

NEGAÇÃO DA METAFÍSICA EM A PAIXÃO SEGUNDO G.H., DE CLARICE LISPECTOR

NEGATION OF THE METAPHYSICS IN A PAIXÃO SEGUNDO G.H., BY CLARICE LISPECTOR

Jefferson Diório do Rozário

Faculdade Venda Nova do Imigrante, Venda Nova do Imigrante, Espírito Santo, Brasil
jdioriodorozario@yahoo.com.br

Resumo: Neste artigo analisamos a obra *A Paixão Segundo G.H.*, de Clarice Lispector, identificando no texto elementos que configuram uma narrativa de negação da metafísica. Essa constatação é evidenciada a partir do diálogo com a filosofia de Nietzsche (2006, 2008), em seus conceitos de vontade de verdade e espírito de vingança, pelos quais o filósofo alemão questionou as determinações advindas do estabelecimento da metafísica, presente na filosofia e no pensamento da tradição ocidental, de Platão - platonismo-cristianismo - a Hegel. Nesse sentido, considera-se afinal que o texto clariceano ressalta a impossibilidade de se apreender elementos fundamentais à experiência da existência, quando esta é compreendida apenas pelos desígnios metafísicos.

Palavras-chave: A Paixão Segundo G. H.; Metafísica; Vontade de verdade; Espírito de Vingança

Abstract: This article analyzes the work *A Paixão Segundo G.H.*, by Clarice Lispector, identifying elements in the text that characterize a narrative of denial of the metaphysics. This observation is evidenced on the dialogue with Nietzsche's Philosophy (2006, 2008), in his concepts of desire for truth and spirit of revenge, elements which the German philosopher questioned the determinations based on the establishment of the metaphysics, presented on the philosophy and thought of the western tradition, from Plato - platonism - christianity - to Hegel. Seen in these terms, the text from Clarice Lispector can be considered as a reinforcement about the impossibility of assimilating fundamental elements to the existence experience, when it is realized only by the metaphysical designs.

Keywords: A Paixão Segundo G.H.; Metaphysics; Desire for truth; Spirit of revenge



1 Introdução

Reflexões em torno da subjetividade dão a tônica da produção literária de Clarice Lispector. Em *A Paixão Segundo G.H.* (1964), essa temática se presentifica sob diversos vieses – linguagem, conhecimento, psiquismo, metafísica – explorados numa narrativa demarcada pela presença constante de figuras de linguagem, como metáfora, antítese, paradoxo, oxímoro; entregue ao que a crítica reconheceu como fluxo da consciência; numa narração que rompe com o enredo factual (BOSI, 2001). Nesse sentido, debruçar-se sobre esse modo de narrar clariceano, no encaço de algum desses vieses é uma possibilidade de leitura, no intuito de compreender um pouco das reflexões que a obra propõe sobre a subjetividade.

Dito isso, este trabalho visa compreender algumas das ponderações que são postas na obra, acerca da metafísica. A escolha desse aspecto justifica-se sobretudo pela abordagem que a autora faz a esse tema, o que possibilita identificar em *A Paixão Segundo G.H.* elementos que negam a metafísica enquanto proposta de compreensão da vida. Negar no sentido de demonstrar que as determinações comuns à metafísica são insuficientes na compreensão de certas experiências que marcam a existência humana.

Essa identificação é possível pelo diálogo entre o texto literário e a filosofia, o que será estabelecido a partir principalmente de dois conceitos de Nietzsche (2006, 2008): vontade de verdade e espírito de vingança. Para o filósofo alemão, a metafísica se fez presente e constante na filosofia e no pensamento Ocidental, iniciada por Platão e estendida até Hegel. A partir dessa constatação, principalmente por esses dois conceitos, Nietzsche denuncia a metafísica como um erro, considerando-a limitada para a compreensão da vivência humana. Esse mesmo movimento de denúncia e crítica à metafísica é identificado na obra de Clarice, na medida em que a experiência ficcional narrada no livro não encontra uma explicação plausível pelo que a metafísica comumente estabelece ao sujeito.

2 A experiência pelo viés da metafísica

A Paixão Segundo G.H. trata, em seu possível enredo, de uma personagem narradora, G.H., angustiada devido a uma experiência por ela vivida - devorar uma barata. A angústia é evidenciada pela dificuldade de narrar a experiência, o que, conseqüentemente impede a compreensão: “Estou tentando entender. Tentando dar a alguém o que vivi [...] Aconteceu-me alguma coisa que eu, pelo fato de não a saber como viver, vivi uma outra?” (LISPECTOR, 1964, p. 7). A partir daí se estabelece a busca que é ficcionalizada na obra: a da tentativa de compreender aquilo que se experimentou.

Essas dificuldades se constituem pela desorganização que se estabelece para a narradora, a qual tenta se encontrar em meio ao ocorrido. Nesse processo, as primeiras páginas da obra giram praticamente em torno da identificação desse estado: “A isso prefiro chamar desorganização pois não quero me confirmar no que vivi [...] nessa pessoa organizada eu me encarnava, e nem mesmo sentia o grande esforço de construção que era viver” (LISPECTOR, 1964, p. 08). Esses dois trechos ilustram um estado em que a narradora evidencia uma condição existencial diferente daquela a que estava acostumada e, nessa nova experimentação, deflagra-se para a mesma o quanto que sua organização anterior lhe era um fardo. Uma situação paradoxal, pois, da mesma forma em que o discurso de G.H. reconhece uma necessidade de se negar os resultados dessa nova experiência - “pois não quero me confirmar no que vivi” - a fim

de manter sua anterioridade, ela também reconhece o quanto essa condição anterior lhe é pesada - “nem mesmo sentia o grande esforço de construção que era viver”.

A partir dessas reflexões iniciais propostas na obra, surge um questionamento possível: Por que a experiência vivida - “[...] estou tentando dar a alguém o que vivi [...]” (LISPECTOR, 1964, 7) - pela narradora é penosa para ela? Esse questionamento torna-se ainda mais obscuro no livro, uma vez que a narradora adia o ocorrido para o leitor. Mas, mesmo sabendo-se posteriormente do fato, é possível compreender que toda a angústia não está vinculada apenas ao acontecimento em si, até mesmo porque as experiências vivenciadas geram angústias tanto por elas mesmas, quanto pela forma como são compreendidas. Nesse sentido, pode-se empreender um movimento pelo qual se investigue a determinação discursiva que, atrelada ao fato em si, provoca tal estado em G.H.

As pistas disseminadas por G.H. em sua narrativa que mal apresenta fatos, possibilitam responder a esse questionamento central desta análise, numa proposta de compreender o itinerário narrativo da personagem que, perdida “[...] no labirinto da memória e da auto-análise, reclama um novo equilíbrio” (BOSI, 2001, p. 424). A primeira delas está na página 10: “O que eu era antes, não me era bom. Mas era desse não-bom que eu havia organizado o melhor: a esperança: De meu próprio mal eu havia criado um bem futuro” (LISPECTOR, 1964, p. 10).

O que se identifica nessa passagem é uma referência à visão metafísica da existência, pela qual se compreende a vida como um mal e identifica o bem da vida no além, na transcendência. Nessa perspectiva, o bem da vida transcende para além da vida mesma. Trata-se, portanto, da esperança platônica, segundo a qual a vida é um erro - “meu próprio mal” - a ser negado em prol de uma existência *a posteriori* - “eu havia criado um bem futuro”. Essa negação foi resultado da questão originária platônica – o que é isso? – segundo a qual é estabelecida a essência para além da aparência sensível (PESSOA; PESSOA, 2016, p. 2). Assim, o exercício da metafísica “nega as condições efetivas da vida, à medida que busca na certeza do conhecimento conceitual a essência inteligível do real, isto é, a verdade sobre as coisas” (PESSOA; PESSOA, 2016, p. 3). Essa atitude subestima a realidade em nome de um ideal, numa crença de que a vida real deveria ser corrigida, substituída, alterada em nome dessa idealização que se julga superior.

É a partir desse estabelecimento metafísico que se dá a angústia da narradora, afinal ela se entrega ao que seria um mal da vida - representado pelo ato de comer a barata - e percebe nesse ato a possibilidade de uma existência não apenas diferente da que tinha até então, mas uma existência em que ela realizasse seu desejo. É a angústia de desejar o mal:

A barata me tocava toda com seu olhar negro, facetado, brilhante e neutro. E agora eu começava a deixá-la me tocar. Na verdade eu havia lutado a vida toda contra o profundo desejo de me deixar ser tocada - e havia lutado porque não tinha podido me permitir a morte daquilo a que eu chamava de minha bondade (LISPECTOR, 1964, p. 104).

A bondade é também uma categoria da proposição metafísica de Platão - assim como “bem”, “virtude”, “beleza” (NIETZSCHE, 2003, p. 50). Pelo imperativo da razão, o filósofo grego estabelece os que são considerados valores superiores, como o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito, a *causa sui* (PESSOA; PESSOA, 2016, p. 4). Daí cria-se essa dicotomia na qual G.H. se insere, dividida entre a manutenção de sua condição prévia e a possibilidade de romper com as determinações metafísicas - manter viva ou permitir a morte da bondade nela. Mas essa ruptura engendra um risco: “Terei que correr o sagrado risco do acaso. E substituirei o destino pela probabilidade” (LISPECTOR, 1964, p. 10). Ora, o destino é

exatamente a existência pelas determinações metafísicas, segundo as quais a delimitação da vida já está toda estabelecida pela narrativa platônica - e posteriormente pela cristã. O destino da virtude compreende a necessidade de se negar a vida em seus vícios para se alcançar o sublime. Interessante ainda como G.H. inverte a noção de sagrado. Na lógica cristã, por exemplo, o sagrado é exatamente o destino, ou seja, a determinação transcendental. Mas para a narradora o sagrado é o que conserva a vida em suas nuances mais diversas, sem um destino traçado, ou seja, sem uma determinação prévia.

Assim, compreende-se que a desestabilização narrada na obra vincula-se a um estado de coisas em que uma condição prévia é ameaçada. Nesse sentido, não apenas o ato de comer a barata angustia G.H., mas sim o que isso pode significar, em termos da condição sob a qual ela vive. Se a existência está demarcada sob valores como virtude, bondade, bem, beleza, pureza; qualquer fato ou ação que fuja dessas categorias significa uma ameaça, tanto à existência que se possuía antes - já que a narradora passa a questionar a organização em que vivia - quanto à própria personagem, uma vez que essa se vê amedrontada e ameaçada por sua condição prévia: “Um olho vigiava a minha vida. A esse olho, ora provavelmente eu chamava de verdade, ora de moral, ora de lei humana, ora de Deus, ora de mim” (LISPECTOR, 1964, p. 30). A sequência de termos identificados por G.H. - verdade, moral, lei, Deus - descreve a história da metafísica pela filosofia e pelo pensamento ocidental, conforme identificou Nietzsche.

3 A negação da metafísica pela crítica nietzschiana ao platonismo-cristianismo

Os estabelecimentos na existência de G.H. ocorrem a partir de uma conceituação, pela qual ela deve zelar. São nesses estabelecimentos que a personagem se organiza, determinando como ela deve existir: o que pode e deve fazer, o que necessita manter, aquilo que deve negar, o que pode desejar, o que lhe é lícito ou ilícito. Essa organização mantém o equilíbrio da existência de G.H., ainda que seja um equilíbrio que a impeça do movimento, ou seja, os estabelecimentos a que ela deve respeitar exigem um enquadramento tal, de modo que não lhe era permitido oscilar entre outras possibilidades. Essa condição a narradora ilustra pela metáfora da terceira perna: “Perdi alguma coisa que me era essencial, e que já não me é mais. Não me é necessária, assim como se eu tivesse uma terceira perna que até então me impossibilitava de andar mas que fazia de mim um tripé estável. Essa terceira perna eu perdi” (LISPECTOR, 1964, p. 8).

A condição prévia à experiência desestabilizadora de G.H. mantém nessa imobilidade - “me impossibilitava de andar”. Mas, o que seria esse elemento constituinte da organização imobilizante de G.H.? A própria narradora nomeia mais adiante essa “perna”: “Sei que precisarei tomar cuidado para não usar sub-repticamente uma nova terceira perna que em mim renasce fácil como capim, e a essa perna protetora chamar de ‘uma verdade’” (LISPECTOR, 1964, p. 11). Ou seja, a estabilidade imobilizante de G.H. é o que a determina na verdade e, ao perdê-la, ele se sente impulsionada a estabelecer uma nova. Nesse sentido, compreende-se na personagem uma existência dependente da verdade, atrelada a ela, pois é na verdade que se estabelece a organização - ainda que paralizante.

É nesse dilema, entre a manutenção e a ruptura com a verdade, que G.H. narra sua paixão: “Como pois inaugurar agora em mim o pensamento? e talvez só o pensamento me salvasse, tenho medo da paixão” (LISPECTOR, 1964, p. 12). O *pathos* de G.H. se insere no medo, na medida em que o pensamento sob o jugo da verdade lhe condena a paixão vivida.

Nesse sentido, pois, que a verdade é um estabelecimento, determinando o sujeito pela estagnação, por uma impossibilidade do fluir, por um impedimento do ser-sendo. Para a narradora, a verdade impede-lhe o fluir de sua paixão, impede que ela se encontre na paixão experimentada.

Mas ainda que esse estabelecimento seja paralisante, a narradora, a partir do processo paradoxal em que se insere pela experiência central da narrativa, questiona a verdade: “Mas é que a verdade nunca me fez sentido. A verdade não me faz sentido! É por isso que eu temia e a temo”. (LISPECTOR, 1964, p. 17). Nessa reflexão, G.H. intensifica sua crítica à verdade metafísica: determinação prévia que não se compreende e pela incompreensão se teme e se subjuga; estabelecimento que limita a existência, na medida em que impede até mesmo a paixão da personagem, inclusive por não se enquadrar entre “As paixões em forma de oratório” (LISPECTOR, 1964, p. 97).

Essas reflexões literárias sobre a verdade metafísica encontram ecos no pensamento de Friedrich Nietzsche. Considerado um dos iniciadores da Filosofia contemporânea, o filósofo alemão do século XIX critica radicalmente a Filosofia tradicional, considerando-a um equívoco, iniciado em Platão e estendido até Hegel. Tal equívoco reside no estabelecimento da metafísica, pela qual o pensamento filosófico ocidental, na totalidade, compreendeu uma separação entre a aparência e a essência, entre o ser e o aparecer, considerando o mundo e os instintos humanos como erros a serem corrigidos pela razão e sua conseqüente busca da verdade, em que a razão passa a pesar sobre a existência, sufocando-a: “Dá-me a tua mão desconhecida, que a vida está me doendo, e não sei como falar - a realidade é delicada demais, só a realidade é delicada, minha irrealdade e minha imaginação são pesadas” (LISPECTOR, 1964, p. 38).

Essa crítica inicia-se pela identificação de que o pensamento socrático, adotado por Platão, de virtude atrelada à razão é, na verdade, uma atitude contra os instintos e, por extensão, contrária à vida em sua plenitude: “Tento compreender de que idiossincrasia provém a equação socrática de razão = virtude = felicidade: a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos” (NIETZSCHE, 2006, p.16). O questionamento é, portanto, da lógica platônica de que a virtude leva à felicidade.

Desse modo, a essência na metafísica é “algo que permanece sempre idêntico a si mesmo, em contraposição ao vir-a-ser e seu permanente estado de transformação das aparências” (PESSOA; PESSOA, 2016, p. 2). O ser, no pensamento tradicional, é identificado por um *a priori*. Pela determinação da verdade, em defesa do mundo verdadeiro, nega-se o mundo aparente e, como aquele é impossível, acaba-se por abolir qualquer possibilidade de existência: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!” (NIETZSCHE, 2006, p. 25).

Nietzsche identifica ainda o cristianismo dentre os pilares principais do pensamento filosófico no Ocidente, ao lado do platonismo. Embora o platonismo já tenha uma perspectiva moral, o cristianismo contribuiu para a intensificação e a disseminação dessa perspectiva. Enquanto que na lógica platônica os sentidos são fonte de engano e mentira, na lógica cristã configuram-se como origem do pecado, afinal, segundo Nietzsche, no prefácio de *Para além do bem e do mal*, “o Cristianismo é um Platonismo para o povo” (NIETZSCHE, 2005, p. 8). Desse modo, o pecado cristão se insere na mesma lógica da virtude platônica, a da negação de certos aspectos da vida. G.H. identifica essa condição, “Minha orgia na verdade vinha de meu puritanismo: o prazer me ofendia, e da ofensa eu fazia prazer maior” (LISPECTOR, 1964, p. 188).

Por isso Nietzsche fala de um platonismo-cristianismo. Desse modo, a lógica metafísica iniciada por Platão estende-se não apenas pela filosofia, mas também por diversos outros domínios, inclusive o religioso, na medida em que o cristianismo apropria-se das concepções de verdade e virtude. Por essa razão, para negar a metafísica, *A Paixão Segundo G.H.* o faz tanto no campo das determinações filosóficas quanto no da cristã. O próprio título da obra faz referência à paixão de Cristo. Mas a paixão de G.H. não é a cristã, pois não é metafísica, uma vez que é a paixão do agora, do instante da existência. Enquanto a paixão cristã prende-se ao vir a ser, determinado pela transcendência, a paixão de G.H. celebra a existência em sua atualidade, não na realização futura cristã: “Pois o que de repente eu soube é que chega o momento não só de ter entendido que eu não devia mais transcender, mas chegara o instante de realmente não transcender mais. E de ter já o que anteriormente eu pensava que devia ser para amanhã” (LISPECTOR, 1964, p. 196).

Ainda na crítica nietzschiana, para o filósofo alemão, os assim denominados valores superiores, que determinam a existência humana, não passam de formulações enganosas:

O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, *mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos os conceitos: “Deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “verdade”, “vida eterna”... Mas procurou-se neles a grandeza da natureza humana, sua “divindade”... Todas as questões da política, da ordenação social, da educação foram por eles falseadas até a medula, por haver-se tomado os homens mais nocivos por grandes – por ter-se ensinado a desprezar as coisas “pequenas”, ou seja, os assuntos fundamentais da vida mesma... (NIETZSCHE, 2003, p. 50).

Consequentemente, inverte-se ainda a ordem fundamental do real, estabelecendo-se a verdade na ideia, no conceito, no entendimento humano, retirando-a da vida. O processo que ocorre é o de uma tentativa de domesticação da vida, de seus aspectos mais instintivos, como declara G.H., “O viver que eu havia domesticado para torná-lo familiar” (LISPECTOR, 1964, p. 16). E G.H. vai minuciosamente detalhando como essas amarras são constituídas a partir de um ideal de humano para o ser que, por fatalidade, já é humano. Para ela, portanto, “[...] ser humano tem que ser o modo como eu, coisa viva, obedecendo por liberdade ao caminho do que é vivo, sou humana” (LISPECTOR, 1964, p. 150). Perspectiva contrária à que é denunciada por Nietzsche, muito distante da realidade, nas palavras do filósofo, na medida em que ignora “o caminho do que é vivo” e estabelece a vivência em conceitos que negam elementos fundamentais da existência. Uma lógica de negação da vida, que G.H. questiona para afirmar a vida realmente: “Quando se realiza o viver, pergunta-se: mas era só isto? E a resposta é: não é só isto, é exatamente isto” (LISPECTOR, 1964, p. 209).

O imperativo que angustia G.H. é o da verdade, da razão, “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” (LISPECTOR, 1964, p. 9). Essa insistência numa vida demarcada pelo imperativo da verdade é nomeada por Nietzsche como vontade de verdade. A filosofia esteve sempre atrelada à verdade, comprometida com ela, concebendo-a como algo “*transmundano*, metafísico, supra-sensível” (PESSOA; PESSOA, 2016, p. 1, grifo dos autores). A crítica é dirigida à busca do conhecimento da verdade do real, de sua substância e essência.

A partir da identificação dessa condição, Nietzsche propõe a superação da decadência vivida pelo homem ocidental, advinda de sua vontade de verdade (PESSOA; PESSOA, 2016,

p. 1). Decadência essa iniciada a partir da proposta platônica de cisão entre ser e aparecer, essência e aparência, desde quando a verdade passou a ser um conceito, uma categoria, a determinação adequada sob a qual toda a existência passa a ser medida. Esse conceito de verdade tende à exclusão do falso, da não-verdade. Logo, ao compreender “o real desde a separação entre essência e aparência, verdade e falsidade, a filosofia se constitui não apenas como esta busca de uma verdade, contraposta ao falso, como também de um bem, contrário ao mal, e ainda de um belo, que se contrapõe ao horrível” (PESSOA; PESSOA, 2016, p.1).

G.H., por sua vez, diante do horror da barata, percebe o quanto que a humanidade é estabelecida a partir de uma categorização excludente, “Escuta, diante da barata viva, a pior descoberta foi a de que o mundo não é humano, e de que não somos humanos” (LISPECTOR, 1964, P. 81). Trata-se de um humano massacrado pela verdade, que exclui e sufoca elementos inerentes à vida, em prol de um modelo para além do mundo. Diante disso, a narradora identifica a necessidade de se negar esse formato, compreendendo que “[...] o inumano é o melhor nosso, é a coisa, a parte coisa da gente” (LISPECTOR, 1964, p. 81).

Em sua determinação, a vontade de verdade volta-se contra as condições efetivas da vida, em favor de um mundo ideal e superior, ficcionalmente¹constituído. Essa idealização passa a ser a referência para se avaliar o real, ou seja, é o mote de compreensão do real. A avaliação instaurada pela vontade da verdade busca exatamente adequar o real a esse ideal, além de intentar a correção dos erros da realidade pela idealização constituída – aliás, ficcionalmente estabelecida, pois não encontra efetivação do mundo em si.

Por conseguinte, observa-se na vontade de verdade o espírito de vingança, pois a verdade volta-se contra a vida, considerando-a um erro a ser corrigido, por isso a vontade de verdade opera uma vingança contra a vida. Nesse processo, o homem “assume para si a condição de senhor e dono da realidade, na pretensão de dominar seu fundamento e controlar seu destino” (PESSOA; PESSOA, 2016, p. 4). O dever ser é utilizado como a medida de julgamento do real, o qual passa a ser avaliado, com o intuito de que seja corrigido naquilo que escape do ideal posto. O espírito de vingança impregna a vontade de verdade, tomando a vida como um erro a ser corrigido.

Mas em G.H. opera-se uma *contravingança*, ou seja, como a vontade de verdade é uma vingança contra a vida, porque a nega, a afirmação da vida é o movimento contrário a essa vingança, sendo, portanto, a vingança da vida contra o espírito de vingança: “A vida se vingava de mim, e a vingança consistia apenas em voltar, nada mais” (LISPECTOR, 1964, p. 82). Pela experiência central da obra, a vida volta à tona, sem os ditames da verdade, sem a vingança que a vontade de verdade opera contra a vida. E para permitir que a vida flua livremente, G.H. questiona as categorias comumente impostas pelo imperativo da verdade:

Quero o material das coisas. A humanidade está ensopada demais de humanização, como se fosse preciso; e essa falsa humanização impede o homem e impede a sua humanidade. Existe uma coisa que é mais ampla, mais surda, mais funda, menos boa, menos ruim, menos bonita (LISPECTOR, 1964, p. 189).

Nesse questionamento, o saber tradicionalmente estabelecido é subvertido e questionado, pelo reconhecimento de que “Toda compreensão súbita se parece muito com uma

¹ O aspecto ficcional estabelecido pela vontade de verdade reside na negação de elementos que são inerentes à existência, à vida. Ficcional justamente por negar a dinâmica e o movimento da vida, em prol de um estabelecimento eterno e imutável. Vale ressaltar que, como esse eterno nunca é de fato alcançável, deflagra-se o aspecto ficcional da proposta da vontade de verdade, uma vez que não se realiza no mundo.

incompreensão” (LISPECTOR, 1964, p. 13). G.H. nega o saber previamente estabelecido, na busca de uma compreensão mais profunda, que não se dá pelo saber da verdade, mas pela vivência, “[...] pois viver é somente a altura a que posso chegar - meu único nível é viver” (LISPECTOR, 1964, p. 13). Essa perspectiva é muito próxima à crítica de Nietzsche à vontade de verdade e seu consequente espírito de vingança:

“Vontade de verdade” chamai vós, os mais sábios dentre os sábios, aquilo que vos impele e inflama? Vontade de que todo existente possa ser pensado: assim chamo eu à vossa vontade! Quereis, primeiro, *tornar* todo o existente possível de ser pensado; pois, com justa desconfiança, duvidais de que já o seja. Mas ele deve submeter-se e dobrar-se a vós! Assim quer a vossa vontade. Liso, deve tornar-se, e súdito do espírito, como seu espelho e reflexo (NIETZSCHE, 2005, p. 126).

A busca da verdade ocorre pelo considerado mais sábio, ou seja, o filósofo, idealizador da verdade, dito como ídolo por Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos* (2006). Tal busca justifica-se pelo desejo de dominação do real, na tentativa de torná-lo passível de ser pensado, analisado, determinado, estabelecido. O que se busca nesse intento é o exercício pelo qual o real possa ser atestado pelo pensamento, na tentativa de submissão da realidade ao conceito. Entretanto, é essa lógica que Nietzsche nega: “De uma vez por todas, muitas coisas eu não quero saber. – A sabedoria traça limites também para o conhecimento” (NIETZSCHE, 2006, p. 8). Nesse exercício de tentativa de enquadramento do real completa-se a vingança contra a vida, por uma busca incessante de sua delimitação, pela qual a verdade busca “[...] impor ao real determinados esquemas, a fim de assegurá-lo, ordená-lo, fixá-lo, cristalizá-lo, aprisionando-o dentro de seus conceitos e teorias, para assim poder não apenas dominá-lo, mas também corrigi-lo” (PESSOA; PESSOA, 2016, p. 4). Deflagra-se assim o desejo de dominação do real, de submissão de toda a realidade ao conceito, logo, um desejo de subjugação e correção do real.

Essa correção ocorre sob o imperativo da razão, que delimita em si a verdade da existência, a realidade do real:

O desprezo, o ódio a tudo que passa, que muda, que se transforma. De onde provém esta avaliação do que permanece? Evidentemente, a vontade de verdade não é mais do que o desejo por um *mundo permanente*. Os sentidos enganam, a razão corrige os erros; consequentemente (assim se conclui), a razão é o caminho para o permanente; as ideias *mais distantes da sensação* hão de estar mais próximas do “mundo verdadeiro”. Dos sentidos é que provém a maior parte de nossas desgraças: são enganadores, subornadores, destruidores (NIETZSCHE, 2008, § 585).

A negação da vida em sua dinâmica foi o escopo da vontade de verdade, foi o funcionamento de seu espírito de vingança. Por isso Nietzsche compreende a tradição filosófica como um exercício segundo o qual a existência se torna impossível em sua plenitude. Logo, Nietzsche condena a Filosofia tradicional em sua operação plena e identifica a necessidade de uma nova mentalidade.

4 A ruptura com a metafísica e a possibilidade de fluidez do ser

G.H. identifica a necessidade de se ultrapassar os ditames da verdade, afinal, segundo a narradora, “A verdade não faz sentido, a grandeza do mundo me encolhe” (LISPECTOR, 1964, p. 17). Posta diante da vida em sua amplitude, a verdade revela sua impotência, uma verdade utilizada tradicionalmente como pretexto para se mentir acerca da existência. E a

esperança que, no início da narrativa, atormenta G.H., afinal é abandonada por ela, “A esperança - que outro nome dar? - que pela primeira vez eu agora iria abandonar, por coragem e por curiosidade mortal” (LISPECTOR, 1964, p. 67). A morte que se instaura a partir dessa curiosidade é a do modelo assumido pela personagem, antes da experiência com a barata. A curiosidade pela vida - encarnada no contato com a barata - é mortal porque é exatamente esse evento que permite a ruptura com a organização inicial. Morre, portanto, esse modelo prévio a que G.H. estava atrelada.

Esse movimento permite a vida, no sentido de que G.H., a partir desse processo, passa a se permitir outras vivências que antes lhes eram impensáveis. Essa nova experiência vivificadora é representada na obra pela barata, no contato direto com a “matéria da vida”, “De novo a parte branca da barata espremeu-se menos de um milímetro para fora” (LISPECTOR, 1964, p.91). Nessa contemplação de G.H. não há horror, medo, feiúra ou nojo.

A propósito, o próprio nojo, que é uma manifestação muito comum em relação às baratas, é questionado em diversos momentos na narrativa. Numa delas, ele é identificado pela diferenciação que se é estabelecida entre as variadas formas de vida: “E só tenho nojo do rastejar de crocodilos porque não sou um crocodilo” (LISPECTOR, 1964, p. 135).

Em outra referência, é compreendido como um fator que limita aspectos diversos da existência, “E eu sabia que enquanto eu tivesse nojo, o mundo me escaparia e eu me escaparia. Eu sabia que o erro básico de viver era ter nojo de uma barata” (LISPECTOR, 1964, p. 195). Em ambas as referências, identifica-se que o sentido de nojo está vinculado ao conceito de “bem” e “belo”, uma vez que eles identificam o que deve ser negado, o que é bom ou horrível e a barata está na parte negativa dessa classificação. Entretanto, o contato com a barata é, para G.H. a possibilidade de renunciar a essas categorias e, por essa renúncia, redimensionar sua vivência

Para a narradora, a existência possui uma amplitude que a desloca a nuances diversas, inclusive para o avesso do que a verdade e o bem estabelecem. Ou seja, se na paixão cristã a vida se efetiva no céu, além da terra - raciocínio estabelecido pela lógica metafísica platônico-cristã -, o que G.H. experimenta a faz vivenciar o avesso dessa determinação, o avesso da própria personagem, pelo que ela havia estabelecido para si até então. G.H. abre mão de resguardar sua bondade, que a levaria à prometida alegria celeste, e se entrega a uma outra alegria - anunciada, inclusive, aos “possíveis leitores”, no início do livro -, a alegria infernal: “Eu sei! sei com horror: gozam-se as coisas. Frui-se a coisa de que são feitas as coisas - esta é a alegria crua da magia negra. Foi desse neutro que vivi - o neutro era o meu verdadeiro caldo de cultura. Eu ia avançando, e sentia a alegria do inferno” (LISPECTOR, 1964, p. 121).

5 Considerações finais

Neste trabalho, analisou-se a obra *A Paixão Segundo G.H.* (1964), de Clarice Lispector, procurando evidenciá-la como uma negação à metafísica. Nesse sentido, foram identificados diversos elementos presentes na narrativa que, de alguma forma, se apresentam contrários aos pressupostos que encarnam o platonismo-cristianismo. O livro, narrado em primeira pessoa, pela personagem G.H., gira em torno da experiência por ela vivida: a de devorar uma barata. A partir dessa experiência, a narradora traz reflexões diversas - no que a crítica convencionou classificar de fluxo da consciência - sobre esse fato, demonstrando a complexidade dele, sobretudo quanto à sua compreensão pelos ditames da metafísica.

O que a obra preconiza, portanto, é a impossibilidade de o discurso metafísico explicar a existência humana, justamente por ser contrário a certos aspectos que, de alguma forma, fazem parte do humano e, por isso, não deveriam ser negados. Entretanto, não é com tranquilidade que G.H. chega a essa negativa. Isso porque a narradora identifica-se delimitada pelo que o filósofo Friedrich Nietzsche conceituou de vontade de verdade e espírito de vingança. Para ele, toda a cultura ocidental foi, desde Platão, até Hegel, baseada na concepção metafísica de verdade, elaborada por Sócrates e afirmada por Platão. A partir do conceito platônico, a existência sofreu uma cisão, em que, de um lado está a verdade, segundo a qual se pautam conceitos de virtude, bondade, beleza, pecado. Esses conceitos foram utilizados para condenar certos aspectos da vida, os quais passam a ser negados e, na concepção de Nietzsche, passam a operar uma vingança contra a vida, na medida em que essas determinações a impedem em sua completude.

G.H., entretanto, passa pela percepção de sua condição e instaura uma mudança, pela qual ela rompe com a metafísica e propõe assumir sua existência fora dos ditames desta. Ou seja, G.H. reconhece que a vida é pulsão, em si mesma, no agora. Para a personagem, a possibilidade de que a existência seja completa reside na aceitação do ser humano em sua completude, livre da exclusão operacionalizada pela metafísica platônico-cristã, afinal, segundo G.H., o caminho não é a vingança contra a vida, mas a aceitação: “E é aceita a nossa condição como a única possível, já que ela é o que existe, e não outra. E já que vivê-la é a nossa paixão.” (LISPECTOR, 1964, p. 212).

Referências

BOSI, A. **História concisa da Literatura Brasileira**. 39ª ed. São Paulo: Cultrix, 2001.

LISPECTOR, C. **A paixão segundo G.H.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Sabiá, 1964.

NIETZSCHE, F. **A vontade de poder**. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Tradução: Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2005.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. **Ecce homo: como cheguei a ser o que sou**. Tradução: Pietro Nasseiti. São Paulo: Martin Claret, 2003.

PESSOA, J.; PESSOA, F. **Filosofia e arte no pensamento de Nietzsche**. Vitória: Sead-Ufes, 2016.

Recebido em: 15 de outubro de 2020

Aceito em: 10 de novembro de 2020

Publicado em Dezembro de 2020