

Clarice  
Lispector  
**100**  
**ANOS**  
entre  
outras  
artes

**A construção da alteridade amorosa em Mikhail Bakhtin e Clarice Lispector: um diálogo possível**

*The construction of the loving otherness Mikhail Bakhtin e Clarice Lispector: a possible dialogue*

**Marcos Roberto dos Santos Amaral\***  
**João Batista Costa Gonçalves\*\***  
Universidade Estadual do Ceará

Recebido em: 03/03/2020

Aceito para publicação em: 12/04/2020

\* Doutorando do Programa de Pós-graduação em Linguística Aplicada (PosLA) da Universidade Estadual do Ceará.

Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/1454561890253395>>.

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-8130-4580>>.

E-mail: roberto.amaral@aluno.uece.br

\*\* Professor adjunto IX da Universidade Estadual do Ceará e do Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada (PosLA) da Universidade Estadual do Ceará.

Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/3777385545958082>>.

ORCID: <<http://orcid.org/0000-0002-4386-8809>>

E-mail: joao.goncalves@uece.br

## Resumo

Trataremos da concepção de amor, enquanto ato social comprometido com interesses alheios, cotejando a visão de Mikhail Bakhtin (2011) com a de Clarice Lispector (2013). Apoiados na ideia de que as particularidades da relação eu versus outro apontam para a forma de como o sentido das interações interpessoais orienta a imagem que fazemos de nós, dos outros e do mundo, mostraremos a possibilidade de um diálogo entre as ideias filosóficas bakhtinianas com as ideias literárias clariceanas sobre o amor. Destacaremos as relações sociais poderem organizar-se por laços solidários transformadores através da formação de subjetividades afetuosas e de práticas empoderadoras que aliam nossos interesses com os de outrem.

**Palavras-chave:** Amor. Alteridade. Transformação social. Mikhail Bakhtin Clarice Lispector.

## Abstract

In this article, we will treat the conception of love, as a social act that is committed to the interests of others, comparing Mikhail Bakhtin's (2011) perspective with Clarice Lispector's (2013). Therefore, based on the idea that the peculiarities of the self-versus other relationship point to how the meaning of interpersonal interactions guide the image that we make of ourselves, others and the world, we will show the possibility of a dialogue between Bakhtinian philosophical ideas and Claricean ideas about love. From this debate, we will highlight that social relations might be organized by transforming solidary bonds through the formation of affectionate subjectivities, as well as other empowering practices that ally our interests with the interests of others.

**Keywords:** Love. Otherness. Social change. Mikhail Bakhtin Clarice Lispector.

Eu experimento uma necessidade absoluta de amor, que só o outro pode realizar interiormente a partir de seu lugar singular fora de mim  
(BAKHTIN, 2011, p. 47)

Amar os outros é a única salvação individual que conheço: ninguém estará perdido se der amor e às vezes receber amor em troca  
(LISPECTOR, 2020, p. 59)

## Introdução

Mikhail Bakhtin e Clarice Lispector são dois autores que discutiram a concepção de amor. Bakhtin segundo interesses filosóficos e Clarice, literários. Clarice, em especial, no conto Amor, e Bakhtin, no livro Estética da Criação Verbal, discutem o valor e o potencial sociais das relações amorosas.

Ambos são concordes em salientar que as práticas sociais e as subjetividades construídas nestas práticas se constituem pelo estabelecimento de laços entre os diversos atores sociais engajados concretamente em relações interpessoais situadas historicamente e que estes laços podem constituir-se, por sua vez, de diversas maneiras: comprometida ou indiferentemente; violenta, abusiva ou humanamente, isto é, os laços podem estabelecer-se de sorte que os sujeitos envolvidos tenham suas necessidades e potencialidades volitivo-emotivas estimuladas, constringidas e/ou transformadas. O amor, neste caso, seria uma forma de deflagrar um tipo de relação social e formação de subjetividade orientada para a oportunização de vivências pessoais e sociais, fundadas no compromisso de se preservar e promover tanto o respeito aos interesses alheios como aos interesses próprios. O amor seria, então, uma forma de se orientar e de se posicionar no mundo de maneira a (res) significar a si e a ele segundo sentidos de acolhimento, solidariedade e satisfação (inter)subjetiva.

Esta discussão sobre o amor é indispensável para a contemporaneidade, sobretudo, pelo que diversos pensadores atestam, em razão da necessidade, cada vez mais urgente, frente às formas sociais de exploração, violência e negligência que imperam nas práticas hodiernas, de transformarmos as diretrizes axiológicas que sustentam estas relações abusivas.

Muitos pensadores apontam, para tanto, o poder que as relações amorosas possuem nesse sentido. Por exemplo, Bauman (2004) destaca que nós precisamos sentir que somos amados. Há uma necessidade social de sermos ouvidos, amparados para sabermos que somos importantes e que somos dignos de amor, o que apenas conseguimos somente se somos, de veras, amados, ou seja, apenas o outro, se nos amar, pode fazer sentirmo-nos amados. Bauman (2004) ainda enfatiza que o esvaziamento de nossas relações interpessoais decorre, especialmente, da sensação de não sermos amados, isto é, de não sentirmos que somos importantes para o mundo.

Sartre (2014), por sua vez, considera que conflito e contradição marcam as relações que estabelecemos com o outro, em que podemos ser reconhecidos em nossa liberdade pelo e para com o outro, ou não. Neste caso, o amor pode garantir esta condição de liberdade. Socialmente, estes problemas, na verdade, são pensados desde as origens da sociedade como a conhecemos. Para demonstrar isso, tomemos dois mitos clássicos, que se apoiam em culturas ancestrais e tratam do problema do amor nas relações interpessoais.

O primeiro é o Mito de Psiquê que atesta que a realização de uma relação amorosa pode garantir uma condição subjetiva de felicidade, do mesmo modo que as condições históricas também se harmonizam caso seus autores sociais se pautem pela realização dessa relação amorosa. O Mito de Poros e Pênia é o segundo e destaca o contexto contraditório inescapável em que o amor deve situar-se, o qual deve considerar para orientar suas ações, de modo que garanta a harmonia entre os amantes.

Dessa maneira, vemos que preocupações sobre os problemas das relações sociais versam sobre se as pessoas estão respeitando suas dignidades, enquanto pessoas de vontade e desejo; se este respeito considera o bem-estar coletivo; e como ele reage diante das situações concretas de contradição social.

Nesse sentido, discutimos as potencialidades transformadoras das relações sociais amorosas. Pretendemos, para tanto, discutir como o amor é tratado por Mikhail Bakhtin e Clarice Lispector, tanto tomando a discussão de Bakhtin sobre a alteridade amorosa para analisar o conto da Clarice, quanto comparando a discussão que Bakhtin e Clarice fazem sobre este tema do amor.

Assim, para efeito de organização do nosso texto, apresentamos, no primeiro tópico, o conceito de amor, a partir das discussões bakhtinianas, enquanto ato revolucionário que transforma relações alienadoras

dos interesses subjetivos; e, no segundo tópico, a concepção de amor, a partir das discussões clariceanas, enquanto ato de recíproca atenção aos interesses alheios, para, no último tópico das considerações finais, apresentarmos o potencial revolucionário das relações amorosas, sublinhando que, diante da possibilidade das relações sociais se estabelecerem por meio de laços abusivos, o amor permite a transformação do mundo e das pessoas por meio da formação de subjetividades e práticas comprometidas com os interesses do próximo, da mesma forma que com os interesses próprios.

### Amor e transformação: o que pode o amor?

De acordo com a leitura da teoria bakhtiniana feita por Amorim (2009, p. 9), “a ideia de amor e de generosidade está presente no conceito de Exotopia<sup>1</sup> porque o trabalho que realizo de meu lugar exotópico em relação ao outro é justamente uma afirmação da nossa relação de alteridade e é o meio pelo qual dou de mim”.

Dessa maneira-, as relações de alteridade organizam-se pela contraposição do eu ao outro, a qual se estabelece, muitas vezes, (in)tensamente em iminência de afirmar-se pela ação autônoma afirmadora dos sujeitos entre si, numa relação amorosa, ou mesmo pela dominância de um pelo outro, o que constitui uma relação alienadora (BAKHTIN, 2011, p. 398). Deste modo, o amor seria uma relação que permite a formação de um sujeito autônomo<sup>2</sup> no sentido de agir no mundo de forma afirmativa, isto é, sem destruir outras ações afirmativas de outros sujeitos. Estas ações autônomas afirmativas delineiam-se enquanto possibilidade de ação intersubjetiva sem subordinação do interesse de um por outro.

Assim-, sob esta concepção, no amor, quem ama toma consciência de si – autonomia afirmativa – a partir da consciência de que o outro o ama. De fato, o reconhecimento de si enquanto um autor<sup>3</sup> que tem o poder de agir afirmativamente no mundo estabelece-se conforme se percebe que o outro com quem se relaciona o investe desse poder. Isto ocorre na medida em que o outro não busca uma relação de dominância, impondo-se através do condicionamento daquele que age numa posição de passividade ao seu querer, como se este querer fosse único e absoluto. Aqui, evidencia-se o potencial revolucionário do amor, uma vez que ele é uma forma de estabelecer uma consciência de si, enquanto sujeito autônomo, ativo e criativo e fazê-la ser reconhecida pelo outro<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Segundo Gonçalves (2015, p. 40), o “exercício exotópico consiste na tensão entre dois olhares, dois modos de ver o mundo. É perceber o outro e tentar apreendê-lo de dentro, ou seja, como ele vê, o que sente. É ocupar seu lugar, tentar ser o outro por um instante e entender do que e como ele se apodera do mundo, para retornar ao meu lugar de observador, criador estético, pesquisador ou interlocutor de um diálogo e apreendê-lo agora com meu olhar, a partir de minhas experiências, inclusive – e essa tem bastante importância nesse momento - a de ocupar o seu lugar, o do outro, o que não mais me permite analisar pelo mesmo prisma, do mesmo ângulo, com os mesmos significados que dantes. Podemos afirmar, então, que o conceito de exotopia se refere à atividade criadora”.

<sup>2</sup> Bakhtin (2011, p. 175, destaque nosso) assevera que “o autor se torna autoconsciência axiológica, onde, sob o poder da consciência do outro, ele toma consciência de si no outro dotado de autoridade (*tanto no amor quanto no interesse dele*)”. Note-se que amor está aí tematizado segundo relações de autoria entre as ações intersubjetivas no mundo e segundo a tomada de consciência da autoridade e da legitimidade dessa autoria.

<sup>3</sup> Segundo Brandist (2012, p. 199), “o autor deve ser compreendido, acima de tudo, a partir do acontecimento da obra, em sua qualidade de participante, de guia autorizado pelo leitor. Compreender o autor no mundo histórico de sua época, compreender seu lugar na sociedade, sua condição social”. “Autor” e “Herói” são designações que Bakhtin usa, em seus estudos, especialmente, em “Para uma Filosofia do ato responsável” (2010), “Questões de literatura e estética” (2014), “Estética da criação verbal” (2011) e “Problemas da poética de Dostoiévski” (2013), para referir as vozes que dialogam numa determinada obra. O entendimento de autor contempla a posição de organização da fala alheia no enunciado, que responde dialogicamente às práticas cotidianas de imaginar a alteridade. Autoria, então, refere-se a posições ideológicas, que no discurso demarcam acentos contraditórios diversificados que são orquestrados no enunciado. Entre os termos que são utilizados para se referir quem fala no enunciado, estão discurso referente, referido, autor, herói, narrador, personagem. Por fim, deve-se entender que autor e herói se referem não a pessoas individuais, mas a posições ideológicas, que no discurso demarcam acentos diversificados que são orquestrados no enunciado. Portanto, a autoria é uma relação ativa e criativa de organização entre vozes e posições sociais distintas.

<sup>4</sup> Nesse sentido, à medida que o outro impõe que o sujeito a agir deve subordinar-se a seu interesse, o sujeito se reconhece apenas como um reprodutor de interesses alheios. Torna-se, portanto, essa relação uma relação de sujeitos que negam autonomia e reproduzem sujeição. A relação amorosa, ao contrário, torna os amantes autores autônomos criativos no mundo. Eles não subordinam seus interesses a interesses assujeitadores e assujeitados; ao contrário disso, eles afirmam relações criativas que respeitem os interesses dos sujeitos envolvidos nesta alteridade.

Este respeito também deve ser autônomo e afirmativo, isto é, implicar a construção de sentidos e sentimentos de empoderamento, autoestima, confiança, segurança, companheirismo, solidariedade. Isto, porque, se passivamente se respeita qualquer interesse, tais como de submissão, indiferença, abuso, rancor, pode-se cair numa relação viciosa de respeito àquilo que o irá subordinar e alienar seus interesses de autoafirmação em nome do amor, conforme *respeite* (patologicamente) os interesses de uma relação de dominância.

Esta afirmação da autonomia e poder de quem ama e de quem se ama não pode, portanto, ser anulação de potencial revolucionário do amor, isto é, o poder de permitir que se possa perante outro autorizar seus interesses empoderadores, respeitando que o outro também possa fazê-lo, desde que essa autorização não implique desautorização de qualquer um dos que se relacionam amorosamente<sup>5</sup>. A relação amorosa entre um eu e um outro funda, portanto, a possibilidade de estes superarem os limites alienadores e castradores de suas ações no mundo, uma vez que os amantes em função do amor do outro buscam ampliar o potencial criativo e afirmativo da consciência sobre si e sobre suas ações.

A rigor, quem ama busca orientar sua vida conforme aquilo que reconhece como valoroso no amado, com efeito, “no amor, o homem procura como que superar a si mesmo em determinado sentido axiológico na tensa possessão emocional pela consciência amorosa do outro<sup>6</sup>” (BAKHTIN, 2011, p. 145). Assim a busca<sup>7</sup> pela consciência de que se é amado pelo outro e para que este tenha consciência de amar deflagra a necessidade de ações que confirmem este amor, as quais devem travar um diálogo criativo que reconheça e reforce este amor<sup>8</sup>.

Nesse contexto, quem ama possui uma visão transgrediente<sup>9</sup> que oferece a quem é amado. Esta visão é o que, segundo Bakhtin (2011, p. 82) define, “a dádiva essencialmente transgrediente ao agraciado” a qual, por sua vez, se constitui esteticamente pelo duplo movimento por entre o eu e o outro, a imagem externa. (BAKHTIN, 2011, p. 76). Tal movimento, assim, combinados amantes, a fim de ampliar as potencialidades revolucionárias (autorização dos interesses alheios e próprios) de cada um. Bakhtin (2011, p. 80, destaques do autor) enfatiza que esta combinação não significa fusão, pois

*se apenas me fundo com a vida do outro, não vou além de aprofundar a sua inviabilidade e duplicá-la numericamente. Do ponto de vista da real eficácia do acontecimento, quando somos dois o que importa não é que além de mim exista mais um indivíduo, no fundo o mesmo (dois indivíduos), mas que ele seja outro para mim [...]. A eficácia do acontecimento [...] está na tensão da minha distância e da minha imiscibilidade, no uso do privilégio do meu lugar único fora dos outros indivíduos.*

A relação eu *versus* outro não é necessariamente afirmativa; ela até pode sê-lo caso seja amorosa, permitindo a autorização autorizadora dos diversos interesses entre os sujeitos envolvidos nessa relação amorosa. Esta relação, por outro lado, será alienadora se se configurar como algo castrador para uma das partes, o que pode se tornar uma experiência unilateral (abuso do interesse de um sobre o outro).

O amor é, portanto, uma ação transgrediente e integradora: realiza-se pela constitutiva possibilidade de um oferecer algo para outro, que este não possui, e por este algo ser resultado da combinação das vivências

<sup>5</sup> O amor se organiza por essas diretrizes básicas de respeito aos interesses de ambos, as quais podem ser sintetizadas no seguinte aforismo: o amor autoriza os interesses subjetivos, desde que tal não desautorize a possibilidade dessa autorização.

<sup>6</sup> Deve-se colocarem questão o fato de o valor reconhecido na pessoa amada se orientar para ações criativas. Não é o reconhecimento de qualquer diretriz como valorosa, apenas porque emana de quem se ama. Não se deve esquecer de que o amor se estabelece por ação afirmativa e autônoma. Assim, se houver amor, não se afirmarão, por exemplo, ações racistas como valor a ser compartilhado.

<sup>7</sup> Portanto, o amor se constitui como vontade de posse e através do conflito para possuí-lo. Bakhtin (2011, p. 47, destaque do autor) explica que “sinto uma necessidade absoluta de amor, que só o outro pode realizar interiormente a partir de seu lugar singular *fora* de mim” e que há sentimento que só posso sentir por meio do outro, devido à impossibilidade de ocuparmos o mesmo lugar (BAKHTIN, 2011, p. 24).

<sup>8</sup> O caminho para tal é o reconhecimento e anúncio de que se ama e que, em razão disso, se organiza a vida a fim de melhorá-la para quem ama e é amado. É nesse sentido que “a sede de ser amado, a tomada de consciência, a visão e a enformação de si mesmo na possível consciência amorosa do outro, [aspiração] de fazer do amor almejado do outro a força motriz organizadora de minha vida em toda uma série de seus momentos também constituem um crescimento no clima da consciência amorosa do outro” (BAKHTIN, 2011, p. 144)

<sup>9</sup> Segundo Bakhtin (2011), transgrediência é o ponto de vista de vista singular decorrente da percepção daquilo que excede ao que o outro consegue perceber na sua posição, o qual, na relação eu *versus* outro, o sujeito possui na condição de autoria.

do eu e do outro. Relacionamo-nos com o mundo, a vida e nossas autossensações subjetivas e imagens externas, contraditória e ambivalentemente, construindo-as. Nesse ato criativo, há ações, internas ou externas, que “só eu posso praticar em relação ao outro, a quem elas são inacessíveis no lugar que ele ocupa fora de mim; tais ações completam o outro justamente naqueles elementos em que ele não pode completar-se” (BAKHTIN, 2011, p. 23).

Nesta perspectiva, o agir cria o outro como valor por orientar-se a ele numa diretriz volitivo-emotiva (BAKHTIN, 2011, p. 56), da mesma forma que o outro enriquece a autossensação com pontos de vista inacessíveis a esta (BAKHTIN, 2011, p. 65)<sup>10</sup>.

De fato, uma imagem é postulada a partir do que se reúne e se organiza do que se percebe de algo<sup>11</sup>. A relação eu *versus* outro estabelece-se pela percepção dos limites do objeto, os quais sempre tornam singulares as experiências desses autores no mundo, uma vez que cada um deles, como vimos, ocupa um lugar inalienável, o qual não pode ser ocupado pelo outro, nem este pode ocupar um lugar que não seja o seu. É o que Bakhtin (2011, p. 37) chama de “linha como fronteira do corpo”, a qual define o outro e dá-lhe axiologicamente acabamento. Este acabamento do outro, é certo, “me é dado no mundo exterior a mim como elemento deste, inteiramente limitado em termos espaciais; em cada momento dado eu vivencio nitidamente todos os limites dele, abranjo-o por inteiro com o olhar e posso abarcá-lo todo com o tato” (BAKHTIN, 2011, p. 34).

Com estes fundamentos, a relação entre autossensação e imagem externa é conflituosa, especialmente, por constituir-se, ambivalentemente, através de duplos. Nas palavras de Bakhtin (2011, p. 55), na relação que se estabelece entre uma autossensação e a imagem externa feita dela, pode “o contexto de sua autoconsciência [ser] confundido pelo contexto da consciência que o outro tem dele”.

Isto ocorre porque, na interação social, como condição para ela haver, o corpo interior “esbarra na oposição do corpo exterior que está separado dele e vive sob os olhos do outro<sup>12</sup>” (BAKHTIN, 2011, p. 55).

O eu constrói, assim, uma consciência de si, partindo tanto do lugar singular do eu, de onde o outro não pode ter conhecimento imediato; quanto do que o eu postula que o outro construa do lugar dele, inacessível a este eu; bem como do que este outro postule que o eu construa de si e do próprio outro.

Há, portanto, construções de imagens de si e alheias duplas, postuladas segundo percepções ambivalentes. Na formação do eu, este mesmo cria valor por meio da resposta axiológica que o outro dá a suas ações<sup>13</sup> (BAKHTIN, 2011, p. 57). Por conseguinte, na formação do eu, a ação é imediata e o valor, mediado. De acordo com Bakhtin (2011, p. 47, destaque do autor),

<sup>10</sup> Assim, nossas ações são ambivalentemente orientadas pelas imagens que fazemos de nós mesmos, pelas imagens que fazemos dos outros e pelas imagens que cremos que os outros fazem de nós e deles mesmos. As imagens estão sempre em duplicação e nossas ações estão, por isso, tensamente axiologizadas e constituem um mundo em ininterrupto estado de relativas estabilidades. Nesse sentido, por conseguinte, agimos como se houvesse expectador e planejamos a ação como se fôssemos autores (BAKHTIN, 2011, p. 69), de sorte que, ao agir, dotamos a imagem externa e a interna (heróis) de diretrizes volitivo-emotivas e de história (narrativa) (BAKHTIN, 2011, p. 61). Certamente, o eu distingue-se do outro por perceber que age sobre o mundo, sendo que “o *outro* está intimamente vinculado ao mundo, [o] *eu*, ao meu ativismo interior extramundo” (BAKHTIN, 2011, p. 38, destaque do autor). Esta ação é fundada orientando-se por imagens de si e de outrem, as quais são ambivalentes, duplas, porque estão fundadas numa consciência de que elas não são elas mesmas (BAKHTIN, 2011, p. 35), ou seja, a percepção de uma imagem é uma construção ativa e histórica dela. Logo, entre dado objeto de percepção e sua imagem, não há coincidência, é uma construção axiológica.

<sup>11</sup> A imagem interna é o extrato das autossensações orientadas pela imagem externa, já que “imagino apenas o resultado da impressão produzida por ela sobre os outros” (BAKHTIN, 2011, p. 26) e a imagem externa é “o conjunto de todos os elementos expressivos e falantes do corpo humano” (BAKHTIN, 2011, p. 25).

<sup>12</sup> É importante, a este respeito, observar que Bakhtin (2011, p. 55) considera que “para compreender essa diversidade de valores do corpo no autovivenciamento e no vivenciamento do outro, deve-se visar a uma imagem conjunta de sua vida o quanto possível completa, concreta e repleta de tom emotivo-volitivo”. Considere-se, aqui, que Bakhtin enfatiza que nossas experiências autossensitivas e da imagem de outrem compõem a nossa experiência do que admitimos como vida e que ela necessariamente não se resume ao que organizamos sob o que reconhecemos como nossas experiências, por isso que “a imagem conjunta da vida” está relativizada pela possibilidade de perceber e reunir concretamente essas experiências, combinando-as e aos tons volitivo-emotivos que lhe estão associados. Também se deve considerar que tanto o eu, autossensação, corpo interior, quanto o outro, mundo, imagem externa, corpo exterior estão atravessados por vivências orientadas para seu duplo.

<sup>13</sup> Por isso, pode-se dizer que há o primado da imagem externa na formação do valor— sempre que nos posicionamos sobre algo no mundo, fazemo-lo segundo as diversas posições alheias sobre este algo.

o corpo do outro é um corpo exterior, cujo valor eu realizo de modo intuitivo-manifesto e que me é dado imediatamente [...]. Minhas relações volitivo-emocionais ao corpo exterior do outro são imediatas, e só em relação ao outro eu vivencio imediatamente a *beleza* do corpo humano, ou seja, esse corpo começa a viver para mim em um plano axiológico inteiramente diverso e inacessível à autossensação interior e à visão exterior fragmentária.

Dessa forma, na formação do eu, a distinção entre autossensação e imagem externa ganha contornos a partir da ação alheia. A ação alheia enforma o caos “infinito e agitado de necessidades e insatisfações<sup>14</sup>” (BAKHTIN, 2011, p. 46).

De fato, formamo-nos contraditória e ininterruptamente nas diversas relações eu *versus* outro que travamos, na medida em que agimos sobre os corpos externos sob orientação de nossas volições e emotividades e sofremos ações-respostas a tal ação, em função da qual axiologizamos nossa ação e suas respectivas necessidades e insatisfações.

Construímos, então, nossas autossensação e imagem externa segundo o que percebemos dessa reação ação-resposta entre o eu e o outro no mundo. O eu é formado, logo, a depender do tipo de resposta que recebe, a qual pode ser afirmativa de seus interesses, pode ser indiferente, violenta, fria, negligente, etc. Nesse caso, o amor é uma maneira de enformar o eu, que, como vimos, autoriza os interesses envolvidos na interação.

De acordo com Bakhtin (2011, p. 41), “o mundo propriamente dito da ação – continua sendo autossensação interior, que dissolve em si ou subordina todo o externamente expresso<sup>15</sup>”. Bakhtin (2011, p. 41) explica que

o presente, o dado, o definido na imagem visual do objeto situado no raio da ação é separado e decomposto, durante a realização da ação, pela minha ação iminente, futura, ainda a ser realizada em relação a dado objeto: eu vejo o objeto da ótica do futuro vivenciamento interior [...]. Ao andar pela rua e notar um homem que vinha ao meu encontro, dei uma guinada para a direita com o intuito de evitar o choque; ao ver esse homem, eu coloquei em primeiro plano o possível choque que antecipei e vivenciaria de dentro.

Seguindo este raciocínio, o pensador russo (2011, p. 42, destaque do autor) observa que “o mundo da ação é o mundo do futuro interior previsto. O *objetivo* iminente da ação decompõe a existência dada do mundo material exterior”. A experiência corriqueira dessa cena orienta-se pela autossensação de dor que o eu *antevivenciou*.

No entanto, podemos imaginar que, se ele antecipasse e vivenciasse interiormente uma experiência de comunhão solidária, talvez, não desse uma guinada para a direita e sim oportunizasse um abraço, do mesmo modo que se experimentasse uma autossensação de inveja, pudesse, ao passar pelo homem, difamá-lo para um terceiro. Pode ser mesmo que, a despeito da sua autossensação, não faça nada ou a dissimule na sua ação, mas o fato é que esta autossensação orientará a ação e ela está forjada pela antecipação do vivenciamento que se supõe ter no futuro. Meu ato no mundo, portanto, não é necessariamente uma resposta ao que vejo no presente.

Além disso, a previsão de vivência futura emerge também daquilo que se organizou de experiências passadas. Assim, só houve a guinada porque se “guardou” sensações de em situações concretas semelhantes àquela, nas quais estabeleço que, caso não o fizesse, haveria o choque. Esta experiência está orientada pelo tipo de resposta que o outro me dá nessas interações.

Meu ato, portanto, está respondendo ao que se estabilizara em um conjunto de situações concretas semelhantes. Construímos, nesse sentido, orientações axiológicas sobre o agir no mundo, o que engendra uma imagem de mundo determinada pela experiência que tenho neste mundo. Poderíamos dizer que o mundo é, assim, um *sobremundo*, porque é uma postulação em função da nossa ação sobre os corpos externos.

Enfim, o amor, neste caso, seguindo a concepção de Bakhtin (2011), é uma forma de garantir a construção de um mundo de convivência solidária, já que as imagens externas e autossensações que ele

<sup>14</sup> Deve-se constatar, pois, que esta formação do eu inicia-se nas nossas primeiras experiências no mundo, desde nossa mais tenra infância, no entanto, ela não cessa após um período inicial. Pode-se dizer, diante disso, que estamos sempre em formação do eu, uma vez que nossas necessidades e insatisfações não cessam em período algum. Como se observa, nosso eu é enformado conforme a ação alheia dê respostas a suas volições nas interações sociais que estabelecemos (nas quais somos lançados).

<sup>15</sup> Neste caso, pode-se afirmar que há na ação o primado da autossensação – todas nossas ações são orientadas segundo a vivência particular que elaboramos a partir das sensações que reconhecemos e estabilizamos nas nossas interações sociais.

possibilita oportunizam experiências de respeito mútuo e de desenvolvimento de ações afirmativas de compreensão entre os sujeitos.

Após estas considerações, passamos, no próximo tópico, a discutir de que maneira Clarice Lispector (2013) concebe literariamente o amor. Para tanto, analisaremos o conto *Amor*, o segundo do livro *Laços de Família*, mostrando como as categorias bakhtinianas de imagem interna e externa, definidas aqui enquanto construções axiológicas fundadas na interação eu *versus* outro, aparecem construídas literariamente no conto da autora.

### **Amor e laços sociais: quando amar é um ato de resistência**

Uma forma pela qual a discussão sobre a obra de Clarice Lispector desenvolve-se<sup>16</sup> é problematizando a condição da mulher no contexto capitalista e patriarcal da família burguesa, considerando os dilemas existências dessa mulher e as condições materiais da sociedade em que ela se insere.

Röhrig (2017), a este propósito, observa que, no conto *Amor*, há uma representação das relações sociais simbólicas de dominação presentes na vida da mulher. Zanello (2007), por seu turno, enfatiza que, neste conto, Clarice discute sobre os destinos possíveis da mulher.

De fato, todas estas questões orientam a construção no conto *Amor*<sup>17</sup> das imagens das pessoas, do mundo e do próprio amor. Nele, sua protagonista, Ana, como não poderia deixar de ser, está envolta em diversas relações eu *versus* outro, das quais reúne e organiza vivências para criar suas imagens de si e de outrem para agir sobre o mundo. No bonde, (mal) vivencia uma experiência de busca de conforto a qual recebe como resposta uma (quase) negação – não consegue sentar-se confortavelmente – diante do que constitui uma autossensação de insatisfação, com a qual postula imagens externas que também não lhe satisfazem<sup>18</sup>.

Assim, a consideração de Ana de sua passividade e subjugamento é posta em perspectiva pela consciência de que possui ativismo nas relações que estabelece, já que reconhece (ou tenta crer) que sua situação concreta é resultado de sua ação criativa: “o vento batendo nas cortinas que ela mesma cortara lembrava-lhe que se quisesse podia parar e enxugar a testa, olhando o calmo horizonte. Como um lavrador. Ela plantara<sup>19</sup> as sementes que tinha na mão, não outras, mas essas apenas” (LISPECTOR, 2013, p. 11). Com efeito, Ana reconhece sua participação ativa para a realização dos afazeres domésticos. E reconhece que tal participação se resume a estas tarefas. Por isso, sente que a tarde é uma hora perigosa, já que *seus* afazeres se concluem e se retomam apenas quando os filhos e maridos chegam à noite em casa para serem cuidados por ela. A relação eu *versus* outro em que Ana se encontra põe-na em uma posição de passividade, agressividade e mágoa. Ela acalma a sensação de que não realizara suas pretensões artísticas, racionalizando que decora bem qualquer ambiente doméstico. O lamento da interrupção precoce de sua vida artística é expresso numa imagem externa ironizada. Ela refere-se a sua qualidade de decorar ambientes como o poder do homem de aperfeiçoar a vida. Em seu devaneio, esta referência é seguida de outra a respeito do destino de mulher em que caiu, a

<sup>16</sup> Outra forma importante é concentrar-se nos aspectos sobre composição artística e crítica literária e da linguagem. Cf., por exemplo, Penna (2010); Grande (2013) e Demétrio (2018).

<sup>17</sup> Neste conto, Clarice retrata um dia atípico na vida de Ana, uma dona de casa de uma típica família de classe média: casa própria, marido empregado, filhos na escola, empregada e encontros familiares. Neste dia, ela questiona se sua vida lhe satisfaz. Tal questão desponta quando ela sai para fazer compras e se reflete na condição de um cego. Ana transtorna-se com a questão e perde o ponto de descida do transporte público de sua casa, quando segue para o Jardim Botânico, onde pensa sobre a crueza da vida em geral e de sua vida. Volta para casa, quando lembra de seus filhos, para quem, num ato contido de desequilíbrio, revela seu pessimismo e desalento diante de sua vida. Prepara um jantar de família para parentes em visita, depois vai dormir com seu marido, decepcionada, embora não o revele, por este não lhe amparar na sua velada insatisfação.

<sup>18</sup> Esta constatação é importante, porque Ana vive uma crise existencial marcada justamente por relações interpessoais que não satisfazem uma diretriz volitivo-emotiva de afirmação do seu interesse. De fato, ela está imersa em relações alienantes de seus interesses. O desconforto ao sentar-se, ambivalentemente, pode justificar-se tanto pela autossensação física quanto pela imagem externa que faz dos filhos, em quem ela pensa neste momento da viagem no bonde. Ana considera que os filhos exigem dela, cada vez mais, ações que preencham as necessidades deles plenamente. Ato que Ana concretiza, muito embora os seus filhos não respondam da mesma forma, como numa relação tirânica de expropriação dos esforços alheios e preocupação apenas com os interesses próprios.

<sup>19</sup> Esta passagem é ilustrativa do caráter ambíguo das relações que Ana estabelece com o mundo, pois, ao passo que sua vida é explicada por si como resultado de seu ativismo, esta explicação parece um lamento de que sua vida está como está por culpa sua.

despeito de seu desejo de uma vida artística. Assim, nesse contexto, a autoexpressão de seu poder (uma mulher) como poder do homem degenera o valor de elogio, sendo matizada por um duplo que desmerece sua qualidade. Este duplo de sua imagem está orientado pelo seu destino, no qual percebera que “sem a felicidade se vivia” (LISPECTOR, 2013, p. 11). Quando ela assevera que trocara seu anseio por felicidade por uma vida adulta de dona de casa, tenta suplantar sua mágoa pela imagem de que é autora de sua vida, pois “assim ela o quisera e escolhera<sup>20</sup>” (LISPECTOR, 2013, p. 11).

Quando Ana não consegue reagir resignadamente com sua vida, ela trona-se agressiva, formando em seu rosto a expressão “de uma mulher com ódio” (LISPECTOR, 2013, p. 12). Esse descontrole é causado pela percepção de um cego mascando chiclete, que a faz construir uma imagem de si como aquela que está cega e não vê o fracasso de sua vida. Ao passo que constrói essa imagem de si, ela reformula a imagem externa dos outros – “a rede de tricô era áspera entre os dedos, não íntima como quando a tricotara” (LISPECTOR, 2013, p. 12) –, como aqueles que oprimem sua existência e desconsideram seus interesses.

Nessa reconstrução das imagens de si e dos outros, ela desencadeia [dá vazão a] suas vivências de frustração e responde com agressão à ação alheia. Dessa forma, Ana experimenta o mundo como *mal-estar*, reconhecendo que ele voltara a esta condição.

Nesta hora, pode-se questionar se esta categoria a que se retorna não seria uma construção ambivalente, posto que a imagem de seu passado é construída nostálgica e ressentidamente, porque nele, ela vivera um estado de expectativa de satisfação de suas pretensões. O retorno, então, seria algo axiologizado positivamente. Assim, é por sua vida atual (que suplantara suas pretensões passadas) que se categoriza esta expectativa perigosa para a sua vida

Assim, o retorno é ambivalentemente tematizado pelas experiências atuais e passadas, pelo medo atual de que este retorno desmorone a vida construída e pela raiva contra esta vida de adulto. Ana, por conseguinte, reage contraditoriamente ao que ela pensa sobre o que os outros esperam dela, bem como ao que ela recalcara e ao que estabelecera atualmente. A ambivalência das imagens que constrói de si e de outrem chegam ao paroxismo da possibilidade de relação eu *versus* outro atravessada por sensações intensas de dor, sofreguidão, piedade, indiferença. Vê-se isto em:

em cada pessoa forte havia a ausência de piedade pelo cego e as pessoas assustavam-na com o vigor que possuíam. Junto dela havia uma senhora de azul, com um rosto. Desviou o olhar, depressa. Na calçada, uma mulher deu um empurrão no filho! Dois namorados entrelaçavam os dedos sorrindo... E o cego? Ana caíra numa bondade extremamente dolorosa (LISPECTOR, 2013, p. 13).

É contra justamente esse paroxismo que Ana construíra sua vida supervalorizando o exercício de suas funções domésticas e a sua execução eficiente – “ela apaziguara tão bem a vida, cuidara tanto para que esta não explodisse” (LISPECTOR, 2013, p. 13). Num estado dúbio, axiologizado como bondade dolorosa e como náusea doce, Ana relaciona-se com o mundo como sofrendo agressões, nele tudo era um susto e “seu coração batia de medo” (LISPECTOR, 2013, p. 13).

Note-se que essa sensação de agressão sofrida, necessariamente, não é disparada por um mundo novo. A estranheza deste mundo consiste na admissão de que sua vida não era a satisfação de seus interesses próprios, mas o zelo abnegado, incondicional dos interesses de outrem.

No entanto, o mundo é o mesmo em que um trabalho zeloso e ingrato lhe sustenta. Quando Ana acalma-se depois do alto da crise, ela reconhece que “fazia-se no Jardim um trabalho secreto” (LISPECTOR, 2013, p. 13) – que Ana irá perceber que “o mesmo trabalho secreto se fazia ali na [sua] cozinha” (LISPECTOR,

<sup>20</sup> Este poder autoral, no sentido bakhtiniano, é sintetizado pelo fato de que Ana tenta sublimar com acúmulo de tarefas domésticas uma imagem de si de impotência. A agressiva sobrecarga de afazeres é uma forma de garantir que sua autossensação de decepção não se amplie, pois, trabalhando para os familiares pode oportunizar que estes criem uma imagem sua positiva: “de manhã acordaria aureolada pelos calmos deveres. Encontrava os móveis de novo empoeirados e sujos, como se voltassem arrependidos. Quanto a ela mesma, fazia obscuramente parte das raízes negras e suaves do mundo. E alimentava anonimamente a vida. Estava bom assim. Assim ela o quisera e escolhera” (LISPECTOR, 2013, p. 11-2).

2013, p. 15) – e conclui que “a crueza do mundo era tranquila. O assassinato era profundo. E a morte<sup>21</sup> não era o que pensávamos” (LISPECTOR, 2013, p. 13).

Estas imagens do mundo duplicam-se para referirem tanto ao mundo fora de seu lugar de eu (seu corpo interior e sua casa), o mundo *mal* que ela adulta quer apagar e ela jovem quis vivenciar; quanto para referirem a sua condição paradoxal de renegar (por alienar seus interesses) e requerer (por lhe garantir sensação de protagonismo, mesmo que precária e ilusória) sua vida doméstica. É assim que, diante da vida e de seu duplo (o jardim e seu lar), ela tem fascínio e nojo e diante da beleza dessa vida, ela tem medo do inferno. O inferno da insatisfação profunda e inescapável da vida doméstica, onde não se autorizam seus interesses e o inferno da frustração de uma vida abortada, que se insinuam por ente promessas provocantes de deleite e memórias também provocantes de uma projeção de vida afirmativa.

Enfim, os paradoxos e paroxismos que Ana vivencia em suas autossensações e imagens alheias causam-lhe náuseas e dor: “quando Ana pensou que havia crianças e homens grandes com fome, a náusea subiu-lhe à garganta, como se ela estivesse grávida e abandonada [...]. Quando se lembrou das crianças, diante das quais se tornara culpada, ergueu-se com uma exclamação de dor” (LISPECTOR, 2013, p. 14). Contra a agressão do mundo, Ana agride tanto a si quanto aos próximos e aos familiares, ambivalentemente, buscando proteção e desforra, como ocorre quando se encontra com o filho ao chegar em casa, quando “o menino que se aproximou correndo era um ser de pernas compridas e rosto igual ao seu, que corria e a abraçava. Apertou-o com força, com espanto. Protegia-se trêmula” (LISPECTOR, 2013, p. 14).

Neste momento, Ana reúne experiências que tentam familiarizar sua vida frustrada atual e a expectativa passada frustrada de vida, a reconhecer que “ela amava o mundo, amava o que fora criado – amava com nojo. Do mesmo modo como sempre fora fascinada pelas ostras, com aquele vago sentimento de asco que a aproximação da verdade lhe provocava” (LISPECTOR, 2013, p. 14). A percepção de que sua vida atual se organiza – como sempre – com amor e nojo redimensiona suas interações. Agora não são mais tematizadas apenas pela imagem de quem quis uma vida melhor e fracassara pelos sucessos do destino; são tematizadas

<sup>21</sup> De acordo com a perspectiva bakhtiniana, em termos de construções axiológicas, a morte é uma vivência exotópica, isto é, apenas com um excedente de visão que percebe a finitude temporal do outro, é que se pode perceber a sua morte. Bakhtin (2011, p. 95, grifo do autor) destaca que “na vida que vivencio por dentro não podem ser vivenciados os acontecimentos do meu nascimento e da minha morte; enquanto *meus*, o nascimento e a morte não podem tornar-se acontecimentos de minha própria vida”. Isto se dá porque não posso me posicionar axiologicamente sobre estes acontecimentos, uma vez que não os presencio. O ponto de vista da autossensação do eu não pode perceber que suas vivências de si e do mundo findaram. Quando o eu morre, este não está mais percebendo suas próprias vivências, logo não pode ter uma autoconsciência de sua não existência. Neste caso, a morte de si é uma vivência experimentada concretamente somente pelo outro que de seu lugar singular de fora do eu pode perceber que este já não existe aqui e agora, podendo desta determinidade temporal e especial constituir uma imagem da morte deste eu. É importante notar que, sendo a morte uma vivência de si impossível, isto não implica que a consciência da existência da morte no mundo e da inevitabilidade da própria morte não afetem experiências de si e com os outros. Com efeito, a consciência de que os outros perceberão sua morte, de que um dia se estará morto no mundo, permite constituírem-se imagens de si e dos outros com as quais se admitirão determinados pontos de vista sobre si e sobre o mundo. Nesse sentido, Bakhtin (2011, p. 97-8) pondera que “eu mesmo sou a condição de possibilidade de minha vida, mas não sou seu herói no plano dos valores. Não posso vivenciar o tempo emocionalmente condensado que engloba minha vida [...]. Quando as fronteiras [nascimento e morte] estão dadas, a vida pode ser disposta e enformada nelas”. Assim, o eu que morreu torna-se o herói de uma narrativa que os outros que continuam vivos constituirão. Com estas expectativas, postulamos enredos que podem explicar, confortar, alegrar ou não nossa vida, sob cuja imagem, agimos e sentimos. É o que ocorre com Ana. Ao ter consciência de que seus interesses não são respeitados, ela experimenta uma relação de anulação que a faz pensar sobre a crueza da morte e sua simpatia, ambivalentemente. Percebe que a morte na natureza, embora insensível é necessária, afirmativa desta vida através de uma destruição criativa. Bakhtin (2014) trata do valor afirmativo da morte compreendendo-a dentro da cosmovisão carnavalesca não como um problema individual, em que “a vida é irrepitível e a morte um fim irreparável” (BAKHTIN, 2014, p. 310) ou “uma etapa auxiliar rumo à eternidade” (BAKHTIN, 2014, p. 305), mas como algo indispensável da própria vida, pois é vizinha desta, “do nascimento de uma nova vida e, simultaneamente, do riso” (BAKHTIN, 2014, p. 309), ela é “um fenômeno da vida sócio-histórica” (BAKHTIN, 2014, p. 313), por meio do qual cada homem transmite para seus contemporâneos suas contribuições, “é importante a perpetuação (mais precisamente a evolução ulterior) das suas melhores esperanças e aspirações” (BAKHTIN, 2014, p. 314). Nesse sentido, Ana, ao mesmo tempo em que se reconhece numa relação predatória (a crueza do mundo), ela, ainda assim, tenta ressignificar sua condição, admitindo que seu sacrifício seja para uma causa maior (a tranquilidade de uma vida em família harmoniosa). Desta maneira, estas construções axiológicas sobre sua vida – ou morte de seus interesses – orientam as imagens que ela faz de si e de sua vivência no mundo, enquanto existência entre alienação e sacrifício da vida, numa situação de indiferença animalesca e familiar.

pela imagem de quem está num estado de desconforto, por reconhecer que as relações são construções tensas, nas quais experimentamos sempre a ambivalência das imagens que construímos de nós mesmos e dos outros. Na passagem a seguir, há a percepção de Ana de que as construções das relações sociais são marcadas por abnegação e amor-próprio<sup>22</sup>.

como se soubesse de um mal – o cego ou o belo Jardim Botânico? – agarrava-se a ele, a quem queria acima de tudo. Fora atingida pelo demônio da fé. A vida é horrível, disse-lhe baixo, faminta. O que faria se seguisse o chamado do cego? Iria sozinha... Havia lugares pobres e ricos que precisavam dela. Ela precisava deles... Tenho medo, disse. Sentia as costelas delicadas da criança entre os braços, ouviu o seu choro assustado. Mamãe, chamou o menino. Afastou-o, olhou aquele rosto, seu coração crispou-se. Não deixe mamãe te esquecer, disse-lhe.

Durante o jantar, Ana experimenta a apatia. Nele, todos “cansados do dia, felizes em não discordar, tão dispostos a não ver defeitos. Riam-se de tudo, com o coração bom e humano” (LISPECTOR, 2013, p. 15). Aqui, todos se limitam a não exigir nada de ninguém; senão que ninguém exija nada deles. Isto a fim de que possam passar o mais descomprometidamente pelo outro. A resposta de Ana a este ato está no mesmo tom de tensão ironizando esta sensação na imagem do outro que constrói como *humana*, justamente quando atua apaticamente.

Após o jantar, quando não tem que responder a relações desanimadas, Ana percebe a brutalidade, *desumanidade*, desse tipo de relação. Reconstitui, pois, a imagem da humanidade e assume uma atitude a fim de transformar as relações em que ela está imersa e imprime em seu rosto um pedido para seu marido de que lhe reconheçam seu interesse e autorizem-no.

No entanto, o marido não o faz. Diante dessa resposta, ela percebe sua vivência num mundo que faz pouco caso dela, daí a imagem da casa no sentido de que nela “toda havia um tom humorístico, triste<sup>23</sup>” (LISPECTOR, 2013, p. 16).

Aqui, ao final dessa discussão, podemos definir, sob as lentes das posições teóricas bakhtinianas, em que sentido Clarice Lispector concebe amor. Neste conto, a autora se refere diretamente, além do título, ao amor em três passagens: quando considera que o cego preteriria o amor de Ana por querer um amor mais pobre; quando compara a cruza da piedade a um amor ruim; e, por fim, quando considera o inferno do amor. Em cada um desses casos, não ocorre um movimento de comunhão do eu e do outro em respeito e estímulo a seus interesses. No primeiro, a diferença de lugares impediria qualquer combinação de interesses; no segundo, a piedade apenas dirige-se ao outro, não querendo que este se lhe dirija; no último, o inferno do amor é a ausência de direcionamento a outrem.

Dessa forma, o percurso da heroína de Clarice no conto é marcado pela busca de retribuição a atenção dada aos interesses alheios, o que, de fato, não acontece, ficando, assim, Ana sem vivenciar o amor. Amor, portanto, a partir do conto *Amor*, pode ser compreendido enquanto a troca desprendida e recíproca entre atenções dadas aos interesses do eu e do outro numa relação – laços – estabelecida socialmente.

<sup>22</sup> Quando Ana percebe que existe outro mundo além do dela, ainda assim, ela o concebe a partir da necessidade de oferecer préstimos a outrem, bem como a de recebê-los, por isso constrói a imagem de que há diversas pessoas precisando dela, mas tem medo, pois sabe que, no seu mundo, há pessoas também precisando dela e, ao mesmo tempo, sabe que ela precisa de que as outras pessoas lhe reconheçam a necessidade de querer viver, seja em qual mundo for, não apenas por piedade, mas pela afirmação da própria vida, dos interesses de sua vida. Aqui, percebemos que a insatisfação de Ana decorre do fato de não ter seus interesses autorizados. Considerando que nada garante que estes o sejam nem na sua vida doméstica nem na sua vida projetada, ela fica em dúvida sobre de que lado ela deve e quer estar, se o do cego e do jardim ou o de casa, já que o que importa é lhe reconhecerem seus interesses, coisa que em nenhum lugar pode ocorrer se as relações são de opressão e alienação; se não forem, revolucionariamente, amorosas. Nesse sentido, Ana reconhece que “a piedade era tão crua como o amor ruim” (LISPECTOR, 2013, p. 15) e que é “mais fácil ser um santo que uma pessoa” (LISPECTOR, 2013, p. 15).

<sup>23</sup> Ela percebe, frente a isso, que seu mundo se sustenta por relações de conformismo, de abnegação dos interesses, cujas particularidades orientam-se, ao contrário do respeito e estímulo pelos interesses alheios e próprios, pela retenção e contenção dos interesses em nome de uma vida segura e ordeira. Neste momento, Ana expressa em que sentido está orientando sua imagem de bondade que dedica às pessoas a quem quer ajudar: para usarmos os termos bakhtinianos, ela está orientada volitivo-emotivamente à necessidade de que lhe retribuam esta bondade. É nesta tensão entre a doação de algo e a retribuição de algo a altura em troca que o amor se concretiza numa relação social, seja familiar, marital, fraternal, paternal ou outra qualquer de mesma natureza. Assim, quando Ana percebe que em seu mundo não estabelecerá nenhuma relação nesse sentido, ela se desanima: “e, se atravessara o amor e o seu inferno, penteava-se agora diante do espelho, por um instante sem nenhum mundo no coração. Antes de se deitar, como se apagasse uma vela, soprou a pequena flama do dia” (LISPECTOR, 2013, p. 16).

Definido amor segundo as posições teórico-literárias de Bakhtin, como engajamento revolucionário que transforma relações opressoras dos interesses envolvidos numa interação social, e de Clarice, enquanto compromisso para com os interesses de acolhimento alheios, podemos, então, chegar à conclusão de que forma a definição, em conjunto, de amor proposta por estes autores poderá revolucionar os laços sociais opressores, como os discutidos aqui, de abuso e negligência dos interesses pessoais, nas práticas sociais em que estamos imersos.

### Considerações finais

As faces egoístas, violentas, indiferentes, castradoras das relações interpessoais são exacerbadas pelas práticas sociais contemporâneas, fundadas em relações conservadoras consumistas e imperialistas. Nelas, a relação eu *versus* outro é marcada pela dominância de um dos polos desta alteridade, a qual se estabelece segundo seus interesses, de maneira que as diretrizes da relação desconsideram a satisfação do interesse alheio.

É neste contexto que Mikhail Bakhtin (2011) e Clarice Lispector (2013) contribuem, teórica/filosófica e ficcionalmente, para que possamos pensar a transformação do mundo e dos diversos autores sociais, através da formação de subjetividades construídas em práticas comprometidas com os interesses do próximo e com os próprios, quando estes autores concebem uma noção de amor como uma prática que se estabelece pelo compromisso mútuo de garantir a satisfação de vontades afirmativas de si e de outrem.

Assim, a partir desta discussão, podemos compreender que, para além de questões sentimentais individualistas, o amor é um ato revolucionário, que se incompatibiliza com relações sociais fundadas por meio de laços abusivos, que negligenciam os interesses de respeito e atenção aos interesses alheios.

Mikhail Bakhtin e Clarice Lispector, ao conceberem, filosófica e literariamente, o amor, denunciam que as práticas sociais atuais – eminentemente, neoliberais<sup>24</sup>, são abusivas e patriarcais por se organizarem segundo os interesses autoritários de quem tem dominância nelas; e, também, anunciam que podemos desconstruir estas relações se nos engajarmos nas interações intersubjetivas amorosamente, buscando respeitar os diversos interesses e fazendo respeitar os nossos interesses; bem como resguardando que estes interesses sejam sempre de solidariedade para com as volições e emotividades alheias.

### Referências

AMORIM, M. Memória do objeto – uma transposição bakhtiniana e algumas questões para a educação. *Bakhtiniana*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 8-22, 1o sem. 2009.

BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BAKHTIN, M. *Questões de Literatura e Estética: a teoria do romance*. 7. ed. São Paulo, Hucitec, 2014.

BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

BRANDIST, C. O herói no tribunal da eternidade: a teoria jurídica do romance do Círculo de Bakhtin. *Bakhtiniana*, São Paulo, 7 (1): 280-308, Jan./Jun. 2012.

<sup>24</sup> De acordo com Santos (2018, p. 283), o neoliberalismo, a transformar tudo em objeto de consumo, desertifica, isto é, torna despolitizados, alienados, passivos e conformistas os pontos de vistas sociais. Santos (2018, p. 270) destaca ainda que, com o neoliberalismo, “estamos a passar de um paradigma de contrato social para um paradigma de contrato individual”, sendo o contrato social, um tácito e instável contrato que pretende promover uma igualdade real e o contrato individual que formalmente não assume o problema da igualdade social como seu. Neste caso, as relações amorosas orientam-se segundo os imperativos do paradigma neoliberal de contrato individual, em que vigora uma relação egoísta e abusiva, na qual o que possui mais força social explora o que não tem. No conto de Clarice Lispector, vemos que Ana está como que sob um contrato individual que a obriga, a despeito dos seus interesses, a cuidar sob qualquer condição, mesmo adversa, da sua família, e isto como uma forma que intensifica a exploração patriarcal, que já subjuguara as mulheres nas relações familiares, bem como nas demais relações sociais.

BULFINCH, T. *O livro de ouro da mitologia (a idade da fábula): histórias de deuses e heróis*. In: <<http://filosofianreapucarana.pbworks.com/f/O+LIVRO+DE+OURO+DA+MITOLOGIA.pdf>>. Acesso em 23/02/2019.

DEMÉTRIO, A. K. B. *Aspectos epistemológicos da sociocognição no discurso reflexivo de Clarice Lispector sobre o dizer: o malogro da voz e o esplendor de ter uma linguagem*. 2018. 254 f. Tese. (Doutorado acadêmico em Linguística Aplicada) – Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2018.

GONÇALVES, L. E. Q. *Quem vê capa não vê coração: um olhar bakhtiniano sobre a construção de sentidos da imagem dos evangélicos em capas da Veja*. 2015. 218f. (mestrado acadêmico em Linguística Aplicada) – Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2015.

GRANDE, K. C. P. *Amor(es) de Clarice e Rui Torres*. Anu. Lit., Florianópolis, v.18, n. 2, p. 139-155, 2013.  
HACQUARD, G. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. In: <<http://pablo.deassis.net.br/wp-content/uploads/Dicion%C3%A1rio-de-Mitologia-Grega-e-Romana-Georges-Hacquard.pdf>>. Acesso em 23/02/2019.

LISPECTOR, C. *A Descoberta do Mundo*. disponível em: <<https://nessageografia.files.wordpress.com/2016/06/a-descoberta-do-mundo-clarice-lispector.pdf>>. Acesso em 15/07/2020.

LISPECTOR, Clarice. *Laços de família* [recurso eletrônico] / Clarice Lispector. – 1.ed. - Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2013.

PENNA, J. C. O nu de Clarice Lispector. *Alea*, vol.12 no.1 Rio de Janeiro 2010.

RÖHRIG, M. A representação simbólica da sociedade no conto Amor, de Clarice Lispector. *Antares*, v. 9, nº 18, jul./dez. 2017.

SANTOS, B. S. *Na oficina do sociólogo artesão*. São Paulo. Cortez, 2018.

SARTRE, Jean-Paul. *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2014.

ZANELLO, V. O amor (e a mulher): uma conversa (im)possível entre Clarice Lispector e Sartre. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 15(3): 336, setembro-dezembro/2007.