

A grande coragem: abertura à alteridade a partir de Clarice Lispector e Martin Heidegger

The great courage: openness to otherness from Clarice Lispector and Martin Heidegger

Caroline Garpelli Barbosa¹

João Paulo Grava²

Resumo: A apresentação de muitos dos temas recorrentes na obra de Clarice Lispector encontram ressonâncias com a ontologia-hermenêutica de Martin Heidegger, especialmente no que concerne à potência reveladora dos textos de Lispector em relação à condição humana. Assim, o presente texto desenvolverá uma análise do conto “As águas do mundo”, do livro *Felicidade clandestina*, em diálogo com alguns aspectos da obra filosófica de Heidegger, em particular, o encontro com a alteridade, a angústia e a experiência de estranheza. Consideramos que além do conto poder trazer à luz questões centrais presentes na obra do filósofo, os dois autores nos revelam a possibilidade do assombro diante do que parece óbvio e banal.

Palavras-chave: Heidegger; Lispector; alteridade; angústia; condição humana.

Abstract: The presentation of many of the recurring themes in Clarice Lispector's work resonates with Martin Heidegger's ontology-hermeneutics, especially with regard to the revealing power of Clarice's texts in relation to the human condition. Thus, this text will develop an analysis of the short story “As Águas do Mundo”, from the book *Felicidade clandestina*, in dialogue with some aspects of Heidegger's philosophical work, in particular, the encounter with otherness, anguish and the experience of strangeness. We believe that in addition to the short story being able to bring to light central issues present in the philosopher's work, the two authors reveal to us the possibility of astonishment in the face of what seems obvious and banal.

Keywords: Heidegger; Lispector; otherness; anguish; human condition.

1. Introdução

Au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau!

Baudelaire

A apresentação e desenvolvimento de muitos dos temas recorrentes na obra de Clarice

¹ Graduação em Psicologia (Formação de Psicólogo e Licenciatura) pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus Bauru (2007). Doutorado (2020) e Mestrado (2010) em Psicologia do Desenvolvimento e Aprendizagem pela UNESP. Atualmente é professora adjunta pela Universidade Paulista (Unip-Sorocaba)

² Graduação e Mestrado em filosofia pela USP. Doutorado em andamento em Programa de Pós-Graduação em Educação

Lispector (1920-1977) encontram ressonâncias acentuadas e uma série de afinidades com o modo como as filosofias da existência abordam a experiência humana, como podemos ver nas obras de Jean-Paul Sartre (1905-1980) e Søren Kierkegaard (1813-1855), bem como na ontologia-hermenêutica de Martin Heidegger (1889-1976), especialmente no que concerne aos seus desdobramentos em uma analítica existencial (Nunes, 1995; 2009). Isso porque, as personagens claricianas exprimem a condição dramática da existência, desvelando sua angústia inerente e, sobretudo, a sensação de estranhamento e de esvaziamento da linguagem que pode lhe atravessar em situações aparentemente banais do cotidiano. Apesar disso, como adverte Nunes (1995), é preciso se atentar ao fato de que a aceitação dessa proximidade não quer dizer que Lispector escreva sob influência direta de algum desses autores. Na verdade, o que se observa é uma “afinidade concretizada no âmbito da *concepção do mundo* de Clarice Lispector, mas que não determina de fora para dentro essa concepção” (Nunes, 1995, p. 100, grifos do autor). Ademais, não se pode perder de vista que, para além de uma perspectiva existencial, a obra clariciana traz também uma perspectiva mística, a qual, na maior parte das vezes, ao final acaba por suplantando a temática existencial (Nunes, 1995).

Desse modo, considerando a potência reveladora dos textos de Lispector em relação à condição humana, assim como suas afinidades com os temas existenciais, o presente texto desenvolverá uma análise do conto “As águas do mundo”, do livro *Felicidade clandestina* (1998), em diálogo com alguns aspectos da filosofia de Martin Heidegger. A escolha desse conto se justifica pelo fato de ele aglutinar um sem-número de elementos que percorrem e norteiam a obra de Lispector, tais como o animal e a água, por exemplo, como também por trazer à luz questões centrais na analítica existencial de Heidegger, como o encontro com a alteridade, a angústia e a experiência de estranheza. Entendemos que esse encontro entre literatura e filosofia traz contribuições aos dois campos aqui em discussão, pois, nesse diálogo, ambos se iluminam mutuamente, de modo que se por um lado os dramas experienciados pelos personagens de Lispector nos permitem ver melhor a condição humana descrita e pensada pelos filósofos, por outro, os aspectos teóricos desenvolvidos por estes, certamente também nos auxiliam a melhor ver a humanidade dos personagens claricianos.

A relação entre filosofia e literatura é antiga, remontando ao início do pensamento ocidental, quando aparece a tensão entre poetas e filósofos na República de Platão. Dando um salto na história da filosofia, podemos dizer, com Nunes (1993), que foi a partir da fenomenologia husserliana e, sobretudo, da fenomenologia hermenêutica de Heidegger, que a filosofia e a literatura voltam a se avizinhar. Isso porque a hermenêutica ressaltou o caráter linguageiro da experiência humana, de modo que Heidegger (1929/2008, p. 326) dirá que “a

linguagem é a morada do ser” e “na habitação da linguagem mora o homem”. Assim, para esse autor, filosofia e literatura (*poiesis*) aparecem como modos de habitação que revelam o ser.

Com Gadamer, um seguidor de Heidegger, podemos dizer que o modo mais próprio de ser da linguagem, no processo relacional do saber, é o diálogo (Rohden, 2002), sendo que o diálogo com as obras é um trabalho de escuta (Gadamer, 2011). Desse modo, gostaríamos de dialogar com as obras de Heidegger e Lispector, preservando a diferença entre filosofia e literatura, buscando um horizonte comum no que se refere ao encontro com o outro, com o estranho, pois: “Porque pertencemos à linguagem e porque os textos pertencem à linguagem, torna-se possível um horizonte comum. A emergência de um horizonte comum é aquilo a que Gadamer chama a fusão de horizontes [...]” (Palmer, 2006, p. 210).

Contudo, há que se destacar que tal diálogo será realizado com o cuidado de não reduzir o texto de Lispector a teses filosóficas e sem negligenciar o fato de que o texto heideggeriano não está discutindo experiências ônticas e particulares. O que intentamos é tão somente realizar um exercício reflexivo mediante o qual tal aproximação não deixe de ser uma tentativa de também habitar um espaço de resguardo da possibilidade de algo novo emergir em seu caráter inesperado, quando dois autores falam de lugares tão diferentes como os que aqui estamos tratando. Assim, numa perspectiva ontológica do diálogo, buscamos ampliar os nossos horizontes, colocando os autores em jogo numa “dialogação”³ que não suprime as diferenças entre filosofia e literatura (Nunes, 1993), mas, sim, possibilita que, na diferença, algo possa acontecer. Desse modo, consideramos que o tema da alteridade também se faz presente na forma do texto, uma vez que busca estabelecer um encontro entre um filósofo e uma escritora, tensionando, no diálogo entre eles, dois horizontes diferentes sobre a condição humana.

2. Heidegger e os fundamentos ontológicos da existência

A obra de Martin Heidegger, um dos filósofos mais importantes do século XX, pode ser vista como uma tentativa de resgate da experiência originária do próprio filosofar. Isso porque, segundo o autor, a filosofia nasce enraizada em um sentimento de inquietação e espanto que emerge de um estranhamento interrogante e arrebatado pela questão: “Por que existe afinal o ente e não antes o Nada?” (Heidegger, 1929/2008, p. 133). É em meio a essa experiência de perda da familiaridade com o mundo circundante que a questão central da filosofia se impõe, qual seja, a pergunta pelo sentido do ser.

Para Heidegger (1927/2012), a pergunta pelo ser não é uma pergunta qualquer e isso se

³ Expressão utilizada por Nunes (1993).

dá por diversos motivos. Em primeiro lugar, porque apesar de sua importância, ela vem sendo tratada como uma questão trivial e, por isso, caiu no esquecimento desde Platão e Aristóteles. Em segundo lugar, porque é na colocação dela que reside a possibilidade de que o verdadeiro pensar ainda tenha lugar na experiência filosófica. Em terceiro lugar, porque a pergunta pelo sentido é também condição para a emergência da alteridade em meio a algo já muito familiar e, portanto, esquecido. E, por fim, porque se perguntar pelo sentido do ser é, também, perguntar e esclarecer sobre o sentido daquele que se vê interpelado por ele, a saber, o homem em seu próprio modo de ser que se configura como abertura ao ser, tal como desenvolveremos mais adiante.

Assim, tendo em vista o esquecimento da interrogação fundante da filosofia por parte do pensamento metafísico ocidental, a obra heideggeriana se propõe a resgatá-la, de modo que não é exagero afirmar que essa tarefa circunscreve e norteia toda a produção intelectual do autor, a qual costuma ser dividida em duas fases. A primeira tem, inquestionavelmente, a obra *Ser e tempo* (1927) como sua principal representação, pois além de se tratar do texto em que Heidegger desenvolveu uma ontologia fundamental com base numa analítica da existência (momento em que o autor realiza um retorno fenomenológico às estruturas essenciais da existência humana, com o intuito de nela encontrar o fundamento originário para as demais ontologias), praticamente tudo o que foi escrito por ele depois disso converge para esta obra. Já a segunda fase do pensamento heideggeriano encontra-se nas publicações e preleções apresentadas a partir de meados da década de 1930, período caracterizado pelas reflexões e críticas sobre a técnica moderna, bem como pelas discussões acerca da essência da linguagem (Giacoa Junior, 2013).

Em todo caso, a despeito das diferenças entre esses dois momentos da obra filosófica de Heidegger, não se pode fugir ao fato de que, em ambos, o autor apresenta a constituição da existência humana como sendo assentada em uma condição ontológica de indeterminação. Por isso, o modo de ser específico do ente humano Heidegger chamou de *Dasein*, termo alemão que costuma ser traduzido por ser-aí, ou seja, ser na abertura; ser na clareira do aberto. Isso quer dizer que o existente humano é o único ente que traz em seu modo de ser uma relação com o seu próprio ser, uma vez que a ele o seu ser não está determinado previamente, tal como acontece com os animais, por exemplo. Isso porque, não há um modo de ser específico que determine quem o ser humano é, uma vez que ser é sempre uma tarefa a ser conquistada e realizada diariamente. Nas palavras do autor, “a ‘essência’ do homem reside em sua *ek-sistência*” (Heidegger, 1946/2008, p. 337, grifos do autor), ou seja, ela não possui determinações absolutas, uma vez que ele é tão somente sua dinâmica existencial de realização

e não algo já dado e definido conceitualmente de modo abstrato, universal e generalizante. Por esse motivo, o *Dasein* também é um poder-ser, um projeto lançado para além de si e que, na medida em que existe, coloca seu próprio ser em jogo. Daí a afirmação heideggeriana de que “o *Dasein* é, cada vez, essencialmente sua possibilidade” (Heidegger, 1927/2012, p. 141).

Desse modo, existir é sempre uma tarefa que tem de ser tomada para si e conquistada experiencialmente, de sorte que este ente apenas pode efetivar sua existência como poder-ser na medida em que assumir a si mesmo, em seus afazeres cotidianos, como o *Dasein* que é. Essa conquista, todavia, nunca é absoluta, pois sendo tão somente suas possibilidades de ser, a ameaça da indeterminação da existência reside em cada escolha, em cada decisão tomada, em cada modo de ser assumido como possível no momento. Não por outro motivo, podemos afirmar que a existência se constrói sobre um terreno inóspito, no qual mesmo as casas aparentemente mais seguras podem sucumbir. Ao *Dasein* é negada qualquer experiência da ordem da eternidade, de sorte que é sua constituição fundamental o “estar suspenso dentro do nada” (Heidegger, 1929/2008, p. 125).

Na maioria das vezes, contudo, o existente humano não se dá conta dessa sua condição mais fundamental, uma vez que também faz parte de seu modo ontológico de ser o estar sempre em fuga de si. Assim, cotidianamente, entrega-se a uma série de passatempos, ocupações e preocupações que lhe afastam de si, uma vez que a existência se resume a ser um saltar sempre de coisa em coisa, de lugar em lugar, sem encontrar parada em lugar algum. Com isso, sem se demorar nas experiências, tudo passa sem que apareça sob o olhar do espanto e da admiração. São tantas as ocupações, tarefas e afazeres e, ao mesmo tempo, nada acontece para além de uma repetição incessante, automática e cotidiana que sempre vê o que já se sabe e fala o que já sempre foi dito. Como consequência dessa fuga, o ser humano tem a ilusão de que a existência é um abrigo confortável e seguro, livre de solavancos e que caminha em uma certa linearidade estável, mas também acaba pode se encontrar desenraizado de seu próprio existir (Heidegger, 1927/2012; 1929/2008).

Apesar disso, Heidegger (1927/2012; 1929/2008) entende que é nesse voltar as costas para o nada que se abre uma possibilidade de assunção de si como abertura que sustenta a possibilidade de que tudo e, inclusive, o próprio existir, apareça em sua radical condição própria de indeterminação e como o *outro* que pode ser. Como afirmam Dastur e Cabestan (2015, p. 47), é justamente na familiaridade cotidiana que “[...] o *Dasein* pode encontrar a possibilidade de se abrir ao que lhe é próprio, ou seja, um ser jogado no mundo, cujo modo existencial original é não estar em casa em lugar nenhum”. Isso porque, mergulhado no cotidiano e desenraizado de sua condição, o sentimento de ser estrangeiro na própria existência vai cada vez mais

estrangulando as possibilidades de fuga e abrindo espaço para a emergência da angústia, afinal, como nos lembra Heidegger (1929/2008, p. 128), “a angústia está aí. Ela apenas dorme. Seu hálito palpita sem cessar através do ser-aí”.

Na experiência da angústia, é revelada ao *Dasein* a total impossibilidade do mundo em lhe oferecer uma resposta definitiva para seu modo de ser, colocando-o diante do caráter inóspito de seu próprio estar no mundo e da necessidade de ter que escolher a si mesmo. Assim, ao projetar o existente para longe da possibilidade de interpretar a si mediante os discursos sedimentados partilhados na existência cotidiana e imprópria e, com isso, romper momentaneamente com a familiaridade cotidiana, resta apenas o nada, pois o *Dasein* não encontra em que se apoiar, restando-lhe o isolamento em sua própria condição. Angustiado, ele é abatido por uma espécie de estranhamento em meio ao qual se vê desorientado e sem direção, desprovido até mesmo de sua capacidade de nomear aquela experiência, uma vez que a angústia corta a palavra, lançando e abrindo a possibilidade do *Dasein* apreender a si em seu modo próprio de ser que é ontologicamente marcado pela indeterminação. É essa condição - de estar-no-mundo e por estar-no-mundo, lançado em seu existir e tendo que decidir seu ser - que a angústia revela. Por isso, o *Dasein* não sabe com precisão o que é aquilo diante de que se angustia, mas apenas sente que a ameaça já está aí, rondando, em toda parte e, ao mesmo tempo, em parte alguma. Como diz Heidegger (1927/2012, p. 527), “na angústia, ele [*Dasein*] sente-se ‘estranho’. Nisto se exprime de imediato a peculiar indeterminidade do que o *Dasein* encontra na angústia: o nada e o em parte alguma. Mas o estranhamento significa, então, ao mesmo tempo, o não-estar-em-casa”.

Desse modo, se na maior parte das vezes a existência se assenta na ilusão da segurança de se sentir em casa, com a angústia toda e qualquer familiaridade se desfaz. Assim, ao dizer que o *Dasein* se sente estranho (*unheimlich*), Heidegger quer mostrar que na angústia há uma sensação de não estar em casa em parte alguma. Todavia, o *Dasein* só pode ser o aí que ele é quando desiste de querer voltar à casa e consegue habitar sua condição de estrangeiridade no mundo, entregue ao seu próprio destino que lhe aparece como um grande enigma. O que resta nessa experiência é, portanto, uma abertura à interrogação do sentido em relação a tudo o que há e um ser arrastado pelo negativo, isto é, pela impossibilidade de determinar aquilo com o que se confronta. E é quando o sentido se depara com o limite da linguagem que a liberdade para deixar ser o ente em sua alteridade pode encontrar lugar.

Assim, na angústia ocorre uma espécie de retroceder diante de..., que se caracteriza por uma “quietude fascinada” (Heidegger, 1929/2008, p. 124) em meio a qual o ente se evade na totalidade, permitindo que o ente, antes familiar, seja atravessado e transcendido em direção ao

seu ser. Desse modo, Heidegger coloca, em tom quase poético, que “somente na clara noite do nada da angústia surge a abertura originária do ente enquanto tal: o fato de que o ente é – e não nada” (Heidegger, 1929/2008, pp. 124-125). É justamente diante da negatividade manifesta pela angústia que todo ente pode aparecer naquilo que é, inclusive o próprio *Dasein*.

Essa experiência, contudo, longe de ser algo que poderia estremecer ou trazer uma sensação de pavor, é apresentada pelo filósofo como uma clara noite em meio à qual o *Dasein* se encontra quieto e fascinado. Nela reside uma espécie de serenidade tranquila e admirada que possibilita a repetição do gesto inaugural da filosofia que cotidianamente encontra-se adormecido e esquecido, qual seja, o espanto e assombro que, diante da estranheza do próprio estar no mundo, questiona: “Por que existe afinal o ente e não antes o Nada?” (Heidegger, 1929/2008, p. 133). É somente uma disposição fundamental como a angústia que pode possibilitar a colocação de tal pergunta, pois ela, na medida em que revela a profundidade abissal que é o próprio *Dasein*, é também o que permite que ele se estranhe e mantenha-se no aí aberto, admirando-se com sua própria condição de existir. Não por outro motivo, ela é extremamente rara e muito distinta de qualquer acontecimento que teria a dimensão de algo aterrorizante, sendo por vezes quase imperceptível ou ainda sentida como uma espécie de alegria. Assim, diz o filósofo: “Com a serena angústia que conduz ante o poder-ser isolado, vai concomitantemente a imperturbável alegria em face dessa possibilidade. Nela o *Dasein* se torna livre dos ‘acazos’ da distração que a curiosidade afanosa procura primeiramente no que acontece no mundo” (Heidegger, 1927/2012, pp. 845-847). Ao que parece, portanto, a angústia revela-se como uma experiência tranquila por devolver o *Dasein* ao seu lugar originário do qual nunca terá como fugir por completo. Por isso, também se trata de uma experiência solitária, silenciosa, na qual todo ruído do falatório impessoal se suspende e o *Dasein* é devolvido a si mesmo.

Para que a angústia originária desperte, contudo, não é preciso um grande ou inusitado acontecimento. Ao contrário, ela pode ser provocada por um elemento insignificante. Quando isso acontece, porém, o *Dasein* tem a possibilidade de estar retido no nada e assim transcender o ente em direção ao seu ser, momento em que o *Dasein* se vê num espaço de tensão, ou melhor, diante de um instante em que tem a oportunidade de se decidir deixar atravessar por ela, acolhendo a si como o *outro* que pode vir-a-ser, mediante a reconquista de um outro olhar, pois arrastado para fora do conhecido, o outro de si e, por conseguinte, do mundo, pode advir. Tal decisão de se deixar atravessar não se trata de um ato deliberado de um eu, mas sim de uma entrega que acolhe e se coloca disponível a tudo o que é e pode ser.

Algo semelhante é dito por Heidegger no segundo momento de sua obra, comumente chamado de viragem, pois mesmo o autor não trazendo à tona a discussão sobre o afeto da

angústia, suas considerações nesse período não deixam de ser uma tentativa de expressarem um *outro* dizer, isto é, uma linguagem que seja oriunda de uma experiência originária de confronto com aquele elemento de indeterminação que há muito tem sido esquecido e abandonado. Por conta disso, o tema da linguagem se faz muito presente em seus textos, porém não a partir do ponto de vista desta como uma faculdade humana, mas sim como “a casa do ser” (Heidegger, 1946/2008, p. 346). Firmar a linguagem como a casa do ser significa assentar o lugar fundamental do existir em um espaço de abertura à alteridade, como se Heidegger estivesse dizendo que o verdadeiro abrigo se dá na exposição àquilo que chega sem poder ser nomeado ou abarcado pelo pensamento racional e objetificante. Ou seja, trata-se de poder realizar uma experiência com a linguagem, porém não no sentido de produzir ou dizer algo, mas sim de modo a poder ser tocado e transformado justamente por aquilo que foge à determinação, por aquela dimensão alteritária, obscura e indizível. Como apresenta Figueiredo,

[...] para fazer uma experiência com a fala é preciso, por conseguinte, *libertar a palavra para seu outro dizer; para seu dizer outro*. Isto implica em deixar que a fala fale e, mesmo quando as palavras brotem da minha boca, colocar-me à escuta. (1994, p. 122, grifos do autor)

Trata-se, segundo o autor, da palavra imprevisível e estranha, aquela que não é representada, mas sim que simplesmente acontece. Por isso, “esta palavra, na sua alteridade, é capaz de *fazer outro aquele que se colocar à escuta e for por ela colhido*” (Figueiredo, 1994, p. 126, grifos do autor).

Desse modo, o verdadeiro pensar que repete a experiência filosófica mais originária de espanto diante de tudo o que é e, também, do nada, sempre acontece quando o *Dasein* pode habitar de modo tranquilo e sereno um lugar precário e marcado pela indigência e pelo sem-nome (Heidegger, 1946/2008). Uma bela e profunda imagem que exprime o que seria esse habitar pode ser encontrada quando o autor fala do crescimento do carvalho, que acontece entre a obscuridade retraída da terra e o crescer livre em direção ao céu:

Entrementes, a consistência e o odor do carvalho começam a falar, já perceptivelmente, da lentidão e da constância com que a árvore cresce. O carvalho mesmo assegurava que só semelhante crescer pode fundar o que dura e frutifica; que crescer significa: abrir-se à amplidão dos céus, mas também deitar raízes na obscuridade da terra; que tudo o que é verdadeiro e autêntico somente chega à maturidade se o homem for simultaneamente ambas as coisas: disponível ao apelo do mais alto céu e abrigado pela proteção da terra que oculta e produz. (Heidegger, 1948/1969, p. 69)

Essa passagem é significativa, pois nela, Heidegger está afirmando que um carvalho,

para poder crescer com força e liberdade para o alto, antes precisa encontrar sua força no solo que o abriga e o produz, dando a entender que o crescimento livre para o céu necessita também de um demorar-se no recolhimento silencioso, algo que se faz de modo oculto, misterioso, mas que dá o lugar para um acontecimento, como se ele estivesse nos dizendo que tudo tem seu tempo e que o aprofundamento no escuro e o endereçar-se ao alto são caminhos inseparáveis, de modo que é ficando lentamente as raízes em direção àquilo que não se sabe, que algo outro pode emergir e acontecer.

Tal discussão caminha também a par e passo com a possibilidade de confrontar a finitude, pois esta fala de uma disposição capaz de dar espaço para aquilo que, por ser estranho, revela a alteridade radical e reconhece que, em tudo o que há, vigora um limite obscuro e impenetrável. Assim, é apenas quando os homens podem ser os mortais que já são, que eles podem se tornar capazes de um dizer desocultador, haja vista que a finitude de tudo que há desestabiliza e desequilibra, trazendo a possibilidade de recondução do homem a si (Duarte, 2010). Em *Os conceitos fundamentais da metafísica* há uma bela passagem que sintetiza o que estamos falando:

Nós somos este “a caminho”, esta travessia, este *nem um, nem outro*. O que significa ficar oscilando entre nem um, nem outro? Um, não, mas também não o outro, este *claro que sim, e, porém, não, e novamente sim*. O que é essa inquietude do não? Nós a denominamos *finitude*. [...] Finitude não é nenhuma propriedade que se encontra apenas atrelada a nós. Ela é o *modo fundamental de nosso ser*. [...] Nesta finitização, contudo, consuma-se por fim uma *singularização* do homem em seu ser-aí. [...] Essa singularização descreve muito mais aquele *ficar só*, no qual todo e qualquer homem se vê pela primeira vez nas proximidades do que há de essencial em todas as coisas, nas proximidades do mundo. (Heidegger, 1930/2003, pp. 7-8 grifos do autor)

Habitar esse lugar não-lugar, enquanto nem um, nem outro, enquanto um estar a caminho é o que mantém aberta a capacidade para o espanto diante daquilo que já se pressupunha saber, possibilitando assim espaço para a transformação. É o que parece acontecer, ao menos em alguma medida, com a personagem clariciana do conto “As águas do mundo”, ainda que, como dissemos no início, tal aproximação deva ser feita de modo cuidadoso e sem o intuito de reduzir o texto de Lispector ao pensamento heideggeriano.

3. Um possível encontro entre Heidegger e Clarice Lispector no conto “As águas do mundo”

Como dito, o conto “As águas do mundo” é um exemplo de aglutinação de questões que percorrem a obra de Lispector, tais como o animal, a água, a existência, a alteridade, o estranho

etc. Versa sobre uma mulher à beira da praia, diante do mar, que dará um mergulho no mar e retornará à areia. Lispector transforma uma atividade cotidiana, banal, que fazemos de modo corriqueiro, numa experiência singular e transformadora da existência. No conto em discussão, a autora inicia opondo duas existências ininteligíveis: o mar e a mulher. O primeiro é caracterizado como “a mais ininteligível das existências não humanas” e, a segunda, como “o mais ininteligível dos seres vivos” (Lispector, 1998, p. 144). Diferentemente da ininteligibilidade do mar, a qual entendemos derivar de sua vastidão, a mulher se encontra em tal condição porque se indaga e, enquanto ser humano mulher pode fazer “um dia uma pergunta sobre si mesmo” (Lispector, 1998, p. 144). Podemos observar aqui, uma relação com um tema clássico do pensamento heideggeriano antes apresentado, para o qual somente um ente marcado por um não-ser pode perguntar a si mesmo sobre si mesmo, pois, do contrário, ou seja, se o ser humano tivesse um ser próprio, idêntico a si mesmo tal como uma essência imutável, não haveria a possibilidade da pergunta pelo que se é. Assim, a oposição apresentada no texto, pelo menos nesse momento inicial do conto, tem o sentido de estabelecer uma diferença que, de um lado, representa uma falta e uma finitude e, de outro, uma plenitude e a infinitude. Todo o desenvolvimento do conto está assentado nessa oposição, de modo que o encontro de seus mistérios promove uma transformação nessa polaridade.

O narrador fixa cada um desses polos e os observa de longe, descrevendo esse encontro de modo bastante detalhado. Às seis horas da manhã, período em que ainda não é noite nem dia, um instante de tensão no qual se confundem um deixar de ser e um vir a ser, momento intermediário tão indefinível quanto a mulher e o mar. Nesse horário, ela está sozinha e a praia está vazia, de sorte que “ela não tem o exemplo de outros humanos que transformam a entrada no mar em simples jogo de viver” (Lispector, 1998, p. 145). Apenas um cão negro “livre hesita na praia” (p. 145), o que parece marcar o elemento não humano que flui sua vida na unidade com a natureza. Assim, longe do mundo cotidiano e banalizado, a mulher suspende os padrões impessoais, as distrações e entretenimentos que nos desoneram de nós mesmos, ou seja, afastam-nos de nossa condição humana ontológica mais fundamental, de modo que ela pode olhar o mar, demorar-se nessa experiência e vê-lo, singular e verdadeiramente.

Temos aqui, um primeiro vislumbre de uma experiência próxima à angústia tal como descrita por Heidegger (1927/2012), pois vemos uma mulher aparentemente habitando seu próprio experienciar, distante do falatório e afazeres cotidianos que já interpretaram a praia e o mar como lugares de distração, onde as pessoas costumam fazer o que se faz, brincar como se brinca, comer o que se come. Diferente disso, a mulher se demora em seu olhar espantado, solitário e admirado à imensidão misteriosa do mar, que parece tê-la retirado da familiaridade

tão habitual àquele espaço e a convoca a experienciá-lo. O mar, com toda sua imensidão e ininteligibilidade, com toda sua alteridade e estranheza, está ali, aberto e convidativo como um grande mistério e enigma.

Apesar disso, como apresentado no conto, a mulher, com sua finitude e limites humanos, se vê impedida de contemplar o mar em sua inteireza, pois sua visão o delimita na linha do horizonte. Outro aspecto da finitude da mulher é que, diferentemente da vastidão informe do mar frio, ela possui um corpo exíguo e quente, o qual, por sua condição precária, permitirá a percepção da vastidão do mar por contraste. Aqui vemos o seguinte paradoxo: é por sua condição finita que poderá buscar e penetrar no infinito, na vastidão do mar. A finitude e precariedade dos humanos pode revelar o que está para além dessa finitude, o que neste conto pode ser entendido como uma substância viva que constitui a totalidade da existência. Tal força vital pulsante fundamental, para além de toda conceituação, parece ser o que a autora busca, sem sucesso, recolher com palavras, como ela mesmo diz em *A paixão segundo G. H.*:

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. (Lispector, 2009, p. 176)

A impossibilidade de falar sobre a realidade é o que move o próprio falar e esse é o esforço humano que revela o indizível, o negativo, aquilo que repousa em si em sua inteireza e está para além da linguagem. Por contraste, a pobreza da linguagem é o que revela o que está para além de qualquer dizer. Por isso é que se é convocado a dizer o mundo até as suas últimas consequências, num movimento de ir e vir inconstante como um jogo que não se esgota. Como diz Heidegger (1959/2003), faz parte da renúncia compreender que nenhuma coisa pode ser onde falta a palavra e a renúncia conduz ao lugar onde se pode experimentar a relação entre palavra e coisa, de modo a se estabelecer uma relação poética com a palavra. Isso quer dizer abdicar da relação que antes ele estabelecia com a palavra, para poder apresentá-la de uma outra forma, deixando-a aparecer como o que ela é; em seu ser. Para que se renuncie a qualquer dizer precipitado é preciso, como lembra o filósofo, estar afinado com uma certa tristeza, quietude e silêncio. É preciso uma atitude serena, de escuta ao mistério daquilo que não se sabe e, ao mesmo tempo, também exige coragem para saltar no abismo em direção ao nada, pois o lugar de manifestação dos entes é o lugar em que tudo pode se manifestar em sua radical diferença em relação ao que é (Figueiredo, 1994).

Seguindo o conto, observamos ainda que há um terceiro elemento na beira da praia, qual seja, um cão livre hesitante, sobre o qual o narrador (ou a mulher, não sabemos) se pergunta: “Por que é que um cão é tão livre?”, respondendo em seguida: “Por que ele é mistério vivo que não se indaga. A mulher hesita porque vai entrar” (Lispector, 1998, p. 144). Vemos aqui algo semelhante ao retroceder diante de..., descrito por Heidegger na experiência da angústia, quando há uma hesitação silenciosa e fascinada diante do estranhamento diante daquilo que se faz outro. Essa inquietude decorrente da fenda existencial sobre a qual se funda a condição humana não se faz presente nos animais, sempre plenos de seu próprio ser na imanência da vida. Isso porque, os animais sempre aparecem na obra de Clarice Lispector com a intenção de apontar para o lado livre, orgânico e puro da natureza, de modo que o encontro do homem com esse pulsar vivo primordial se dá, principalmente, no encontro com os animais. Benedito Nunes explica da seguinte forma a presença dos animais nos textos de Lispector:

Dir-se-ia que os bichos que a escritora descreve têm o ser à flor da pele, que eles nos comunicam mais rapidamente do que podem fazer as outras coisas, a presença da existência primitiva, universal, que o cotidiano, o hábito e as relações sociais mantêm represada. Através deles é que essa vida sempre ativa se infiltra no cotidiano, intensificando os nexos insuperáveis que nos ligam ao “terror primitivo”, ao vital e orgânico, nexos que a sociedade, a cultura e a história, em testemunho da impossibilidade da completa humanização de nossa natureza, não podem jamais desfazer. (Nunes, 2009, p. 122)

Para Lispector, os animais são unos com o ser, a imanência, enquanto os humanos estão cindidos no ser e, por isso, perguntam, constituindo-se sobre um solo de indeterminação em relação àquilo que são, sem terem seu ser determinado. Essa matéria orgânica pulsante se manifesta na existência livre do animal, o qual não precisa indagar sobre o seu ser, pois ele simplesmente *é* em sua natureza. Os humanos aparecem nos textos de Clarice Lispector como os verdadeiros buracos negros da natureza, pois, diferentemente de tudo o que existe, o que é em-si-em-sua-plenitude, os humanos são uma espécie de vácuo deslocado em meio ao ser. Essa visão da autora – na qual apresenta que o homem não é inteiro e não é pleno e que, por esse motivo, ele quer, busca, anseia, pergunta – está presente em vários outros textos da autora. Um deles é o texto *A paixão segundo G.H.*, quando ela diz que a barata “nunca se descontinua” (Lispector, 2009, p. 127). Uma barata não se descontinua porque ela *é*. Ela abriga a vida e é abrigada por ela. Mas o homem, enquanto *Dasein*, não. Ele não tem plenitude e, por isso, pode se descontinuar, pois nele residem buracos, que podem ser desde simples furos, até abismos que parecem não ter fim.

Diante do mar jaz a mulher exígua, sozinha e despida das máscaras sociais, de modo

que sua fragilidade “a torna pobre e livre gente, com sua parte de liberdade de cão nas areias. Esse corpo entrará no ilimitado frio que sem raiva ruge no silêncio das seis horas. A mulher não está sabendo: mas está cumprindo uma coragem” (Lispector, 1998, pp. 144-145), a coragem que, na semântica heideggeriana, seria a de lançar-se em direção do apelo do ser. Além dessa relação com a natureza primordial, podemos afirmar que a oposição entre mar e mulher também diz respeito ao tema da alteridade nos textos da autora. O encontro com o outro abre um espaço a partir do qual o existente humano se constitui e se conhece, pois é a partir desse contato que apreende a si mesmo. No conto em questão, é conhecendo o mar, adentrando em seu interior e metamorfoseando-se nele que a mulher penetra fundo no seu próprio ser. A fusão com o mar concede-lhe unidade com o todo, com a sua natureza primordial, eliminando sua solidão, pois esta só existe para aqueles que estão fendidos na existência e nesta são estrangeiros. O mar, por outro lado, não pode ser só, pois é uma totalidade vasta, orgânica e una, de modo que não há nada que limite o seu ser.

Na iminência de entrar no mar, ela está desnuda de si e entregue a esse abismo desconhecido que é a vida bruta, condição necessária para avançar e adentrar na totalidade dessa experiência. Estar nessa condição exige um despojamento, um não-saber e uma entrega à alteridade, o que o narrador chama de coragem: “Sua coragem é a de, não se conhecendo, no entanto prosseguir. É fatal não se conhecer, e não se conhecer exige coragem” (Lispector, 1998, p. 145). A mulher está só e não se sabe, não é, enquanto o mar é, não está só, tem ser, “[...] porque é salgado e grande, e isso é uma realização. Nessa hora ela se conhece menos ainda do que conhece o mar” (Lispector, 1998, p. 145). Assim, o estado de desconhecimento de si é a possibilidade e a abertura para um autêntico encontro e conhecimento dessa sua realidade mais primordial, pois, como diz Heidegger 1959/2003, p. 137):

Fazer a experiência de alguma coisa significa: a caminho, num caminho, alcançar alguma coisa. Fazer uma experiência com alguma coisa significa que, para alcançarmos o que conseguimos alcançar quando estamos a caminho, é preciso que isso nos alcance e comova, que nos venha ao encontro e nos tome, transformando-nos em sua direção.

Após essa primeira parte do conto, chega o momento da entrada nas águas do mar, o momento em que a mulher se coloca em trânsito a fim de se lançar a esse enigma: “Vai entrando. A água salgada é de um frio que lhe arpeia em ritual as pernas. Mas uma alegria fatal – a alegria é uma fatalidade – já a tomou, embora nem lhe ocorra sorrir. Pelo contrário, está muito séria” (Lispector, 1998, p. 145). A entrada nas águas a põe em contato com essa substância orgânica e primordial, como aquilo que é ininteligível e misterioso, e isso a arrebatava fatalmente, ou seja,

instantaneamente e na totalidade do seu ser. Podemos afirmar que esse arrebatamento é experienciado em silêncio, pois ela não manifesta explicitamente como se sente, pelo contrário, está séria e absolutamente introvertida. Tal introversão extática parece se dar à medida que ela é envolta por essa espécie de líquido amniótico universal, despertando para seu ser mais originário:

O cheiro é de uma maresia tonteante que a desperta de seus mais adormecidos sonos seculares. E agora ela está alerta, mesmo sem pensar, como um caçador que está alerta sem pensar. A mulher é agora uma compacta e uma leve e uma aguda [...]. (Lispector, 1998, p. 145)

Entendemos que ela desperta para o seu ser primordial, tal como um caçador que mira atentamente a sua caça, imóvel, numa atenção absoluta ao seu outro, quase como se estivesse por se transformar nele, numa intencionalidade pura e sem nenhum pensamento. A personagem se encontra numa introspecção absoluta, o que significa que ela guarda ainda alguma separação com o mar: “[...] e abre caminho na gelidez que, líquida, se põe a ela, e no entanto a deixa entrar, como no amor em que a oposição pode ser um pedido” (Lispector, 1998, p. 145). Nessa oposição, como a oposição de um casal de amantes que se amam e se atraem no desejo de uma fusão, ela penetra no mar ao mesmo tempo em que penetra mais em si mesma, de modo que vai se tornando cada vez mais uma com essa geleia cósmica infinita: “E de repente ela se deixa cobrir pela primeira onda. O sal, o iodo, tudo líquido, deixam-na por uns instantes cega, toda escorrendo – espantada de pé, fertilizada” (Lispector, 1998, p. 145). Esse mergulho tem um sentido de penetrar mais profundamente nessa massa cósmica desconhecida e abissal, envolver-se nela de modo a se transformar cada vez mais nela. O sal e o iodo, matérias que remontam ao surgimento do universo, formam um líquido que a recobre por completo, que a acolhe num abraço de amor, tornando-a uma coisa orgânica fecundada.

Essa passagem parece revelar o encontro entre amantes tal como descrito por Piazza (2003) em sua compreensão à luz de Heidegger. Para esta autora, a expressão máxima da experiência amorosa é a abertura à alteridade, quando nos dispomos a habitar a terra de outrém, mesmo sabendo que ali somos estrangeiros. Amar significa deixar ser o outro naquilo que ele é e pode ser, em uma espécie de comunicação silenciosa que escapa ao domínio do pensar e acontece como um partilhar de um espaço de opacidade, daquilo que não se sabe, na qual cada um precisa se entregar ao outro e ao não-saber e indeterminação que este encontro sempre resguarda. Nesse sentido, uma relação de proximidade e intimidade exige também sempre uma dose de entrega diante daquilo que não se conhece, pois nele sempre se está exposto ao mistério e ao segredo que o outro enquanto *outro* guarda. Amar é um querer a existência do outro, um

querer que não busca controlar, tomar o outro como objeto ou se apoderar dele. Trata-se, diferente disso, de um querer que exige um encontro no qual, respeitosamente e docilmente deixa acontecer o que tiver que acontecer (Piazza, 2003). Assim, quando a mulher se entrega a esse encontro amoroso com o mar, ela mergulha no que é ininteligível nele e nela própria. O mergulho no mar aprofundou ainda mais seu conhecimento deste ser primordial: “Agora o frio se transforma em frígido. Avançando, ela abre o mar pelo meio. Já não precisa de coragem, agora já é antiga no ritual” (Lispector, 1998, p. 145). O que antes era frio e incômodo, transforma-se em desprendimento e ausência de qualquer falta (o frígido), uma completude que deriva do encontro com a substância primordial. Agora ela está na pura intimidade com seu ser e não precisa de coragem, pois está integrada nessa substância que a constitui e é a essência mais fundamental da vida. Num novo mergulho na água, ela penetra ainda mais nessa substância indizível e se torna cada vez mais orgânica e ensopada do líquido salino que faz seus olhos arderem como se ela queimasse de excesso de vida. Como uma criança, ela brinca com a água e, sob o ardor do astro rei, bola incandescente de fogo líquido primordial, ela se resseca como se transformasse em sal.

O que vimos até aqui é o movimento de entrada nessa realidade estranha do mar e de si mesma, de uma forma que vai aos poucos crescendo e se adensando, de modo que a personagem a cada momento se torna mais íntima dessa realidade. O momento culminante desse processo se dá quando ela bebe a água do mar com a concha das mãos, ou seja, como se elas se transformassem num corpo de matéria calcária de origem marinha, cheias de água universal, ela sorve o líquido salino em “goles grandes e bons” (Lispector, 1998, p. 146). Ao beber a água salgada com as mãos, ela bebe em goles grandes o mistério ininteligível que é o mar, porém com a altivez dos que “nunca darão explicação nem a eles mesmos” (Lispector, 1998, p. 146). Ou seja, o encontro com o elemento estranho do existir a transforma, a faz outra, mas não se trata de algo que possa ser explicado ou apreendido pelo pensamento racional. Há apenas que saboreá-lo, experimentá-lo, encontrar-se com ele, de modo a acolhê-lo na própria existência. Se pensarmos que o corpo humano é constituído em grande parte por água, beber da água universal do mar desperta seu ser primordial, e o ser outro, que antes estava fora dela, e agora foi sorvido e unido ao seu corpo. Ao fazer isso, ela se sente inteira, pois “era isso o que lhe estava faltando: o mar por dentro como o líquido espesso de um homem. Agora ela está toda igual a si mesma” (Lispector, 1998, p. 146). Tudo se torna o mesmo: as águas do mar e ela, o finito se torna infinito. Não podemos deixar de notar o sentido erótico do texto, pois essa penetração no mar e em si mesma também tem o sentido de uma conjunção carnal e uma fecundação, pois o mar dentro dela é tal como o sêmen, líquido fundamental da vida que a

fecunda. Assim, a mulher também tem a sua singularidade quando, dentro de si, abriga o líquido seminal que cumpre o impulso e o fluxo vital que irrompe no devir imemorial da natureza. A conjunção carnal aparece também nas passagens em que a personagem mergulha e retorna secando-se ao sol, mergulhando novamente e retornando, repetidamente, como se estivesse num intercurso sexual, até chegar a um orgasmo, estado extático de paz, quietude, satisfação e unidade (um anteparo compacto), como podemos observar na seguinte passagem:

Mergulha de novo, de novo bebe mais água, agora sem sofreguidão, pois não precisa mais. Ela é a amante que sabe que terá tudo de novo. O sol se abre mais e arrepia-a ao secá-la, ela mergulha de novo: está cada vez menos sôfrega e menos aguda. Agora sabe o que quer. Quer ficar de pé parada no mar. Assim fica, pois. Como contra os costados de um navio, a água bate, volta, bate. A mulher não recebe transmissões. Não precisa de comunicação. (Lispector, 1998, p. 146)

Entendemos que o processo que vai do desconhecimento de si ao conhecimento de si, ou, o entrar em contato com essa dimensão profunda da existência chega ao seu ápice, num processo de singularização e completude dessa experiência. A personagem não se dissolve no mar, mas passa a conhecer a sua dimensão mais primordial e profunda na relação com esse mesmo ser que subjaz o universo e que está representado no mar. Ela não precisa de comunicação, pois na pura intimidade o eu e o outro estão tão próximos que não há o distanciamento para a comunicação com um outro. Conhecendo-se ela se torna viva e encontra o seu lugar nesse ser, como um singular que pertence ao universal, de modo que ela pode fazer o retorno à areia da praia. O movimento de volta à praia é o movimento para a vida comum, mas agora ela está transformada e mesmo que se esqueça e “decaia” na experiência cotidiana alienante, ela nunca deixará de saber a experiência que vivera, e isso parece ser irreversível. A riqueza de sua experiência secular supera um dos maiores milagres relatados nos textos sagrados da humanidade: “Não está caminhando sobre as águas – ah nunca faria isso depois que há milênios já andaram sobre as águas – mas ninguém lhe tira isso: caminhar dentro das águas” (Lispector, 1998, p.146). O caminhar sobre as águas bíblico, um ato de um ser divino que está acima da natureza, é considerado uma experiência de somenos já realizada por outra pessoa há milênios, um ato que se mantém na superfície das águas. O narrador ressalta que a realização da personagem é justamente um caminhar não divino, mas terreno, imanente, no interior/dentro das águas, ou seja, no interior de si mesma e no interior e na profundidade da existência. Ter andado dentro das águas profundas permitiu um conhecimento que nunca mais poderá ser perdido, mesmo após ter rearticulado sua vida na vida cotidiana, pois esse saber é irrevogável e ontológico, expandindo uma dimensão do ser que não se contrai mais, o que

podemos ver no último parágrafo do conto:

E agora pisa na areia. Sabe que está brilhando de água, e sal e sol. Mesmo que o esqueça daqui a uns minutos, nunca poderá perder tudo isso. E sabe de algum modo obscuro que seus cabelos escorridos são de um naufrago. Porque sabe – sabe que fez um perigo. Um perigo tão antigo quanto o ser humano. (Lispector, 1998, p. 146)

Sua experiência nunca poderá ser perdida e o seu esquecimento apenas a caracteriza como um sobrevivente que sabe ter se relacionado com um lugar abissal e perigoso, que exige muita coragem para ser frequentado, tal como um naufrago que sabe ser alguém que sobrevivera do perigo de um naufrágio. Um naufrago esteve perdido, à deriva e desamparado. Em seu trajeto interrompido talvez tenha hesitado em seguir tentando encontrar orientação e flertou com a finitude da esperança e da vida. Mas um naufrago, quando retorna à praia, volta a tão sonhada terra natal, mas já não é o mesmo. Ele volta outro, transformado por essa experiência solitária. O navio em naufrágio que outrora singrara as maravilhas e perigos das profundezas do alto mar, agora retorna para o mar raso da existência, mas nunca perderá as marcas deixadas pelo perigo das águas profundas que teve coragem de enfrentar. E essa experiência está para além de qualquer dizer e de qualquer palavra.

4. Considerações finais

Como dito no início deste artigo, o presente texto não teve a pretensão de explicar o texto clariciano a partir de uma ótica heideggeriana, até mesmo porque, fazer isso seria negligenciar o que ambos os autores nos ensinam, a saber, que a experiência fundamental do existir resiste a qualquer tentativa de apreensão racional. Ao contrário, ambos nos mostram que existir sempre implica riscos e que o verdadeiro experienciar não se dá sem solavancos e encontros com abismos inomináveis. Por isso, seus textos convocam a esse encontro com a alteridade e revelam a possibilidade do assombro diante daquilo que antes parecia óbvio e banal. O que podemos apreender do diálogo que buscamos estabelecer entre os dois autores neste texto é que o encontro com o *outro* e a abertura a ele é um perigo fundamental para as transformações do existir humano. Qualquer campo do saber que busque pensar o humano, seu desenvolvimento e transformações não pode desconsiderar que os humanos não nascem prontos como o cão do conto que vive na imanência da natureza, mas sim que os humanos vêm a ser à medida que habitam um mundo com outros humanos. O humano, um ser cindido com a natureza, sem uma essência prévia, é aquele que pergunta e hesita diante do ser e de seu próprio ser. Afinal, não é esse estranhamento consigo mesmo e com o mundo que nos constitui

fundamentalmente enquanto humanos? Heidegger e Lispector parecem concordarem que sim.

Referências

- Dastur, F., & Cabestan, P. (2015). *Daseinsanálise: Fenomenologia e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Duarte, A. (2010). Heidegger e a linguagem: o acolhimento do ser como acolhimento do outro. In A. Duarte, A. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault* (pp. 381-411). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Figueiredo, L. C. M. (1994). *Escutar, recordar, dizer: encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica*. São Paulo: Escuta/Educ.
- Gadamer, H-G. (2011). *Verdade e método II*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Giacoaia Junior, O. (2013). *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo, SP: Três Estrelas.
- Heidegger, M. (1927). *Ser e tempo*. Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- Heidegger, M. (1929). O que é metafísica?. In M. Heidegger. *Marcas do caminho* (pp. 113-133). Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- Heidegger, M. (1930). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2003.
- Heidegger, M. (1935). *Introdução à metafísica*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. 2.ed. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1969.
- Heidegger, M. (1946). Carta sobre o humanismo. In M. Heidegger. *Marcas do caminho* (pp.326-376). Petrópolis: Vozes, 2008.
- Heidegger, M. (1948). *O caminho do campo*. São Paulo: Livraria duas cidades, 1969.
- Heidegger, M. (1959). A essência da linguagem. In M. Heidegger. *A caminho da linguagem* (pp.121-172). Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.
- Lispector, C. (1998). *Felicidade clandestina*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Lispector, C. (2009). *A paixão segundo G. H.* Rio de Janeiro: Rocco.
- Nunes, B. (1993). *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Editora Ática,
- Nunes, B. (1995). *O drama da linguagem*. São Paulo: Ática.
- Nunes, B. (2009). *O dorso do tigre*. São Paulo: Perspectiva.
- Palmer, R. E. (2006). *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70.
- Piazza, V. L'amour en retrait. In G. Agamben & V. Piazza. *L'ombre de l'amour: le concept d'amour chez Heidegger*. Paris: Rivages Poche, 2003.

Rohden, L. (2002). *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Editora Unisinos.