

Nota sobre Cioran: pensamento, ação e ensino na perspectiva de um filósofo desencantado

Renato Suttana
Universidade Federal da Grande Dourados
Dourados - MS

Resumo: Este artigo apresenta uma reflexão sobre os temas do pensamento, da ação, do ensino e seus mútuos entrelaçamentos no mundo contemporâneo, tomando como ponto de partida as idéias do filósofo romeno-francês E. M. Cioran, um dos principais representantes do pensamento assistemático do século XX.

Palavras-chave: Pensamento. Ação. Educação. Filosofia contemporânea. E. M. Cioran.

Abstract: This article presents a discussion on the themes of thought, action, education and their mutual relationships in contemporary world, taking as a starting point the ideas of the Rumanian-French philosopher E. M. Cioran, one of the principal voices of 20th century unsystematic thought.

Key words: Thought. Action. Education. Contemporary Philosophy. E. M. Cioran

Todo pensamento é ou deveria ser ação. Afirmar isso não significa dizer que todo pensamento ou toda idéia que se possa ter diariamente, em sua prolífica e cambiante sucessão, deva se converter num ato ou numa projeção da consciência sobre a exterioridade do mundo ao redor, produzindo-o ou transformando-o conforme o fluxo dessa sucessão. Uma distinção que deveria ser feita separa o pensar, tomado em seu aspecto abstrato (o que alguns chamariam de uma *teoria*), do pensamento compreendido na sua relação com as práticas concretas da vida, isto é, como concretização de algo que se funda no pensar e que, ao se projetar no mundo, produz a vida em sua exterioridade sensível. Admitindo-se, em princípio, que o pensamento seja ação, deve-se olhar para a possibilidade, que existe no pensar, de se relacionar com o mundo na dimensão de uma prática, de tal maneira que o conjunto das decisões e dos atos humanos se torne, em termos concretos, a manifestação daquilo que o homem *pensa* e que, constituindo-o no interior, o constitui *verdadeiramente*. O espanto corriqueiro de certas pessoas em constatar que, no plano social, alguém diz certas palavras ou defende certos princípios de conduta e certos padrões de comportamento, mas que às escondidas – quando

o olhar do público não inspeciona os seus atos – não age conforme aquilo que apregoa, comprova tal relação. Também a velha sabedoria bíblica já o denunciava: a desvinculação entre o pensamento e a ação conduz aos vícios da hipocrisia, da dissimulação e ao esvaziamento do sentido existencial do pensar, que deixa de ter – do ponto de vista de uma moralidade das relações cotidianas – uma ligação efetiva (concreta) com o âmbito da vida.

Sabe-se, porém, que uma coisa é discernir o que deve ser feito e outra é colocar em prática as proposições daí decorrentes. Tanto no plano político quanto na vida privada, somos constantemente deparados com a necessidade de fazer concessões, de não intervir e, por menos que nos identifiquemos com o modo como as coisas acontecem à nossa volta, de aceitar o inevitável e calar. Por certo a frustração ocorre quando, ao agirmos desse modo, reconhecemos que não tínhamos alternativa e que fomos levados de roldão. Frequentemente, para evitarmos o pior, deixamos de agir conforme a consciência nos instiga – seja ela o que for – e nos determina, ou deixamos de fazer aquilo que julgamos defensável, por temor de prejudicar a outrem ou de nos prejudicarmos a nós mesmos. No mundo contemporâneo, a situação se complica duplamente quando se constata que as portas que se abrem para que o indivíduo possa agir diretamente sobre o estado de coisas (pensemos, por exemplo, no plano político, em ações cívicas, como a manifestação de certa vontade popular por meio do voto nas eleições, ou a expressão de idéias no ambiente familiar, comunitário ou público a partir dos diversos veículos de comunicação, tais como o jornal, o rádio, os livros e a televisão) ao seu redor o condenam a uma espécie de anonimato ou de inoperância consentida, porque raramente ele chegará a ver os efeitos imediatos de suas ações. Pelo contrário, tem-se quase sempre a consciência de que tudo acontece contra a vontade individual e que a tentativa de influenciar os acontecimentos decepciona e mesmo trai o indivíduo, convertendo-se o estado de coisas – o que ele julga ser o estado de coisas – num complexo tecido de relações cujo sentido escapa a qualquer um.

Para algumas pessoas, a idéia da segurança advém do fato de poderem, por exemplo, aliar-se a determinados grupos ou inserir-se em certas comunidades. Desde que, sozinhas, deparam-se com a impotência ou com a certeza de não poderem agir conforme julgam que deviam agir, a idéia de pertencer a um grupo fortalece a autoconfiança. O que chamamos de identidade se confunde, assim, com o ato de se ligar a um grupo. Ali onde a voz individual perdeu a autoridade, a voz do grupo surge para suprir as carências, dando ao indivíduo a impressão de que se tornou *alguém*, embora esse *alguém* seja apenas uma imagem daquilo que compreende como sendo a identidade do grupo. Num mundo em que a própria idéia de totalidade se tornou abstrata demais para que retiremos dela um sentido de coerência ou continuidade para a vida cotidiana, as formas compensatórias de identidade despontam como tábuas de salvação e alívio para a impotência individual. Seja na forma de seitas religiosas, seja como dedicação a uma profissão, seja

como adoção de modas e comportamentos que ligam o indivíduo ao grupo – grupo de indivíduos que se vestem, falam e se comportam de uma maneira que se quer única num ambiente em que a idéia de ser único é apenas uma dissimulação da idéia de que não se é ninguém no âmbito da totalidade –, essa identidade coletiva vem muito mais do esforço de se identificar com o que não é a totalidade do que com o que se julga ser o seu oposto. É ali que parece surgir a possibilidade de o pensamento se converter em ação, já que o grupo, aparentemente, pode realizar aquilo que, sozinho, não se é capaz de empreender. Mas a solidão espreita no fundo, como uma sombra não resolvida, fazendo lembrar o poema de Emily Dickinson, tão expressivo dessa situação nos nossos dias:

I 'M nobody! Who are you?
Are you nobody, too?
Then there 's a pair of us – don't tell!
They'd banish us, you know.
How dreary to be somebody!
How public, like a frog
To tell your name the livelong day
To an admiring bog!
(DICKINSON, 2006)¹

O filósofo romeno Emil Michel Cioran (1911-1995) foi, no século XX, um crítico atento e mordaz das formas compensatórias de identidade. Ao reconhecer que toda época tende a produzir modismos e também aquilo que se poderia chamar de identidades provisórias – isto é, que logo que se manifestam já se vêem fadadas a desaparecer, substituídas por outras que, numa sucessão, vão moldando e escavando a face da modernidade –, modismos e identidades que se atropelam entre si, condenando-se a nascer e a morrer num fluxo de promessas que decepcionam a cada instante, Cioran parece acusar nossa época de atentar contra o homem e a vida no momento mesmo em que lhe acena – ao homem –, a cada tentativa, com uma promessa que já nasce condenada ao fracasso. Para Cioran – cujo pessimismo não se dissimula neste ponto (mas esse pessimismo poderia ser entendido muito mais como um modo de defender a vida quando esta se converte no elogio das convenções e das máscaras propiciadas pelo imediato) –, a vida está constantemente ameaçada pelo fulgor das aparências. Ou, em suas próprias palavras: “O que chamamos *nossa* vida, em relação à vida simplesmente, é uma criação incessante de modas com a ajuda da palavra artificialmente manejada”, ou seja, “é uma proliferação de futilidades, sem as quais teríamos que expirar em um bocejo que engoliria a história e a matéria.” (CIORAN, 1989, p. 98). As palavras desse pensador, bastante desabusadas e provocativas em muitos aspectos, não o deixam mentir

¹ “Não sou Ninguém. E tu? / És tu Ninguém também? / Somos um par então? / Sabes: – Não digas! – argüirão. // Maçada ser – Alguém! / Tão vulgar – como um sapo – / Cantar um nome, o mês inteiro / Para o bobo atoleiro.” (Tradução minha. In: <http://www.arquivors.com/edickinson.htm>).

nesse ponto. Já no primeiro parágrafo de um de seus livros mais conhecidos, *Breviário de decomposição*, escrito em francês e publicado pela primeira vez na França em 1947, enunciou, numa passagem famosa, que:

em si mesma, toda idéia é neutra ou deveria sê-lo; mas o homem a anima, projeta nela suas chamas e suas demências; impura, transformada em crença, insere-se no tempo, toma a forma de acontecimento: a passagem da lógica à epilepsia está consumada [...]” (1989, p. 11).

Não se poderia dizer que se esteja aqui a sugerir que, sempre que se tenta pôr em prática uma idéia ou intenção – qualquer que seja ela –, isso conduza à loucura ou à epilepsia, mesmo em sentido figurado. Antes: é aproximando identidades, isto é, a identidade grupal (e essa transferência de responsabilidade do indivíduo para o grupo no processo da identificação) e o fanatismo, que Cioran pode abordar um aspecto importante das formações sociais contemporâneas. Essas formações se apresentam ao mesmo tempo como totalidades, mas também como aglomerados descontínuos de pequenas formações aparentemente independentes e muitas vezes conflitantes entre si. Quanto a esse aspecto da vida moderna, Cioran não se ilude – e muito menos nos ilude: desconfiando das soluções utópicas, baseadas em acordos que serão irremediavelmente quebrados pelas partes, percebe que o homem pensará, sempre, primeiro com base em seus interesses imediatos (sejam eles quais forem), mesmo que travestidos de razões de estado, e só depois é que, para justificá-los, recorrerá aos argumentos da razão: “Em qualquer grande cidade onde o acaso me leva, surpreendo-me que não se desencadeiem todos os dias revoltas, massacres, uma carnificina sem nome, uma desordem de fim de mundo”, escreve. “Como num espaço tão reduzido podem coexistir tantos homens sem destruir-se, sem odiar-se mortalmente? Na verdade, se odeiam, mas não estão à altura de seu ódio” (1994, p. 100) – é a sua sufocante conclusão.

Devemos entender tais palavras – conforme a opção de alguns – como uma apologia dos irracionalismos ou como uma afirmação de que, de fato, hoje em dia, é absolutamente impossível pensar no sentido clássico do termo? Em princípio, no que diz respeito à relação entre indivíduo e mundo, vários são os motivos para que desconfiemos das soluções utópicas, dos acordos que, propostos como vias de salvação para o homem no mundo, escondem simplesmente o interesse que uma das partes tem a resguardar em detrimento da outra: “Desde o princípio se distingue o papel (fecundo ou funesto, não importa) que desempenha, na origem dos acontecimentos, não a felicidade, mas a idéia de felicidade”, anota, em seu livro *História e utopia*, “idéia que explica por que, tendo a idade de ferro a mesma extensão da história, cada época dedica-se a divagar sobre a idade de ouro.” (1994, p. 101). A elaboração de utopias é uma constante da tradição filosófica do Ocidente, da qual no entanto Cioran não hesita em desconfiar. Para ele, antes que propensos aos acordos, nós “só agimos sob a fascinação do impossível”, o que significa que,

ironicamente, “uma sociedade incapaz de gerar uma utopia e de consagrar-se a ela está ameaçada de esclerose e de ruína” (1994, p. 101). A idéia da transformação utópica do mundo não demora, portanto, a revelar a que veio: “A sensatez, à qual nada fascina, recomenda a felicidade *dada*, existente; o homem recusa esta felicidade, e essa simples recusa faz dele um animal histórico, isto é, um amante da felicidade *imaginada*.” (1994, p. 101).

Seria difícil encontrar nesse pensamento uma palavra de amenidade ou um gesto que transpirasse qualquer condescendência ou afabilidade para com o modo como se configuram as relações humanas de todas as épocas. Antes, contra os perigos de fascinação do pensamento pelas idéias e de fanatização que leva das idéias aos atos, o pensador recomenda (ou – o que seria mais exato – pratica) uma atitude vigilante, uma desconfiança fundamental que, ao mesmo tempo em que resguarda a liberdade individual do homem em seu confronto com o coletivo, o coloca em conflito e relação com o mundo. Essa situação é descrita quando, falando de Paul Valéry – que teria sido um crítico implacável de certa tradição literária de teor romântico e lírico que o século XVIII nos legou –, Cioran escreve, com a ironia que lhe é peculiar, que “quando se aborda um espírito tão sutil quanto o seu, se sente uma rara volúpia em revelar suas ilusões e suas falhas, que, por não serem evidentes, não são menos reais, *sendo a lucidez absoluta incompatível com a existência*, com o exercício da respiração.” (1988, p. 56, grifo nosso). E arremata dizendo que, “devemos reconhecer, um espírito desiludido, qualquer que seja o grau de sua emancipação do mundo, vive mais ou menos no irrespirável” (p. 56). Ora, ser desiludido, no sentido que se pode dar a essa palavra, é de certo modo resistir à fascinação, mas quem está disposto a resistir o tempo todo?

Sobre esse aspecto de seu pensamento, Susan Sontag sustentou que o autor “compartilha a visão-modelo dos românticos do século XIX, e está principalmente preocupado com a obrigação que o exercício da mente assume com a capacidade de agir.” (SONTAG, 1987, p. 87). Uma vez que, citando o próprio Cioran, “agir é uma coisa; saber que se está agindo é outra” e que, “quando a lucidez investe na ação, insinua-se nela, a ação é desfeita e, com ela, o preconceito, cuja função consiste, precisamente, em subordinar, em escravizar a consciência à ação”, é preciso reconhecer que a única maneira de manter a lucidez é resistir à própria busca de lucidez imposta pela cultura moderna, de onde se vê a posição difícil em que se encontra o homem que se dedica a semelhante tarefa no mundo contemporâneo. “E o que poderia ser mais relevante que a tese, reelaborada por Cioran, de que o livre uso da mente é, em última instância, anti-social, nocivo à saúde da comunidade?”, pergunta-se Sontag. A resposta talvez esteja no próprio ato de reflexionar, compreendido como uma tarefa que se deve levar ao extremo, sem fazer concessões, mesmo que o preço seja o eterno desconforto de uma posição insustentável, de uma intransigência que se volta para “os estados de ser impossíveis, os pensamentos impensáveis” (SONTAG, 1987, p. 83), os

becos-sem-saída que, no entanto, surpreendentemente, devem ser tomados como pontos de partida e não como finalizações. Assim, é o ato mesmo de refletir – seja qual for o seu caráter – que precisa ser concebido como um problema, uma vez que, nas palavras de Sontag (1987, p. 82), “o destino de toda idéia profunda é ser logo colocada em xeque por outra idéia que, de maneira implícita, ela mesma gerou.”

Se o esforço reflexivo de Cioran implica, no plano da escrita, segundo a ensaísta norte-americana, iniciar “um ensaio no ponto onde outro autor o terminaria”, isto é, começar pela conclusão e então prosseguir, no plano prático o pensamento já não é mais, apenas, uma teoria do mundo ou do que fazer, mas sobretudo uma forma de agir, mesmo às avessas e por mais que o filósofo, em sua desconfiança quanto à capacidade humana de agir positivamente no espaço da realidade, tenda a recomendar a não-ação e o distanciamento. Neste ponto é que se pode falar de uma concepção do pensamento como ação (num sentido particular, que talvez derive de Nietzsche) a partir das idéias de Cioran (que aliás nada propõe que se possa tomar como um receituário ético para uma época que, a seu ver, é apenas de dissolução e facilidades), ação que tem início no indivíduo pensante e que, logo em seguida, se projeta em seu comportamento e em sua prática de mundo como um reflexo do seu ser, do qual não se pode alienar. Admitindo, assim, a qualidade dissolvente do pensar (isto é, a capacidade que tem o ato de pensar de pôr em crise o indivíduo pensante), o filósofo já não acena com uma solução salvadora ou utópica para as angústias do homem que se dirige à filosofia em busca de respostas, mas – pode-se concluir – entrega-lhe a responsabilidade pelo que ele é, fazendo então do homem o agente e o responsável pelo curso que sua vida, bem-sucedido ou malsucedido, venha tomar no ato de produzir a sua própria história no mundo:

Atento aos acontecimentos de teu cérebro e às vicissitudes de teu sangue, mergulhado em tua perturbação, espreitas e adoras seus signos. Se a loucura política – fonte de transtornos e mal-estares sem igual – sufoca a inteligência, favorece por outro lado os instintos e te submerge em um caos salutar. A idéia do bem, e sobretudo do mal, que imaginas poder realizar te regozijará e exaltará; e tal será o *tour de force*, o prodígio de teus achaques, que eles te transformarão em senhor de tudo e de todos. (CIORAN, 1994, p. 53).

A crítica de Cioran às identidades provisórias ou meramente compensatórias atinge neste ponto o seu momento mais produtivo. Por um lado, ao denunciar o fanatismo ou os comportamentos de identificação primária do indivíduo com os grupos dos quais participa imediatamente (efetivamente) ou apenas simbolicamente, demonstra que, se não é dado a ninguém fugir da cultura ou alienar-se num sistema de valores que não se comunica com a totalidade, não se pode também fugir da responsabilidade que compete a cada um diante dela, seja qual for essa responsabilidade. O processo de constituição do ser deveria, então, ser entendido como um processo de interação, para o

bem ou para o mal (no sentido de que nossas ações produzem efeitos que retrocedem sobre o que somos e de que nossos pensamentos são frutos de um esforço incessante de enxergar para além das injunções do momento), entre o homem, o mundo e a história. Tal processo envolveria, antes de tudo, uma atitude voluntária da parte do indivíduo, um esforço para *despertar*, que Cioran assinala com a imagem do homem insone, do indivíduo que não pode dormir (um dos temas recorrentes de seus livros), porque pensar é emergir incessantemente do sono e do esquecimento: “Até que tu vieste, Insônia, para sacudir minha carne e meu orgulho [...]. Tu me permitiste escutar o ronco da saúde, os humanos mergulhados no esquecimento sonoro, enquanto que minha solidão englobava a escuridão circundante e tornava-se mais vasta que ela.” (CIORAN, 1989, p. 164).

A perspectiva é sombria, ao que parece, mas não há como fugir dela, porque às vezes o próprio pensamento acontecerá como um sono, de modo que não resta ao homem – esse animal insone, como vem expresso no título de um dos capítulos de *Nos cumes do desespero* – senão a eterna inquietação de um despertar sem esperança ou a certeza de que, despertando, precisa lutar para reconquistar a sua liberdade constantemente ameaçada: “E foi então que apelei para a filosofia: mas não há idéia que console na obscuridade, não há sistema que resista às vigílias” (p. 164). Se voltamos a dormir é porque fracassamos na tentativa? A lucidez não nos dá garantia, mas sabemos também que nenhuma liberdade pode existir sem o esforço de reconquistá-la a cada vez, de fazer com que ela seja um projeto diário e não o resultado de uma ação que se deu de uma vez por todas no passado: “É que as vigílias podem cessar; mas sua luz perdura em ti: não se vê impunemente nas trevas, não se extrai delas ensinamento sem perigo; há olhos que nunca mais poderão aprender nada do sol, e almas doentes de noites das quais jamais se curarão.” (p. 165). Ou, por outros termos:

A importância da insônia é tão colossal que sou tentado a definir o homem como o animal que não pode dormir. [...] O sono é esquecimento: o drama da vida, suas complicações e obsessões desaparecem completamente, e cada despertar é um novo começo, uma nova esperança. [...] Há uma íntima ligação entre insônia e desespero. A perda da esperança vem com a perda do sono. A diferença entre o paraíso e o inferno: pode-se sempre dormir no paraíso, nunca no inferno. (CIORAN, 1992, p. 85, tradução minha)

Por outro lado, o próprio ato de pensar já se manifesta como uma forma de ação e, por que não dizer?, de ensino. Mas seria preciso observar que, do ponto de vista das realizações práticas, não existiria, a nosso ver, propriamente, uma pedagogia ou uma filosofia de educação no pensamento de Cioran. Aliás, sua atitude arredia e sua fidelidade à própria solidão – que seria afinal a solidão essencial do homem no mundo e no seu embate com a história – fizeram-no sempre olhar com desconfiança os profissionais da cultura, os mestres que são pagos para exercerem o seu mister e os orientadores de conduta em geral,

levando-o não só a se tornar um autodidata (embora tenha freqüentado na juventude um curso de filosofia), como também a desaconselhar o convívio com os mestres. Quando os menciona, aliás, é apenas para denegri-los, apontando o que poderia ser considerado, grosseiramente, como o esforço, comum em certas práticas pedagógicas correntes, de impingir convicções, próprias ou de grupos, ou de proselitismo, de converter o outro a certos pontos de vista próprios, situação que o filósofo satiriza numa passagem memorável, em que menciona com azedume suas prováveis relações com o ensino formal:

Na época em que, por inexperiência, se toma gosto pela filosofia, decidi, como todo mundo, fazer uma tese. Que tema escolher? Queria um ao mesmo tempo batido e insólito. Quando pensei havê-lo encontrado, corri para comunicá-lo a meu orientador:

– O que o senhor acha de uma *Teoria Geral das Lágrimas*? Sinto-me capaz para trabalhar nisso.

– É possível – me disse –, mas vai ser difícil encontrar bibliografia.

– Se é por isso, não há problema. A História inteira me respaldará com sua autoridade – respondi-lhe com um tom de impertinência e de triunfo.

Mas como, impaciente, me olhava com desdém, decidi imediatamente matar o *discípulo* que havia em mim. (CIORAN, 1991, p. 30).

A anedota é emblemática e não esconde um quê de bravata, mas não se pode dizer também que não tenha sabor. Por certo, se observarmos com mais atenção, veremos que o que se diz ali é – coerentemente com outros aspectos do pensamento de Cioran (o termo pensamento seria, certamente, rejeitado com veemência pelo autor) – nos convocar para imergirmos, conforme as capacidades de cada um, nisso que é verdadeiramente a noite do pensar e – rompendo determinados laços que nos ligam à tradição e ao universo da cultura e das identidades – caminhar com as nossas próprias pernas, como se diz vulgarmente. É uma convocação difícil e demasiadamente ousada para os tempos atuais? Quando pensamos em determinados compromissos que as instituições de ensino devem assumir – necessariamente – com a cultura e as práticas sociais correntes, podemos ver que o pensamento de Cioran contém um desafio e uma provocação. Ele nos convoca a refletirmos não só sobre o homem e sua relação com o universo e com outros em sua condição presente, mas também sobre as instituições e a idéia de ensino tomada em seu aspecto institucional, bem como sobre a posição de cada um diante deles.

Assim, se é correto dizer que Cioran não formula uma pedagogia como tal nem propõe soluções para o que quer que seja o ato de ensinar, nem por isso se pode negar que o seu pensamento seja ele mesmo, como um todo, um ensino no seu sentido mais pleno, porque é principalmente um modo de ser e uma maneira de existir neste mundo. Sua reflexão fragmentada, seu estilo elegante de escrita, sua erudição discreta e refinada, suas provocações e seu esforço para superar os esquemas facilitadores, que conduzem tão depressa a uma estagnação do sentido do agir, parecem comprovar essa afirmação. Não

é depositando sobre o outro a responsabilidade pelo que faz ou assumindo comportamentos imitativos (que a lucidez dissolve sempre que tenta aprofundá-los) – nos quais se tenta escamotear o sentido da ou a ausência de sentido da solidão essencial – que o indivíduo se torna um si-mesmo mais espesso ou, por assim dizer, mais concreto (e a concretude seria a própria a base da realidade, parece nos dizer esse pensador), mas admitindo que os seus atos são, por si próprios, a manifestação concreta do que o indivíduo é, numa totalidade em que não há como desvincular o pensamento da ação – ambos a acontecerem na medida em que o homem, existindo no mundo, projeta um mundo (o seu mundo) que é ele e a sua medida, ou seja, ele e a sua ação concretizada em vivência, sociedade e cultura.

Na atualidade, em que cada um se sente mínimo diante da exigência de olhar de frente para uma realidade que parece ter se tornado vasta e complexa demais para as limitações individuais, as soluções facilitadoras e as respostas prontas têm perdido a cada dia a capacidade de comover, se é que já o fizeram alguma vez. E é por não nos acomodarmos a elas que descobrimos que há essa espécie de ponto de partida e que, sobretudo, é possível caminhar, qualquer que seja o caminho a seguir. Não é essa a maneira do filósofo, e por que não poderia a ser a nossa também?

Referências

CIORAN, E. M. *Breviário de decomposição*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

_____. *História e utopia*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

_____. *Exercícios de admiração*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

_____. *Silogismos da amargura*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

_____. *La tentación de existir*. Tradução de Fernando Savater. Madrid: Suma de Letras, 2002.

_____. *Oh the heights of despair*. Tradução de Ilinka Zarifopol-Johnston. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

DICKINSON, E. *I'm nobody. Who are you?* <http://www.bartleby.com/113/1027.html>. Acesso em 18 set. 2006.

SONTAG, S. *A vontade radical: estilos*. Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.