. Op. cit., p. 31.

279 Cf. *Ibidem* p. 131.

Fascinada, G.H. experimenta o êxtase da divindade, o elemento dionisíaco do *numen*, que a leva a falar no prazer que a experiência encerra:

Eu caíra na tentação de ver, na tentação de saber e de sentir. Minha grandeza, à procura da grandeza do Deus, levava-me à grandeza do inferno. Eu não conseguia entender a Sua organização senão através do espasmo de uma exultação demoníaca. A curiosidade me expulsara do aconchego – e eu encontrava o Deus indiferente que é todo bom porque não é ruim nem bom, eu estava no seio de uma matéria que é a explosão indiferente de si mesma. A vida estava tendo a força de uma indiferença titânica. Uma titânica indiferença que está interessada em caminhar. E eu, que quisera caminhar com ela, ficara enganchada pelo prazer que me tornava apenas infernal.

A tentação do prazer. A tentação é comer direto na fonte. A tentação é comer direto na lei. E o castigo é não querer mais parar de comer, e comer-se a si próprio que sou matéria igualmente comível. E eu procurava a danação como uma alegria. Eu procurava o mais orgíaco de mim mesma. Eu nunca mais repousaria: eu havia roubado o cavalo de caçada de um rei da alegria.²⁸¹

A fascinação que G.H. experimenta, o êxtase em que se encontra leva-a, inclusive, a querer provar da massa branca da barata, objeto numinoso que a atrai ao ponto de a narradora querer a ela se igualar. Ressalta Rudolf Otto em *O sagrado*²⁸², que o elemento do *fascinans* no numinoso talvez possa explicar os vários rituais de apropriação do poder do *numen* que a humanidade desenvolveu ao longo de sua história; para o autor alemão, “[...] por meio de uma quantidade de meios estranhos e de formas fantasistas de mediação, o homem religioso procura apoderar-se da própria realidade misteriosa, nela penetrar até com ela se identificar”²⁸³. Em seu estranho ritual de comer da massa branca da barata, G.H. segue esse mesmo caminho, o da assimilação ou identificação com o poder que para ela se mostra. Se, para G.H., o processo de sentimentação é o pecado que a afasta do Deus, o modo de aproximação total com o divino, o ato salvífico, é buscar igualar-se ao inexpressivo, o que para a protagonista deve ser feito com o ato de comer das entranhas do inseto. “É que a redenção devia ser na própria coisa. E a redenção na própria coisa seria eu

280 Cf. *Ibidem*, p. 133.

281 LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 127.

282 Cf. OTTO. *O sagrado*, p. 51.

283 Cf. *Ibidem*, p. 51.

botar na boca a massa branca da barata”²⁸⁴.

Por um instante, esse ato surge a G.H. como um modo de abandonar a formação humana para a identificação plena com o numinoso que se mostra. Entretanto, a distância que separa o humano do divino é abissal, realidade totalmente outra de que fala Rudolf Otto. O resultado da tentativa de G.H. acaba no fracasso do vômito e na compreensão da distância que separa ela daquilo que se mostra e que ela denomina de “o Deus”. O ato de provar da barata, que a ela parecia um ato de máxima humildade, revela-se como o oposto, máxima arrogância ou, como formula a narradora, um ato de máxima transcendência: “[...] entendi que, botando na minha boca a massa da barata, eu não estava me despojando como os santos se despojam, mas estava de novo querendo o acréscimo. O acréscimo é mais fácil de amar”²⁸⁵.

2.4.2 - O medo da nova condição: dividindo a carne infinita

Fascinada e ao mesmo tempo atemorizada, G.H. não sabe como reorganizar-se a partir do vivido. E é justamente isso que ela procura fazer um dia após o evento com a descrição do ocorrido no quarto de Janair. Depois do êxtase do neutro, a narradora percebe que terá que arrumar uma nova forma, que terá de “[...] salvar o dia de amanhã”²⁸⁶ voltando ao cotidiano, mas mantendo a riqueza do vivido e a consciência da fragilidade de sua montagem humana:

Uma forma contorna o caos, uma forma dá construção à substância amorfa - a visão de uma carne infinita é a visão dos loucos, mas se eu cortar a carne em pedaços e distribuí-los pelos dias e pelas fomes – então ela não será mais a perdição e a loucura; será a vida de novo humanizada.²⁸⁷

Cabe agora à escultora G.H. dar uma forma para aquilo que viveu no quarto, onde por horas e horas esteve em contato com o “proibido tecido da vida”²⁸⁸. Ora, aqui, mais uma vez, pode-se encontrar em Otto uma forma de elucidar a experiência de G.H. Um dia

284 LISPECTOR. *Op. cit.*, p. 164.

285 Cf. LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 169.

286 Cf. *Ibidem*, p. 15.

287 *Ibidem*, p. 14.

288 Cf. *Ibidem*, p. 15.

após o evento, o que a narradora procura fazer é tentar racionalizar o acontecido, retirando-o da obscuridade do sentimento e reabsorvendo-o na sua quotidianidade. O medo da nova condição expressa a necessidade de retornar à vida comum, necessidade de reassumir a montagem humana que torna G.H. identificável. Porém, nesse retorno ao cotidiano, a narradora traz a consciência do Mistério sobre o qual repousa a vida humana:

Porque não quero mais sequer a concretização de um ideal, quero é ser apenas semente. Mesmo que depois, dessa semente, nasçam de novo os ideais, ou os verdadeiros, que são um nascimento de caminho, ou os falsos, que são os acréscimos. Estaria eu sentindo o que desejaria sentir? Pois a diferença de um milímetro é enorme, e este espaço de um milímetro pode me salvar pela verdade ou de novo me fazer perder tudo o que vi. É perigoso. Os homens elogiam muito o que sentem. O que é tão perigoso como execrar o que se sente.²⁸⁹

Um equilíbrio entre os sentimentos vivenciados e o que deles se pode depreender é o que também preocupa Otto em *O sagrado*. Para o pensador alemão, a idéia do sagrado é composta por elementos racionais e elementos irracionais. Cabe à razão dar sentido ao vivido, reabsorvendo-o na existência humana ordinária e promovendo o refinamento da vivência sentimental. Na paradoxal formulação de G.H., que afirma que execrar o que se sente é tão perigoso quanto elogiar demais o que se sente, podemos observar uma consonância com a perspectiva ottoniana, que afirma que é preciso encontrar um ponto de equilíbrio entre os dois elementos, evitando os extremos que podem levar ou ao fanatismo ou ao racionalismo. Em ambos os autores, podemos ouvir uma crítica à pretensa capacidade humana de abarcar a totalidade do real, em ambos, porém, podemos ouvir também o drama da razão que, apesar de suas limitações, tem que se lançar no encalço desse mistério que está sempre a escapar de seus poderes. É só no perder-se que a razão pode encontrar-se, como formula a narradora; é na consciência do fracasso que novos e profundos sentidos para a totalidade se abrem: “[...] todo momento de achar-se é um perder-se a si próprio”²⁹⁰.

Viciada pelo gosto humano, G.H. se depara com o inexpressivo, para quem piedade, beleza e moral nada significam. Como escultora amadora, a narradora se contentava com a forma, com a beleza da forma, o que, depois da experiência parece-lhe um capricho frívolo. Sua pretensa capacidade artística não atinge o ponto mais importante que toda obra de arte atinge: o inexpressivo. E não atinge porque, como artista e como

289 LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 132.

290 *Ibidem*, 16.

indivíduo, G.H. deseja a beleza extrema, o entendimento em detrimento da intuição²⁹¹.

E voltar à vida ordinária recusando a beleza da forma e o entendimento extremo da realidade passa a ser o drama de G.H., drama esse apontado no uso dos termos “transcendência”²⁹² e “esperança”²⁹³, que para ela denotam a sua montagem humana que, como um artifício de fuga, evitavam o contato com o Deus. A esperança e a transcendência permitiam-lhe sempre ficar à beira do abismo, a um passo da crise, a um passo do violento arrebatamento do numinoso: “Eu não precisava da violência, eu fervilhava o suficiente para a água nunca ferver nem derramar”²⁹⁴. Depois da alquimia profunda forjada no fogo do inferno do quarto²⁹⁵, G.H. descobre que o divino é atualidade sempre presente, sempre ao alcance da carência humana que através da sentimentalização, está sempre a evitar esse contato. Para a narradora, numa paródia do Evangelho de Mateus²⁹⁶, “[...] o Deus é hoje: seu reino já começou”²⁹⁷. Porém, é por medo que o humano adia sempre esse encontro, jogando-o para um futuro, para o momento da morte:

Eu estava habituada somente a transcender. Esperança para mim era o adiamento. Eu nunca havia deixado minha alma livre, e me havia organizado depressa em pessoa porque é arriscado demais perder a forma. Mas vejo agora o que na verdade me acontecia: eu tinha tão pouca fé que havia inventado apenas o futuro, eu acreditava tão pouco no que existe que adiava a atualidade para uma promessa e para um futuro.²⁹⁸

O *mysterium* é a característica que denota a presença do irracional na idéia da divindade. O outro elemento, o racional, encontra-se nas esquematizações dos estados sentimentais despertados pela presença do objeto numinoso. A esquematização pode ser compreendida como a tentativa de se descrever o objeto numinoso, sendo, portanto, uma tarefa da linguagem. A partir de tal premissa, propõe-se a tentativa de, sob a perspectiva revelada por Otto, analisar a tarefa da linguagem em *A paixão segundo G.H.*

291 Cf. *Ibidem*, p. 143.

292 Cf. *Ibidem*, p. 140.

293 Cf. *Ibidem*, p. 140.

294 LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 28.

295 Cf. *Ibidem*, p. 147.

296 Cf. Mateus, 10:7. In: *A Bíblia de Jerusalém*, p.1856. “[...] Proclamai que o Reino dos Céus está próximo.”

297 LISPECTOR. *Op. cit.*, p. 148.

298 *Ibidem*, p. 140.

2.5 A tarefa da linguagem em *A paixão segundo G.H.*

Em *O sagrado*, Otto esforça-se por clarificar a experiência religiosa a partir dos sentimentos provocados pelo objeto numinoso na consciência daquele que o experimenta. Buscando não definir, mas tornar minimamente compreensível essa experiência, o pensador alemão elege algumas categorias de análise, como o *tremendum* e o *fascinans*. Segundo Otto, devido ao seu caráter inefável, só é possível falar ideogramaticamente da experiência numinosa. A linguagem religiosa e também a linguagem utilizada por Otto alcançam de maneira precária o seu objeto. Por maior que seja o esforço da razão em clarificar os elementos da vivência, a linguagem cotidiana humana é incapaz de exprimir totalmente o seu conteúdo:

Uma vez que não é racional, isto é, que não pode desenvolver-se por conceitos, não podemos indicar o que é a não ser observando a reação do sentimento particular que o seu contato em nós provoca. [...] É a tonalidade desta emoção que devemos procurar fazer compreender, demonstrando, ainda aqui, as suas relações e a sua oposição a sentimentos próximos, esforçando-nos, ao mesmo tempo, por dá-lo a conhecer, como por ressonância, através de expressões simbólicas.²⁹⁹

O numinoso pode ser profundamente captado pelo sentimento, não sendo, porém, passível de uma clara expressão conceitual. A razão, para comunicar o que é captado pelo sentimento, tem que lançar mão de uma linguagem pouco clara e muitas vezes confusa. A linguagem negativa dos místicos, assim como o paradoxo, a hipérbole e as antinomias são recursos lingüísticos que expressam a tentativa racional de comunicação do numinoso.

Em *A paixão segundo G.H.*, acompanhamos a problemática de uma linguagem que se ocupa em aclarar os elementos da existência humana e da realidade que a circunda. Para a personagem deste romance, expressar conceitualmente os elementos de uma experiência é o fator mais importante; entretanto, tal tarefa se converte num malogro, uma vez que G.H. não consegue extrair um sentido para o que viveu no quarto de sua empregada. Pode-se dizer, com Berta Waldman, que há em *A paixão segundo G.H.*, “[...] uma busca reiterada que conduz a linguagem a seus limites expressivos, atestando, contra a presunção do entendimento que há um resto que não é designável, nem representável”³⁰⁰.

299 OTTO. *O sagrado*, p. 21.

300 Berta WALDMAN. Uma cadeira e duas maçãs: presença judaica no texto clariceano. In: INSTITUTO MOREIRA SALLES. *Cadernos de literatura brasileira*, p. 246.

O relato de G.H. começa já apontando para o malogro da tarefa de explicitação da experiência. Perdida aquilo que denomina de “montagem humana”, G.H. busca uma forma para o vivido, uma forma que lhe possibilite retomar a organização desfeita. A escultora G.H., que se orgulhava da sua vocação para a forma, depara-se com algo insólito e que se encontra além dos poderes de seu dom de organização.

O relato de G.H. começa já apontando para o mistério que é a experiência. A razão, buscando explicitar algum sentido, encontra-se com o que não tem sentido humano, com o inefável, com aquilo que Otto denomina de o *mysterium*: “_ _ _ _ _ estou procurando, estou procurando. Estou tentando entender”³⁰¹.

Expressar é para G.H. uma forma de compreender a experiência e assim retomar a organização desfeita. O exercício da linguagem se dá como um meio de organização da experiência, como um meio de saciar a necessidade de forma. Esse momento é o momento da racionalização do vivido, momento análogo ao que Otto denomina de esquematização da vivência sentimental do numinoso; racionalização necessária, mas não conclusiva, uma vez que o mistério permanece para além da razão.

G.H. encontra-se a par de suas limitações, sabe que sua humanidade não é capaz de alcançar o mistério contemplado, mas ao mesmo tempo sabe que é preciso tentar a captação, pois compreender algo do vivido é a única forma de se recuperar a sua montagem humana: “[...] será preciso coragem para fazer o que vou fazer: dizer. E me arriscar à enorme surpresa que sentirei com a pobreza da coisa dita. Mal a direi e terei que acrescentar: não é isso, não é isso!”³⁰².

Ao falar dos limites da linguagem em sua tentativa de expressar o infinito, G.H. aponta para a mesma limitação ressaltada por Otto em seu trabalho de análise da idéia do sagrado. Este também alerta para o fato de a linguagem humana possuir limites para expressar o divino. A experiência sentimental do numinoso, ao cair na linguagem, revela-se como uma parca caricatura de uma rica experiência. Otto chama ainda a atenção para o fato de algumas perspectivas em voga em sua época entenderem essa simples paródia como a expressão plena da divindade. Esse é um erro no qual incorrem, segundo Otto, as perspectivas “naturalistas” da religião, incapazes de reconhecer, na linguagem religiosa, o seu aspecto meramente analógico.

301 LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 11.

302 *Ibidem*, p. 20.

Diferentemente de tais perspectivas, onde predominam o elemento racional, Otto busca uma harmonia entre este elemento e o elemento irracional da religião ao afirmar que, apesar do pouco alcance da razão, a tentativa de expressão do numinoso é uma tarefa válida. Se dele não é possível obter noções claras e conceitos familiares, ainda se pode ter as impressões ideogramáticas, o que, num campo tão adverso, já se torna uma grande avanço. Para G.H., igualmente, apesar de dura, a tarefa de comunicação da experiência não é inglória, uma vez que esta é a única forma de se obter algum conhecimento do divino. Tanto na narrativa da personagem G.H. quanto no estudo dedicado à idéia do sagrado de Rudolf Otto pode-se notar a presença de um aviso quanto às pretensões racionais de compreender absolutamente a divindade. Seja na teologia, na filosofia ou na ciência é preciso ter cuidado para não perder as sutilezas do fenômeno religioso, é preciso ter cuidado para não pisar em algo tão específico com uma falsa crença nos poderes da razão humana:

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 poderá ser dado através do fracasso de minha linguagem. Só quando falha a construção é que obtenho o que ela não conseguiu.³⁰³

2.5.1 O erro como caminho

Para G.H., o modo próprio de acesso ao divino, a essa realidade que para ela se mostra através do viscoso da barata, é o erro, entendido como o fracasso das capacidades humanas de apreensão desse mesmo divino. Como apontamos durante todo esse capítulo, os sistemas humanos de compreensão em *A paixão segundo G.H.* podem converter-se em esquemas de fuga e mascaramento do *inexpressivo*, realidade anterior e fundamento do mundo humano. Dessa forma, o encontro com a barata serve como uma constatação dos limites dos esquemas e do mundo humano e o descobrimento dessa realidade mais

303 LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 176.

profunda, anterior a esse mundo:

E não me esquecer, ao começar o trabalho, de me preparar para errar. Não esquecer-se que o erro muitas vezes se havia tornado o meu caminho. Todas as vezes em que não dava certo o que eu pensava ou sentia – é que se fazia enfim uma brecha, e, se antes eu tivesse tido a coragem, já teria entrado por ela. Mas eu sempre tivera medo do delírio e erro. Meu erro, no entanto, devia ser o caminho de uma verdade: pois só quando erro é que saio do que conheço e do que entendo. Se a “verdade” fosse aquilo que posso entender – terminaria sendo apenas uma verdade pequena, do meu tamanho.³⁰⁴

Para ter acesso à verdade maior, G.H. precisa abandonar o já conhecido, o familiar, que lhe permite identificar-se como pessoa. Perder-se para ela é encontrar-se no seio dessa verdade maior que a medida humana, verdade indiferente aos esquemas urdidos pelo humano e tão desconhecida que, para expressá-la, G.H. tem que atentar contra as normas da linguagem, num discurso marcado pela utilização daqueles recursos discursivos que Rudolf Otto, em *O sagrado*, salienta como os meios com os quais se pode falar alguma coisa a respeito do numinoso: a hipérbole, o paradoxo e, como forma radical deste último, os oxímoros.

A hipérbole, figura do excessivo, em *A paixão segundo G.H.*, serve para expressar a ancestralidade da barata, sua capacidade de atravessar os tempos sem modificação, sem acréscimos que a afastem de sua fonte originária. Para G.H., esses insetos, “[...] há trezentos e cinquenta milhões de anos [...] se repetiam sem se transformarem”³⁰⁵. O uso dessa figura de linguagem serve também para passar a idéia de eternidade, num alargamento exagerado do tempo que, ao mesmo tempo em que aponta para o efêmero da existência e das criações humanas, tem por função exprimir a atualidade daquilo que G.H. vivencia, da atualidade do Deus³⁰⁶.

O paradoxo, e o oxímoro como sua forma mais radical, talvez sejam os recursos mais utilizados na obra de Clarice Lispector sobre o qual nos debruçamos, podendo ser encontrado em afirmações do tipo “perder-se é um perigoso achar-se”³⁰⁷ ou em construções que, utilizando-se de oxímoros, parecem completamente irracionais. Em formulações como “vivificadora morte”³⁰⁸ e “mal-estar feliz”³⁰⁹ encontramos aquele

304 LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 103.

305 *Ibidem*, p. 48.

306 Cf. *Ibidem*, p. 106.

307 *Ibidem*, p. 102.

308 Cf. LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 15.

309 Cf. *Ibidem*, p. 86.

processo próprio da escrita clariceana que Benedito Nunes³¹⁰ denomina de *técnica do desgaste*, que numa aparente negação do sentido lógico da linguagem através de termos contraditórios que acabam por neutralizarem-se, acaba por abrir novos e mais profundos sentidos na linguagem ordinária, tornando-a apta a comunicar o vivenciado. Em expressões como “tortura de uma alegria”, as palavras abandonam o seu sentido lógico literal em favor de uma nova imagem discursiva que é puramente metáfora.

Numa anti-linguagem, G.H. consegue expressar aquilo que vivenciou no quarto de Janair e o profundo significado que isso tem para a sua existência. Por meio da junção e tensão entre os termos contraditórios, pode a linguagem suspender o discurso ordinário, que se dirige à imediaticidade das coisas, dando acesso a possibilidades ainda não conhecidas pelo humano. Mais uma vez nos encontramos aqui de acordo com a perspectiva ottoniana, para quem, no discurso sobre o numinoso, o paradoxo pode ser um aliado na comunicação desse objeto que desafia a razão humana. Para o pensador alemão, assim como destacamos em *A paixão segundo G.H.*, nesse tipo de discurso se encontram “[...] enunciações que não são apenas contrárias à razão [...] mas que não concordam entre si e que, apesar de referidas ao mesmo objeto, afirmam *opposita*, formando antíteses que parecem inconcebíveis e irreduzíveis”³¹¹. E isso acontece porque, para a razão, ávida de compreender, o numinoso é uma realidade totalmente outra, inacessível aos seus poderes.

2.5.2 O malogro necessário

Podemos encontrar em *A paixão segundo G.H.* a idéia de que sob a casca humana da realidade, casca essa necessária, uma vez que torna possível a formação de nossas identidades, se encontra uma realidade maior. A montagem humana pode nos dar a falsa sensação de que aquilo que o humano pode compreender é a totalidade do que existe, de que os sistemas humanos de orientação podem desvelar toda a realidade. Na narrativa de G.H. acompanhamos a derrocada dessa crença, o desabar de camadas e camadas de sentimentos que acabam por funcionar como um anteparo da vivência do extra-humano, do totalmente outro chamado por G.H. de o nada. Em *A paixão segundo G.H.* encontramos a

310 NUNES. *O dorso do tigre*, p. 137.

311 OTTO. *O sagrado*, p. 43

busca cega da protagonista por aquilo que se encontra escondido entre os sentimentos e que deveriam constituir-se como a busca de todo o humano, o abandono da satisfação dada pela primeira camada do nome, do sentido primeiro dado pela imediaticidade das coisas. Através da montagem humana, o homem ignora ou foge do encontro com essa camada mais profunda da realidade, tão profunda a ponto de ser-lhe indiferente. E para se atingir essa realidade é preciso abandonar essa *persona*, é preciso que a montagem fracasse para que se manifeste o Deus, um Deus que não tem gosto humano, como expressa G.H.:

Eu estava atingindo o que eu havia procurado a vida toda: aquilo que é a identidade última e que eu havia chamado de inexpressivo. Fora isso o que sempre estivera nos meus olhos no retrato: uma alegria inexpressiva, um prazer que não sabe que é prazer – um prazer delicado demais para a minha grossa humanidade que sempre fora feita de conceitos grossos.³¹²

No recuo de G.H. até à vida antes do humano, ela percebe que os atributos do Deus dados pelo humano são uma espécie de re-criação desse mesmo divino a partir de suas próprias categorias. Para a narradora, essas categorias são acréscimos que impedem o contato com o Deus, que para ela se revela no inferno do quarto-minarete. Para G.H., a noção de “humanidade” pode acabar por transformar-se num ideal a ser perseguido e imitado e, na perseguição desse ideal, aumenta-se a distância entre o homem e o divino; para a narradora, “[...] ser humano não deveria ser um ideal para o homem que é fatalmente humano, ser humano tem que ser o modo como eu, coisa viva, sou humana”³¹³.

O ponto alto da existência do humano é justamente esse fracasso, a constatação dos limites de sua capacidade de dotar a realidade de um sentido, o grande fracasso de uma vida pelo qual passa a narradora de *A paixão segundo G.H.*³¹⁴. Como na citação que serve de epígrafe à obra³¹⁵, talvez a vida só se complete com esse fracasso da personalidade e com a visão daquilo que se encontra para além das grossas palavras humanas e que é fundamento para tudo o que existe.

312 LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 133.

313 *Ibidem*, p. 124.

314 Cf. *Ibidem*, p. 175.

315 Bernard BERENSON *apud* LISPECTOR. In: *A paixão segundo G.H.*, p. 9. “*A complete life may be one ending in so full identificattion with the nonself that there is no self to die*”. [Uma vida plena pode ser aquela que alcance uma identificação tão completa com o não-eu que não haja nenhum eu para morrer. Tradução de Olga de SÁ]

Em Rudolf Otto também podemos dizer que o acesso ao divino se dá por meio do fracasso do conceito, uma vez que, também para o pensador alemão, as palavras possuem essa capacidade de esconder o numinoso ao dar uma parcial idéia de conhecimento do divino. Em suas firmes objeções à redução do fenômeno religioso levado a cabo pelo racionalismo ocidental, Otto aponta para o malogro do discurso metódico-racional na tarefa de explicitação dessa realidade. Tal é o fracasso dessa forma de discurso que Otto se vê na necessidade de tentar outro caminho que, apesar de não configurar-se como um adeus ao discurso próprio da ciência, apóia-se em grande parte no discurso religioso e no discurso artístico, que não operam pela clareza do conceito, mas pela obliquidade do discurso metafórico ou, como denomina Rudolf Otto, ideogramático. Em ambos os autores temos a crítica à primeira camada do nome, à rigidez do conceito que pode prefigurar a visão humana e que pode impedi-la de captar aquilo que se encontra para além dos conceitos, como expressam as palavras de G.H.:

Aquilo de que se vive – e por não ter nome só a mudez pronuncia – é disso que me aproximo através da grande largueza de me deixar de ser. Não porque eu então encontre o nome do nome e torne concreto o impalpável – mas porque designo o impalpável como impalpável, e então o sopro recrudescer como na chama de uma vela.³¹⁶

O “homem natural”, que para Otto é aquele indivíduo que é incapaz de apreender a especificidade do fenômeno religioso, crê que na “vida natural” encontra-se o todo do real, numa atitude ingênua que o afasta da vivência do numinoso. Os sistemas com os quais se lança na tarefa de compreensão da realidade acabam por converterem-se nessa casca, nessa máscara humana de que fala G.H., que esconde a sua fragilidade e carência e impede o arrebatamento do numinoso.

O risco da sentimentalização de que fala Clarice Lispector em *A paixão segundo G.H.* e o risco do excesso do elemento racional de que fala Rudolf Otto são alertas contra essa casca, terceira perna que estabiliza, mas que também pode dificultar o andar. No apontamento da necessidade do fracasso, que acreditamos encontrar em ambos os autores, encontra-se a idéia de uma reconciliação entre racional e irracional, entre razão e sentimento, entre forma e conteúdo.

316 LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 174.

Como lembra Clarice Lispector, a razão é o modo próprio que tem o humano de ir em busca da realidade, mas é somente pelo malogro da busca que o indizível pode se mostrar. E ao tentarmos expressar o inexpressável, é preciso ter cuidado para que a palavra não “transcenda” a coisa, que o conceito não anule a vivência do numinoso; como bem diz Clarice Lispector, uma vez que se tem de escrever, que se tenha o cuidado de não esmagar com palavras as entrelinhas³¹⁷.

317 Cf. LISPECTOR. Fundo de Gaveta. In: LISPECTOR (NUNES, coord.). *A paixão segundo G.H.*, p. 292.

CONCLUSÃO

Uma vez percorrido o caminho proposto nessa dissertação, cabe-nos agora recapitular alguns pontos principais de nossa tentativa de, a partir da perspectiva do sagrado de Rudolf Otto, analisar a emergência de temas que, em *A paixão segundo G.H.*, podem ser lidos como análogos à vivência do numinoso tal como apresentada pelo pensador alemão. Na proposição de tal caminho, entretanto, surgiu a questão de como se aplicar uma perspectiva específica do âmbito religioso na leitura de uma obra literária “profana”, questão essa que, por sua vez, nos remete à questão fundamental da possibilidade dos estudos das relações entre religião e literatura. Como deve se portar aquele que se dedica ao estudo de tal relação? Que abordagem deve usar? Deve se concentrar nos estudos dos textos reconhecidamente sacros? Ou textos estritamente literários podem trazer alguma contribuição para este campo de estudos?

Em sua introdução da obra *Manifestações literárias do sagrado*³¹⁸, Eduardo Gross destaca que “[...] os estudos da relação entre literatura e religião tem se pautado por uma ênfase na discussão de textos que apresentam características religiosas relativamente explícitas”³¹⁹, privilegiando basicamente duas formas de investigação da presença da religião em textos literários: uma primeira que, reconhecendo previamente a sacralidade de um determinado texto, utiliza-se dos conhecimentos analíticos e interpretativos para o desdobramento de uma visão dada de antemão e restrita a um grupo religioso em particular; e uma segunda forma que se realiza como a análise de textos religiosos como textos literários em sentido estrito.

Para Gross, a primeira forma, enquanto uma aplicação meramente instrumental do conhecimento analítico e interpretativo da literatura, possui como limitação o fato de não integrar verdadeiramente o estudo da religião e da literatura, uma vez que cada disciplina permanece num patamar distinto³²⁰.

318 Cf. GROSS. Escrita e sacralidade. In: *Manifestações literárias do sagrado*, p.7-16.

319 *Ibidem*, p.10.

320 Cf. *Ibidem*, p.10.

Já na segunda forma de análise, segundo Gross, ao retirar do texto sacro a sua contextualidade, o pesquisador tem que ter em mente que, ao realizar tal análise, privilegia-se o sentido literário em detrimento do sentido dado ao texto pela comunidade ao qual pertence. Para Gross, “[...] a mera aplicação de um método de análise a um texto, independentemente de sua situação, significa sempre uma redução e, conseqüentemente, uma perda de sentido”³²¹. A prevalência dessas duas formas de análise explicitaria ainda, segundo Gross, a ausência de “[...] uma tradição estabelecida na análise de elementos, pressupostos ou resquícios de religiosidade em textos literários que não apresentam uma reivindicação de sacralidade”³²².

Na tentativa de analisar a obra da autora brasileira a partir da perspectiva de Rudolf Otto apresentada em *O sagrado*, é justamente esse último caminho apontado por Gross que procuramos trilhar. Dessa forma, buscamos a emergência de temas que podem ser descritos como análogos à vivência do numinoso descrita por Otto, uma busca de rastros do sagrado na literatura da escritora brasileira de origem russa. Tal busca, portanto, pode ser definida como uma tentativa de colocar ambas as obras em diálogo, num processo que, para citar o filósofo tcheco Vilém Flusser, poderíamos chamar de *conversação*³²³.

Analisando a obra do escritor Franz Kafka, Flusser define a literatura como a realização lingüística de um intelecto³²⁴. Tal realização, segundo o pensador tcheco, pode ser considerada como parte da grande cadeia de conversação a que chamamos de civilização. Como tal conversação, a obra literária possui dois aspectos básicos. “Encerra a conversação que a precede. E origina a conversação que a sucede”³²⁵. Esses dois aspectos básicos originam, também, duas possibilidades de apreciação da obra literária, uma vez que, para Flusser:

[...] podemos tentar compreendê-la como resposta, ou podemos tentar enfrentá-la como provocação. Na primeira tentativa estaremos analisando a obra. Na segunda estaremos conversando com ela. O campo da primeira tentativa é a crítica. Nesse campo a obra será compreendida como síntese das provocações as quais esteve exposto o intelecto dentro do qual a obra surgiu. O campo da segunda tentativa é a especulação. Nesse campo a obra será experimentada (*erlebt*) como mensagem enviada pelo intelecto dentro do qual a obra surgiu, mensagem essa enviada em nossa direção.³²⁶

321 GROSS. Escrita e sacralidade. In: *Manifestações literárias do sagrado*, p.10.

322 *Ibidem*, p.10.

323 Cf. Vilém FLUSSER. Esperando por Kafka. In: *Da religiosidade*. São Paulo: Escrituras Editora, 2002, p. 63-68.

324 Cf. *Ibidem*, p. 65.

325 *Ibidem*, p. 69.

326 *Ibidem*, p. 69.

Embora os dois campos não possam ser rigorosamente separados, esse segundo caminho proposto por Flusser, o caminho da conversação, foi um dos objetivos perseguidos nessa dissertação. Além dos trabalhos de crítica e análise assumidos nas páginas anteriores, interessa em nosso caminho a abertura de um diálogo entre *A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector, e *O sagrado*, de Rudolf Otto, bem como o aprofundamento do diálogo entre religião e literatura. Diálogo esse que busca os rastros do sagrado numa obra de literatura que não possui uma intenção religiosa explícita.

A perspectiva apresentada por Rudolf Otto em *O sagrado*, obra publicada em 1917, foi o ponto de visada a partir do qual nos propomos procurar analisar a presença de temas que, em *A paixão segundo G.H.*, podem ser lidos como contendo paralelos com a vivência religiosa. Em *O sagrado*, Otto procura analisar a presença do elemento irracional na idéia do divino e sua relação com o elemento racional.

Esse elemento irracional que não pode ser comunicado ou ensinado de maneira plena, mas que somente pode ser vivenciado sentimentalmente, Otto denomina de o *numinoso*. Presente em toda forma ou experiência religiosa, tal elemento foi, ao longo dos séculos, principalmente no ocidente, obnubilado pelo elemento racional. A idéia do sagrado contém esse elemento irracional que nada tem a ver com a eticidade, teleologia ou bondade e é justamente esse acréscimo que Otto, denominando de numinoso, intenta analisar em sua obra.

Para Otto, a vivência sentimental do numinoso pode ser descrita como a vivência do mistério que faz tremer e fascina. Para efeito de análise, Otto decompõe a vivência sentimental do numinoso em três elementos, expressos já na formulação *mysterium tremendum et fascinans*. O elemento do *mysterium* seria o numinoso em si mesmo, inalcançado pela razão humana, e os elementos do *tremendum* e do *fascinans* seriam idéias analógicas retiradas da vida humana quotidiana que visam a compreensão desse objeto totalmente outro. Ao elemento do *tremendum* correspondem os ideogramas da superabundância de poder do objeto concebido como numinoso: a *majestas*, o *tremendum* e a *orgê*. Ao elemento do *fascinans* correspondem os ideogramas da bem-aventurança religiosa e do fascínio pelo poder do objeto numinoso formando, assim, com o elemento do *tremendum*, o que Otto denomina de uma estranha *harmonia de contrastes*. Isso nos leva, portanto, ao fracasso da linguagem enquanto *organum* racional que busca a compreensão e a comunicação clara de tudo aquilo que toca a existência humana.

Não sendo possível defini-lo de maneira clara, só podemos falar dele de maneira indireta, numa linguagem que Otto denomina de ideogramática, seja utilizando o conhecido para descrever de maneira analógica o objeto numinoso, seja negando o conhecido para revelar, por contraste, esse objeto que se furta à compreensão. Para Otto, apesar de não poder ser comunicado, o numinoso pode ser despertado através de um processo de participação sentimental que, pelo paralelismo entre alguns sentimentos ordinários da existência humana, permite que estes despertem o sentimento do numinoso.

Na história das religiões pode-se constatar a presença de três meios básicos de despertar e manifestar o numinoso: os meios diretos, os meios indiretos e através da arte. Os diretos seriam aqueles que, sem precisar recorrer aos ideogramas, falam diretamente ao espírito, como a solenidade do culto ou a evocação de situações sagradas pela leitura dos textos sacros. Os meios indiretos seriam aqueles que, pela correspondência entre os sentimentos naturais e o sentimento numinoso, tornam possível que sentimentos como o horrível, o repugnante ou o monstruoso [“*ungeheuer*”] possam levar à vivência do sentimento especificamente religioso. Já a arte, pela correspondência entre o sentimento estético do sublime e o numinoso seria também um meio privilegiado de se fazer despertar este sentimento.

A apresentação do pensamento de Otto exposto em *O sagrado* possibilitou-nos uma maior aproximação com a perspectiva do autor, perspectiva essa que nos serviu de referencial teórico-conceitual para a leitura proposta de *A paixão segundo G.H.* Em sua busca pelo irracional na idéia do divino, Otto se volta para alguns textos de algumas tradições religiosas, como o *Bhagavad Gita*, o *Alcorão* e, principalmente, os textos da tradição judaico-cristã.

Na religião de Moisés encontra já o desenvolvimento da vivência sentimental do numinoso que levará os elementos racional e irracional à idéia cristã do Pai celeste. Entretanto, Otto não restringe sua busca pelo numinoso somente aos textos considerados sagrados, mas procura rastros da vivência numinosa na literatura profana, como atestam as citações e análises de Sófocles, Goethe e outros escritores em *O sagrado*.

Partindo desses apontamentos de Otto na literatura de cunho profano, passamos pela leitura de alguns textos que buscam, utilizando das contribuições de Otto, encontrar elementos que podem ser descritos como elementos religiosos na estrutura narrativa de obras literárias. Tal percurso nos levou a amadurecer o objetivo principal dessa dissertação.

Já no segundo capítulo, nos dedicamos à análise da *A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector, apresentando antes algumas posições críticas e características gerais da obra e da biografia da autora brasileira que nos permitiram uma melhor aproximação e estabelecimento do diálogo pretendido com a obra *O sagrado*, de Rudolf Otto. Descrevemos a experiência da protagonista, G.H., como a vivência do *mysterium tremendum et fascinans* de que nos fala Otto. Vimos que essa experiência pode ser descrita como a vivência do numinoso tal como apresentada pela perspectiva ottoniana, vivência essa desencadeada pelo encontro da narradora com um inseto doméstico: uma barata.

Um dia após o ocorrido no quarto de sua empregada, G.H. se encontra às voltas com uma experiência que foge ao seu entendimento e que, para melhor clarificá-la, ela decide relatar a alguém. Tal relato é dirigido a um tu imaginário, que segundo a narradora, facilitaria o esforço de deixar subir à tona algum sentido para o vivido³²⁷. Com uma vida financeira confortável, bem relacionada no meio social em que vive, G.H. se depara com a falta de sentido de sua vida, uma vida fútil que, segundo ela, se concentrava na superfície das coisas do mundo, que se detinha na primeira camada do nome. Diante do inesperado encontro com a barata, que segundo a nossa interpretação, é um sinal do numinoso, tal organização vem abaixo, revelando para a narradora uma realidade além da realidade humana.

A esse totalmente outro que se manifesta G.H. denomina de o Deus, de o inexpressivo ou, ainda, de o nada. Ora, vimos que, segundo Otto, para expressar o numinoso é necessário recorrer a uma linguagem indireta ou negativa, recursos dos quais também G.H. têm que lançar mão para descrever a experiência pela qual passou. Por se contrapor radicalmente a tudo o que é familiar, G.H. não tem outra saída a não ser descrever o que para ela se mostra como o nada, um Deus que se mostra indiferente e estranho à existência humana. “Eu estava em pleno seio de uma indiferença que é quieta e alerta. E no seio de um indiferente amor, de um indiferente sono acordado, de uma dor indiferente, de um Deus que, se eu amava, não compreendia o que Ele queria de mim”³²⁸.

No início de seu relato, G.H. menciona que, com a experiência no quarto de Janair, ela perdeu uma terceira perna, que a estabilizava como pessoa, mas que a impedia de andar. Tal perna é advinda da construção de uma máscara humana, num processo que a narradora denomina de *sentimentação*. Tal processo possibilita que o humano possa

327 Cf. LISPECTOR. *A paixão segundo G.H.*, p. 15.

328 *Ibidem*, p. 126.

construir um sentido para a realidade, porém pode também fechar a irrupção de outros sentidos, restringindo o real àquilo que a razão humana pode compreender. A sede de forma de G.H. a levou a evitar a matéria primordial do mundo, o mistério que irrompe no encontro com a barata.

Até então viciada pelo gosto e pela forma, G.H. se depara com o insosso, com o amorfo que foge a sua capacidade de apreensão, como denotam os travessões marcando o vacilar da voz ao início e ao final da narrativa. Tal como entende Otto, a vivência de G.H. se furta à comunicação clara e distinta, obrigando a narradora a recorrer a uma linguagem pouco comum, marcada pelo uso das figuras de contradição, como os oxímoros, e pelas figuras do hiperbólico, únicas formas disponíveis para a comunicação do numinoso.

Entretanto, apesar da impressão que uma primeira leitura possa dar, não encontramos em Otto e Lispector um discurso que defenda o irracionalismo em detrimento de uma visão racional do mundo. Em ambos os autores, encontramos muito mais um aviso, uma recomendação para que o homem, confiante demais em sua capacidade de apreensão do real, não se esqueça do espanto, do mistério sempre a espreita na quotidianidade. Para ambos, o lado claro do real é tão importante quanto o lado obscuro, aquilo que se encontra para além do dom humano de organização. Para se usar uma analogia da própria Clarice, há que se procurar manter a tensão entre a linha e a entrelinha, entre o escrito e aquilo que foge à possibilidade de escrita:

Então escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não-palavra – a entrelinha – morde a isca, alguma coisa se escreveu. Uma vez que se pescou a entrelinha, poder-se-ia com alívio jogar a palavra fora. Mas aí cessa a analogia: a não-palavra, ao morder a isca, incorporou-a³²⁹.

Antes de finalizar, porém, esse percurso, cabe-nos enumerar algumas possibilidades de pesquisa para os quais ambos os textos se abrem. Com relação a Otto e sua obra, pode-se citar a carência de material introdutório para o seu pensamento em língua portuguesa, sejam oriundos de pesquisas produzidas no meio acadêmico nacional, sejam traduções de obras existentes em outras línguas. Nesse caso, talvez as críticas que a perspectiva ottoniana vem sofrendo expliquem o aparente descrédito para com a perspectiva desse autor, como vimos, entendida por alguns como carente de uma fundamentação científica.

329 LISPECTOR. *Água Viva*, p. 20.

O tema das influências de Rudolf Otto também poderia originar bons trabalhos, notadamente se centrados nos influxos de I. Kant, J. F. Fries e F. D. E. Schleiermacher na perspectiva do autor. Poder-se-ia pesquisar, também, a presença de certa visão romântica na perspectiva ottoniana, salientando como, no século XX, Otto propõe a re colocação de tal visão num ambiente marcado pela preponderância de uma perspectiva tecno-científica do mundo.

Já em Clarice Lispector, o estudo das relações entre literatura e religião e literatura e filosofia parece ser ainda um aspecto promissor. Apesar dos inúmeros trabalhos dedicados à autora no campo da crítica literária, sua obra parece ainda não ter seduzido outros campos do saber. Tal possibilidade poderia enriquecer o debate entre essas três áreas, indo em direção àquilo que Flusser denomina de conversação. Tal debate poderia também contribuir para o enfraquecimento de uma visão estanque das áreas em questão. Nesse aspecto cabe ressaltar a abertura propiciada pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (UFJF) através da linha de pesquisa Religião na Estética Literária, que permitiu a realização deste trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Texto traduzido em língua portuguesa diretamente dos originais. Tradução das introduções e notas de *La Sainte Bible*, edição de 1973, publicada sob a direção da École Biblique de Jérusalem.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALMEIDA, Joel R. *A experimentação do grotesco em Clarice Lispector*. São Paulo: EDUSP, 2005.

BAY, Dora M. D. Fascínio e terror: o sagrado. *Cadernos de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas*. Florianópolis, nº. 61, p. 03-18, dez. 2004. [<http://www.cfh.ufsc.br/~dich/TextoCaderno61.pdf>]. Acesso em 29/11/06.

BAUER, Johannes. *Dicionário de teologia bíblica*. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Edições Loyola, 1973.

BIRCK, Bruno Odélio. *O sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

BRANDT, Hermann. As ciências da religião numa perspectiva intercultural: a percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. Tradução de Luís M. Sander. *Estudos Teológicos*, v. 46, nº 1, p. 122-151. [http://www.est.com.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4601_2006/et2006-1ihbrandt.pdf]. Acesso em 29/11/2006.

DREHER, Luís H. *Filosofia da religião e ciências da religião: impressões gerais*. Comunicação apresentada no II Colóquio Brasileiro de Filosofia da Religião. Belo Horizonte, 2007.

_____. Naturalismo e religião: o “Germinal” de Émile Zola. In: GROSS, Eduardo (org.). *Manifestações literárias do sagrado*. Juiz de Fora: EDUFJF, 2002.

FRANÇA, Rodrigo T. A fenomenologia da religião de Rudolf Otto: Uma vereda para os estudos de religião e literatura. In: DREHER, Luís H. *A essência manifesta: a fenomenologia*

nos estudos interdisciplinares da religião. Juiz de Fora: EDUFJF, 2003.

GROSS, Eduardo. A busca do ser e o encontro com o nada em “A paixão segundo G.H.” de Clarice Lispector. *Margens*. São Paulo, v. 1, n.º 2, 2005, [<http://www.margens.org.br/sis/revista2/gross.pdf>]. Acesso em 29/11/06.

_____. “A paixão segundo G.H.” de Clarice Lispector em diálogo com o pensamento de Paul Tilich. *Correlatio*. São Bernardo do Campo, n.º 08, 2005, [http://www.metodista.br/correlatio/num_8/eduardo1.pdf]. Acesso em 29/11/06.

FLUSSER, Vilém. *Da religiosidade: A literatura e o senso da realidade*. São Paulo: Escrituras Editora, 2002.

FUKELMAN, Clarice. Escrever estrelas (ora direis). In: LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995 [1977].

INSTITUTO MOREIRA SALLES. *Cadernos de Literatura Brasileira: Clarice Lispector*. N.º. 17 e 18, dez/2004.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LEVIN, Harry. *James Joyce: A critical introduction*. New Directions: Norfolk, 1960.

LINS, Álvaro. A experiência incompleta: Clarice Lispector. In: LINS, Álvaro. *Os mortos de sobrecasaca: ensaios e estudos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998 [1973].

_____. Amor. In: *Laços de família*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998 [1960].

_____. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998 [1964].

_____. *A paixão segundo G.H.* Edição crítica coordenada por Benedito Nunes. Paris: Association Archives de la littérature latino-américaine, des Caraïbes et africaine du XXe. siècle; Brasília, DF: CNPQ, 1988.

_____. Perdoando Deus. In: *Felicidade clandestina*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998 [1971].

MANZIO, Lícia. *Era uma vez: Eu*. Juiz de Fora: EDUFJF, 2001.

NUNES, Benedito. *O dorso do tigre*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

_____. *O drama da linguagem: uma leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Ática, 1995.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes. 2007.

_____. *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e sua relação com o racional*. Tradução: Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (organizadores). *Deus na filosofia do século XX*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

PONTIERI, Regina (org.). *Leitores e leituras de Clarice Lispector*. São Paulo: Hedra, 2004.

SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 2001.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. Clarice: a epifania da escrita. In: LISPECTOR, Clarice. *A legião estrangeira*. São Paulo: Ática, 1977 [1964].

SANTOS, Jeana Laura da Cunha. *A estética da melancolia em Clarice Lispector*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2000.

SCHAEFFLER, Richard. *Filosofia da religião*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana; Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Coleção *A Tragédia Grega – Vol VI*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

USARSKI, Frank. Os enganos sobre o sagrado: uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. *Rever*, nº 4, p. 78-96. [http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_usarski.pdf]. Acesso em 26/11/2006.

VARIN, Claire. *Línguas de Fogo*. Tradução de Lúcia Peixoto Cherem; com leitura de Claire Varin. São Paulo: Limiar, 2002.

WORRINGER, Wilhelm. *A arte gótica*. Lisboa: Edições 70, 1992. Tradução de Isabel Braga.

ZILBERMAN, Regina *et al.* *Clarice Lispector: a narração do indizível*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1998.