

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE – FURG  
INSTITUTO DE LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
DOUTORADO EM HISTÓRIA DA LITERATURA**

**Julgamentos (im)possíveis em *A maçã no escuro*, de Clarice  
Lispector**

**TALITA DE BARCELOS RAMOS**

Rio Grande

2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE – FURG  
INSTITUTO DE LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
DOUTORADO EM HISTÓRIA DA LITERATURA

TALITA DE BARCELOS RAMOS

**Julgamentos (im)possíveis em *A maçã no escuro*, de Clarice  
Lispector**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras/Doutorado em História da Literatura da Universidade Federal do Rio Grande, como requisito parcial e último para a obtenção do grau de Doutora em Letras.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Luciana Abreu Jardim

Data da defesa: 09/12/2021

Instituição depositária:

SIB – Sistema de Bibliotecas

Universidade Federal do Rio Grande – FURG

Rio Grande

2021

### Ficha Catalográfica

R175j Ramos, Talita de Barcelos.  
    Julgamentos (im)possíveis em *A maçã no escuro*, de Clarice Lispector / Talita de Barcelos Ramos. – 2021.  
    233 f.

    Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande – FURG, Programa de Pós-Graduação em Letras, Rio Grande/RS, 2021.  
    Orientadora: Dra. Luciana Abreu Jardim.

    1. Mal 2. Literatura e ética 3. Julgamento 4. Bissexualidade psíquica 5. *A maçã no escuro* 6. Clarice Lispector I. Jardim, Luciana Abreu II. Título.

CDU 176.8

Catálogo na Fonte: Bibliotecário José Paulo dos Santos CRB 10/2344



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE – FURG  
INSTITUTO DE LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS



## ATA DE DEFESA DE TESE DE DOUTORADO nº 05/2021

No dia nove de dezembro de dois mil e vinte e um, através de videoconferência, realizou-se a defesa de tese da doutoranda **Talita de Barcelos Ramos**, intitulada “**Julgamentos (im)possíveis em A maçã no escuro de Clarice Lispector**”. A sessão foi aberta às catorze horas pela Profa. Dra. Luciana Abreu Jardim (UNIPAMPA), orientadora da tese e presidente da Comissão de Avaliação que também foi composta pelos professores doutores Mauro Nicola Póvoas (FURG), Antônio Carlos Mousquer (FURG), Maria Eunice Moreira (PUCRS) e Susana Souto Silva (UFAL). Depois da apresentação, arguição e respostas, a Comissão decidiu que **APROVA** a doutoranda neste requisito parcial e último para a obtenção do grau de Doutora em Letras, na área de concentração em História da Literatura. Após, a presidente publicou o resultado e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata. Atendendo à Deliberação nº 025/2020 do COEPEA, que dispõe sobre Diretrizes Acadêmicas Gerais para o ensino de pós-graduação Stricto Sensu durante o período emergencial devido à pandemia da COVID-19, a presidente da comissão examinadora assinará a ata, substituindo as assinaturas dos demais membros da banca. Este documento possui chave de autenticidade gerada pelos sistemas FURG, podendo ser verificada em <https://www.furg.br/consultar-documentos>.

Profa. Dra. Luciana Abreu Jardim (orientadora - UNIPAMPA)  
Prof. Dr. Mauro Nicola Póvoas (FURG)  
Prof. Dr. Antônio Carlos Mousquer (FURG)  
Profa. Dra. Maria Eunice Moreira (PUCRS)  
Profa. Dra. Susana Souto Silva (UFAL)

Dedico este trabalho a todos aqueles a quem esta pesquisa possa ajudar de alguma  
forma.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a construção deste trabalho ao meu esposo Cristiano Vieira, amigo e companheiro, por todos os momentos compartilhados, todo apoio dado em minhas decisões acadêmicas. Por suportar todos os meus momentos de estresse durante o percurso de elaboração da tese, e por me dar todo o suporte para que essa pesquisa se concretizasse.

Agradeço ao professor Mauro Nicola Póvoas, porque, apesar da intensa rotina de sua vida acadêmica, aceitou embarcar nesta jornada clariciana. Por toda a disposição em me atender sempre que precisei, pelos constantes incentivos, pelas sugestões de aperfeiçoamento do trabalho.

Meu agradecimento especial à professora Luciana Abreu Jardim, pela dedicação, pelas indicações de leituras, pela paciência e, ainda, por ouvir os desabafos e angústias que permearam minha trajetória de pesquisa. A todos os professores que compõem o Programa de Pós-Graduação, assim como aos professores do curso de Letras, pelo crescimento intelectual que me permitiram vivenciar em minha trajetória acadêmica. Aos funcionários da secretaria do programa, que, sempre que solicitados, demonstraram empenho em me auxiliar, e sanar minhas dúvidas.

*“Emocionava-a também ler as histórias terríveis dos dramas onde a maldade era fria e intensa como um banho de gelo” (Clarice Lispector, Perto do coração selvagem).*

*“Minha maldade vem do mau acomodamento da alma no corpo. Ela é apertada, falta-lhe espaço interior”.*

*(Clarice Lispector, Um sopro de vida)*

## RESUMO

Esta pesquisa tem como tema a análise da questão do mal na obra *A maçã no escuro* (1961), incluindo o apoio transversal e isotópico da análise de *Água viva* (1973), de Clarice Lispector, referente tanto ao conceito e à formulação do mal quanto o consequente julgamento moral. No romance *A maçã no escuro*, a problemática do mal se apresenta através do personagem Martim, que é acusado de ter cometido o assassinato de sua esposa. Na trama de *Água viva*, temos um eu feminino que escreve para um tu masculino seus pensamentos, anseios e posicionamentos sociais subjetivos, em uma linguagem de fluidez ininterrupta. Nosso intuito consiste em analisar as personagens femininas protagonistas dos dois romances, além de refletirmos acerca do mal moral, e do ato de estabelecer julgamentos acerca da maldade humana. Como esse julgamento se condiciona a partir do meio social, com isso pretendemos chegar à noção de justiça, tendo em vista o modo como a conhecemos atualmente na sociedade. Logo, para analisarmos o referido tema, utilizaremos pontos da teoria de Hannah Arendt, desenvolvidos em *Responsabilidade e julgamento* e a *A vida do espírito*. Também utilizaremos a obra *Por uma moral da ambiguidade*, de Simone de Beauvoir. Nosso intuito é pensar as relações do feminino com o estabelecimento de julgamentos morais, pensando através da perspectiva de teóricas do feminino, de modo a contemplar questões acerca da formação dos nossos julgamentos, segundo a recuperação de temas desenvolvidos por Simone de Beauvoir, Julia Kristeva, Mireille Delmas-Marty e Carol Gilligan, em suas respectivas áreas de conhecimento. Posteriormente, retomaremos a temática do mal, segundo a tese desenvolvida por Jacques Derrida, em *Força de lei*. Além disso, usaremos o aporte teórico da teoria freudiana com *O futuro de uma ilusão* e *Sexualidade feminina*, *O mal estar na cultura*, *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* e *Totem e tabu*. A intenção desta pesquisa é aprofundar nosso estudo acerca da construção clariciana da ideia de mal e a relação deste com o julgamento social pela perspectiva do feminino, realçando os elementos relacionados a esta conceituação, de forma a estabelecer um fecundo diálogo com os autores do *corpus* teórico escolhido.

**Palavras-chave:** Mal; Literatura e ética; Julgamento; Bissexualidade psíquica; *A maçã no escuro*; Clarice Lispector.



## ABSTRACT

This research has as its theme the analysis of the question of evil in the work *The apple in the dark* (1961), including the support of the analysis of *Água viva* (1973), by Clarice Lispector, referring to both the concept and the formulation of evil and the consequent judgment moral. In the novel *The Apple in the Dark*, the problem of evil presents itself through the character Martim, who is accused of having committed the murder of his wife. In the plot of *Água viva*, we have a feminine self that writes its subjective thoughts, desires and social positions to a masculine you, in a language of uninterrupted fluidity. Our aim is to analyze the female characters protagonists of the two novels, in addition to reflecting on moral evil, and the act of making judgments about human evil. As this judgment is conditioned by the social environment, with this we intend to arrive at the notion of justice, in view of the way we know it today in society. Therefore, to analyze this topic, we will use points from Hannah Arendt's theory, developed in *Responsibility and judgment* and the *Life of the spirit*. We will also use the work *For a moral of the ambiguity* of Simone de Beauvoir. Our aim is to think about the relations of the feminine with the establishment of moral judgments, thinking through the perspective of feminine theorists, in order to contemplate questions about the formation of our judgments, according to the recovery of themes developed by Simone de Beauvoir, Julia Kristeva, Mireille Delmas-Marty and Carol Gilligan, in their respective areas of expertise. Later, we will return to the theme of evil, according to the thesis developed by Jacques Derrida, in *Force of law*. In addition, we will use the theoretical contribution of Freudian theory with *The future of an illusion* and *Female sexuality*, *The malaise in culture*, *Some psychic consequences of the anatomical difference between the sexes* and *Totem and taboo*. The intention of this research is to deepen our study on the Clarician construction of the idea of evil and its relationship with social judgment from the perspective of the feminine, highlighting the elements related to this conceptualization, in order to establish a fruitful dialogue with the authors of the theoretical corpus chosen.

**Keywords:** Evil; Literature and ethics; Judgment; Psychic bisexuality; Clarice Lispector.

## SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS: O PENSAR CLARICIANO.....</b>  | <b>9</b>   |
| <b>1. A DUALIDADE MORAL COMO IMPULSO LITERÁRIO.....</b>  | <b>23</b>  |
| 1.1 O espaço literário como possibilidade moral.....   | 24         |
| 1.2 O jogo de regras da responsabilidade literária.....  | 37         |
| 1.3 A violência e sua relação com a literatura, o Direito e a justiça.....                                   | 48         |
| 1.4 Aspectos sombrios da literatura.....   | 68         |
| <b>2. INOCENTE OU CULPADO? MARTIM E A RUPTURA MORAL.....</b>   | <b>82</b>  |
| 2.1 A escuridão de Martim.....   | 83         |
| 2.2 Martim e a reelaboração moral.....   | 90         |
| 2.3 A dicotomia moral de Martim.....   | 97         |
| 2.4 Julgamento e a responsabilidade moral de Martim.....   | 114        |
| <b>3. A MORAL E A JUSTIÇA E A RELAÇÃO COM O FEMININO: UMA PERSPECTIVA POSSÍVEL EM CLARICE LISPECTOR.....</b> | <b>130</b> |
| 3.1 Pensando a moral desde o feminino.....   | 132        |
| 3.2 <i>A Maçã no escuro e Água viva</i> : as mulheres e a iminência do mal.....                              | 144        |
| 3.3 Na escuridão: o mal que me domina.....   | 160        |
| 3.4 A mulher, a bissexualidade psíquica feminina e a formação moral no estabelecimento de juízos.....        | 177        |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: A MORAL FEMININA COMO NOVO HORIZONTE PARA O MODO DE JULGAR.....</b>                 | <b>212</b> |
| <b>REFERÊNCIAS.....</b>  | <b>227</b> |

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS: O PENSAR CLARICIANO

“Quando eu aprendi a ler e escrever, eu devorava os livros! Eu pensava que livro é como árvore, é como bicho: coisa que nasce! Não descobria que era um autor! Lá pelas tantas, eu descobri que era um autor! Aí disse: ‘Eu também quero’.”

Clarice Lispector

Num primeiro momento de contato com este trabalho, é possível que surja o questionamento: mais um trabalho sobre Clarice Lispector. No entanto, acreditamos que há bons motivos para tratarmos da obra da autora. Clarice é reconhecida mundialmente por sua prosa singular, e por isso, onde quer que suas obras sejam publicadas, ela encontra uma legião de leitores que adoram seu processo de escrita, assim como há aqueles que, ao se deparar com uma obra da escritora, sentem-se totalmente perdidos em sua prosa lírica.

Por esse modo de apresentar uma produção literária singular, sempre há o que dizer sobre a escrita da autora. Como propõe Evando Nascimento (2012, p. 7), a literatura de Clarice é uma “literatura pensante”, e por isso na prosa da autora podemos encontrar os mais variados temas reflexivos. Temática recorrente nas obras de Clarice Lispector é a “existência”, sendo, assim, é possível notar uma variação existencial de uma obra para outra, tal como atestam as mudanças no ponto de vista do narrador e do discurso narrativo (NUNES, 1989, p. 14). Seguindo a herança de Benedito Nunes, que abriu caminho a leituras filosóficas sobre a obra da escritora, buscaremos analisar a problemática sobre a qual nos debruçaremos neste trabalho, ou seja, o bem e o mal e as implicações morais que ambas as representações possuem no meio social, segundo a perspectiva despertada por Clarice Lispector.

A escrita de Clarice Lispector foi de meu interesse desde o primeiro contato com a obra da autora por meio do conto “Amor” inserido no livro *Laços de família*. Logo passei à leitura, sobretudo de seus contos, e de seus romances mais conhecidos, como *A hora da estrela*. Todavia, foi ao ler a obra *Perto do coração selvagem* que se manifestou

um verdadeiro fascínio diante da personagem Joana, seu sentimento de culpa e como ela estabeleceu relações com a questão do mal.

Assim, o embate entre o bem e o mal se revelou, na minha busca conceitual, o tema a ser investigado na obra de Clarice Lispector. E desta proposta surgiu minha Dissertação de Mestrado intitulada “A questão do mal em *Perto do coração selvagem*, de Clarice Lispector”, na qual me restrinjo à análise da personagem Joana, de *Perto do coração selvagem*, ao lado da análise de crônicas escolhidas da autora, publicadas no *Jornal do Brasil*. Nossa proposta agora é a análise de *A maçã no escuro* e de *Água viva*, no que se refere à questão da moralidade e ao estabelecimento de juízos fundamentados no bem e no mal. A escolha de *A maçã no escuro* se deu pela proximidade temática, já que o tema que elegemos como proposta de trabalho é perceptível no enredo da obra. Já quanto à *Água viva*, que ocupa um espaço secundário numa análise quantitativa, a elegemos como base para aprofundarmos a análise das outras duas personagens femininas de *A maçã no escuro*. Nossa escolha se fundamentou na perspectiva de que neste texto de Clarice se entrecruzam grande parte dos temas desenvolvidos por outras obras da autora, sendo rico em isotopias que contribuíram para melhor compreendermos o conjunto da obra de Clarice. *Água viva* não divide a cena da análise com o romance que ganha destaque nessa pesquisa, já que sustentamos o argumento de que *Água viva* opera um movimento de impacto transversal sobre o conjunto clariciano. No entanto, depois de reconhecer o impacto de seus fragmentos, torna-se impossível não considerá-lo um texto indispensável para deixar vir à tona as muitas sombras construídas pelos narradores claricianos. Assim, a narradora de *Água viva* pode ser considerada a matriz geradora das outras personagens claricianas. Com isso, queremos destacar o quanto a protagonista de *Água viva* reúne as características existenciais que encontraremos nas demais personagens femininas da autora.

O romance *A maçã no escuro*, publicado em 1961, foi produzido durante a estada de Clarice nos Estados Unidos ao lado do marido diplomata. A obra foi escrita entre 1952 e 1956, tendo em vista algumas pausas feitas pela escritora por razões pessoais (GOTLIB, 1995, p. 298). Durante o tempo que permaneceu em Torquay, na Inglaterra, Clarice Lispector inicia os apontamentos que dariam origem à obra *A maçã no escuro*, que foi concluída em Washington, em 1956. E, logo após a publicação, a obra já se destacou pela recepção positiva dos críticos literários: “Um de seus representantes, Álvaro Lins, escreve a Clarice para informá-la que ele considera *A maçã no escuro* ‘um dos grandes romances

do século XX' e seu personagem central, 'o primeiro herói dostoiievskiano da literatura brasileira'" (VARIN, 2002, p. 124).

*A maçã no escuro* tornou Clarice reconhecida internacionalmente. Pela publicação deste seu quarto romance, Clarice recebe o Prêmio Carmen Dolores, em São Paulo, e é Jânio Quadros, presidente da República, que lhe entrega o prêmio de vinte cruzeiros, prêmio que a própria Clarice revela ter ficado boba devido ao valor que, mesmo para a época, já era irrisório (GOTLIB, 1995, p. 341). *A maçã no escuro* é um marco na trajetória literária de Clarice Lispector, e por isso seu êxito alcançou até mesmo o público internacional, sendo traduzido para diversos outros idiomas, como aponta Cláudia Nina:

De acordo com os Arquivos da Fundação Casa de Rui Barbosa, *A maçã no escuro* tem sido um livro bastante traduzido para o alemão, com o título *Der Apfel in Dunkel* (1964); para o espanhol, como *La manzana em La oscuridad* (1974); o francês, como *Le batisseur des ruines* (1970); e inglês, como *The Apple in the dark* (1985). Em comparação aos trabalhos anteriores (*O lustre* e *A cidade sitiada*), que pouco foram traduzidos, *A maçã no escuro* juntou-se ao sucesso internacional de *Perto do coração selvagem* (NINA, 2003, p. 97).

Nota-se também, segundo Cláudia Nina, que o enredo de *A maçã no escuro* remete ao Livro do Gênesis, já que o primeiro homem tinha controle sobre a linguagem, ou seja, ele tinha o direito de nomear tudo ao seu redor. E Martim está em uma situação que de certo modo é semelhante à observada pela crítica, pois ele perde a linguagem após seu crime e a consequente fuga, mas fica impossibilitado de nomear qualquer objeto, pois tudo o que via diante de si, já tinha sido nomeado. A linguagem para Martim é como uma imposição externa para a qual ele não pode elaborar alterações (NINA, 2003, p. 102). Hélène Cixous em *A hora de Clarice Lispector* ressalta que a narrativa bíblica é evocada até mesmo no título do romance, pois no começo do mundo, na representação religiosa, está uma maçã e a lei. Deus proíbe o acesso àquela fruta em específico, e com isso cria a lei, que será desobedecida por Eva:

Por causa da velha história; porque apesar de tudo, desde a Bíblia e desde as bíblias, estamos distribuídos em descendentes de Eva e descendentes de Adão. Foi o Livro que escreveu esta história: o Livro escreveu que a primeira pessoa que teve de tratar da questão do prazer foi uma mulher, foi a mulher; provavelmente foi mesmo uma "mulher" que enfrentou, no sistema desde sempre cultural, essa prova à qual homens e mulheres são submetidos desde então. Toda entrada na vida se encontra *diante da maçã*. Decido-me, pois, a qualificar de "feminina"

e “masculina” a relação ao prazer, a relação ao dano, porque nós nascemos na linguagem, e nada posso contra o fato de ter sido precedida pelas palavras. Elas estão aí. Poderiam ser trocadas, poderíamos substituí-las por sinônimos, os quais se tornariam tão fechados, tão imóveis e petrificantes quanto as palavras “masculino” e “feminino”, e determinariam a lei. Então? Não há nada a fazer a essas palavras senão sacudi-las como macieiras, o tempo todo (CIXOUS, 1999, p. 151).

Portanto, na estrutura narrativa de *A maçã no escuro*, há uma referência à primeira lei criada por Deus, que restringia o acesso do homem ao fruto proibido, que se convencionou chamar de maçã. Assim, a construção narrativa do romance nos remete, de certo modo, ao princípio da criação do mundo, e na trajetória do romance encontramos mesmo a busca de criação de seu mundo pessoal por parte de Martim, e o constante enfrentamento de seu mundo e ideias com o mundo dos outros, termo definido na narrativa pelo próprio narrador. De modo semelhante, essa busca existencial dos três personagens protagonistas de *A maçã no escuro*, Martim, Vitória e Ermelinda, também está presente na protagonista de *Água viva*, que, através de um monólogo, busca se autodecifrar e compreender diante do complexo emaranhado da existência.

*Água viva* foi publicada em 1973, tendo um processo de “criação inextricável”. Sua primeira versão foi de julho de 1971, com o título *Atrás do pensamento. Monólogo com a vida*. Passado um ano após iniciar a produção da obra, Clarice decidiu interrompê-lo, renomeando-a para *Objeto gritante*. E finalmente, em 1973, a Editora Artenova publicava o original, mas com uma redução significativa de volume, e sob o título de *Água viva* (GOTLIB, 1995, p. 409). Ressaltamos que nesta obra também são desenvolvidas, como veremos posteriormente, algumas perspectivas morais através da personagem central, que também é a narradora. Por isso consideramos esta obra como basilar para pensarmos as reflexões morais dentro da obra clariciana, tendo em vista tratar-se de uma obra singular com um fluxo narrativo contínuo no qual podemos observar características manifestas em outros personagens da produção de Clarice Lispector.

Nossa intenção, como já salientamos, é pensar o mal e a noção de justiça nas obras que citamos anteriormente. Para tanto, destacamos que a perspectiva do mal segundo Clarice Lispector apresenta-se sobretudo desenvolvida na obra *Metamorfoses do mal: uma leitura de Clarice Lispector*, de Yudith Rosenbaum, na qual a crítica realiza uma análise da problemática do sadismo na obra de Clarice Lispector, utilizando como *corpus* alguns contos da autora, como “Os desastres de Sofia”, “Felicidade clandestina”,

“Obsessão”, de *A bela e a fera*, “A imitação da rosa”, “A fuga”, “A quinta história”, de *A Legião estrangeira*, e dois romances, *Perto do coração Selvagem* e *A paixão segundo G.H.*

Cabe salientar que a abordagem de Rosenbaum possui um enfoque psicanalítico, sendo que inicialmente são analisadas algumas personagens crianças da ficção clariciana, enfatizando a problemática do mal, e interpretando-o pela perspectiva freudiana. Em seguida, a autora busca refletir como este mal se manifesta nas personagens de Lispector, sobretudo nas personagens femininas da obra clariciana.

Entretanto, o enfoque psicanalítico não impede que Rosenbaum busque apoio em outras linhas críticas, como na filosofia, por meio de autores como Jean-Paul Sartre e Jean Baudrillard. Rosenbaum ressalta o sadismo como parte integrante do eu, e como força mobilizadora do caráter de subjetividade da escrita de Clarice Lispector (ROSENBAUM, 1999, p. 19). Nos textos claricianos, o mal vem aliado a uma série de ações, pensamentos e emoções. Uma das formas de expressão desta maldade seria a crueldade. Esta última se desenvolve de modo a desenrolar o enredo e manter a relação entre texto-personagem e leitor, como aponta Rosenbaum:

O exercício da crueldade, nos textos de Clarice Lispector, evolui de modo a enredar as personagens e a própria narrativa em jogos perigosos, onde a fruição de prazer se mescla aos movimentos destrutivos do sujeito e da palavra. Daí privilegiarmos na abordagem da escrita clariciana a categoria do sadismo, certamente sem nela esgotar seu amplo espectro temático e discursivo, mas tendo como pano de fundo das análises o aproveitamento literário dado às relações sádicas na tríade leitor-texto-personagens (ROSENBAUM, 1999, p. 97).

Clarice provoca um deslocamento dos valores e das morais impostas socialmente, promovendo uma reorganização do “cenário egóico e familiar”, buscando novas alternativas de existência (ROSENBAUM, 1999, p. 126). O que é entendido como um “Mal pela moral social consiste no embate entre os desejos e a lei” (ROSENBAUM, 1999, p. 17). Segundo Rosenbaum, o mal na escrita de Clarice se desloca do convencional, ou seja, se desvincula da imagem negativa criada socialmente, para uma noção que resgata o sentido criador do mal:

O mal migra do polo convencional que lhe atribui uma valoração negativa para um outro que lhe resgata o sentido de criação. O mal negativo, moral e eticamente, passa a ser o retorno ao conhecido, lugar da ordem, essa sim, concebida como morte do humano. E o mal que

desagrega as forças que tendem a se unificar surge, no espaço literário, como responsável pelo movimento do enredo, sopro anímico abortado em nome de um tipo de “bem estar” que aliena e amortece as consciências (ROSENBAUM, 1999, p. 127).

Em Clarice, o mal é constitutivo tanto do ser humano de maneira individual como da humanidade como um todo. O mal faz parte do cerne do que conhecemos como seres humanos: “O mal se impõe, justamente como avesso e constituinte da humanidade e não como algo fora dela” (ROSENBAUM, 1999, p. 176). E, segundo Rosenbaum: “Ao lado de outros “desmascaradores” da intimidade humana, como Schopenhauer, Nietzsche e o próprio Freud, Clarice Lispector faz parte daquela espécie incômoda de escritores que denunciam a face suja e reversa da polidez social” (ROSENBAUM, 1999, p. 20).

Pensamento semelhante é apresentado por Evando Nascimento, no capítulo intitulado “O mal como metáfora” na obra *Clarice Lispector: uma literatura pensante*. O enfoque de Nascimento recai sobre a obra *A maçã no escuro*. Para ele, *A maçã no escuro*, juntamente com *Água viva* e *A descoberta do mundo*, são os livros mais intensos de Clarice. Contudo isso não significa que seja o melhor, mas, sem dúvida, possuem muita “qualidade literária” (NASCIMENTO, 2012, p. 284). Para sustentar a sua análise, o crítico recorre a filósofos como Nietzsche, Heidegger, Lévinas e Derrida. Após contextualizar o mal segundo estes pensadores, Nascimento analisa o que configura a maldade e os atos dos personagens tidos como maus na obra *A maçã no escuro*. Nascimento explica que o mal parece estar intrinsecamente agregado ao conceito de humanidade:

O Mal que tanto tememos e que dos mais diversos modos tentamos *conjurar* (com toda a ambivalência dessa palavra em português: afastar mas também convocar, reunir), parece fundante do conceito mesmo de humanidade, de homem, de ser humano, e talvez até mesmo do *Dasein* (o ser-estar-aí) heideggeriano (NASCIMENTO, 2012, p. 252-253).

Evando Nascimento parte do pressuposto de que o homem é o “formulador do mundo” que o cerca, portanto somente ele pode ser responsável pelo mal que comete, isto é, somente o homem que possui a capacidade de modificar o mundo e conseqüentemente as estruturas deste, sejam elas ideológicas religiosas ou morais, pode ser avaliado e responsabilizado pelas ações que executa. Assim, o mal seria parte componente do mundo tal como o conhecemos (NASCIMENTO, 2012, p. 254). No entanto, isso não significa



que o mundo seja o mal, mas que o mal é necessário para a compreensão que temos do mundo:

Diferentemente dessa hipótese absurda, quando digo que o Mal é essencial à constituição do mundo, quero apenas sugerir que deve existir um traço que identificamos como mau, perverso, ruim etc., o qual seria inadequado ao bem estar do homem, traço este que, todavia, se infiltra nesse bem estar e o desvirtua, talvez desde sempre (NASCIMENTO, 2012, p. 255-256).

O mal faz parte da constituição do mundo, mas, como já ressaltamos, o mundo não é composto apenas pelo mal, pois se assim o fosse, segundo Evando Nascimento, esse mundo essencialmente mal tenderia a ir em direção a sua própria ruína: “Resumidamente: excesso de mal, nada de mundo; porém, sem mal nenhum tampouco há mundo” (NASCIMENTO, 2012, p. 257). Logo, percebemos que o posicionamento teórico apresentado por Nascimento corrobora com a teoria derridiana, a ser por nós desenvolvida, uma vez que Derrida não nega as existências dicotômicas, como bem e o mal. Ele reconhece a existência destas dicotomias que constroem o mundo; no entanto, ele provoca o abalo desses conceitos, isto é, essas noções deixam de ser incontestáveis e com isso o pensamento de Derrida propõe uma reflexão sobre essas formulações que geralmente nos são impostas muitas vezes com as perspectivas preconceituosas de um contexto voltado a grupos de poder e de exclusão.

Na concepção do crítico de Clarice Lispector, o mal seria “um conjunto de forças que assediam os humanos desde sempre, na fronteira entre o fora e o dentro” (NASCIMENTO, 2012, p. 259). Outro aspecto pertinente a destacar da análise de Nascimento é quanto à questão da alteridade. A partir do momento em que temos consciência da existência do mal, a destruição do outro passa a ser parte de nossa perspectiva:

Sim, porque o mal existe, a destruição possível da alteridade esta sempre no horizonte de meu desejo: não necessariamente apenas a destruição física, como também os diversos tipos de destruição psíquica, as torturas intermináveis a que podemos submeter outrem e a que podemos ser submetidos (NASCIMENTO, 2012, p. 269).

O mal está imbricado na consciência, pois para a prática do mal, é necessário a consciência do mal, saber discernir e apontar o que seria qualificado como mal: “Para ser homem é preciso a consciência, e esta advém como consciência do mal, mais além da corporalidade. Logo, a essência do homem como consciência, único traço irreduzível à animalidade, seria ‘maligna’” (NASCIMENTO, 2012, p. 276). Quanto à consciência, a moralidade cristã estabelece que toda a consciência já nasce culpada, pois já nasce em dívida com o seu redentor, como é apontado por Nietzsche, em *Genealogia da moral* e reiterado por Evando Nascimento (NASCIMENTO, 2012, p. 270).

Entretanto, Nascimento ressalta que não podemos reduzir o homem a essa consciência do mal, pois assim estaríamos deixando de lado a proposta freudiana do inconsciente. Logo, reiteramos que o crítico de Clarice Lispector segue o rastro de Derrida e pontua que é preciso redimensionar essa crueldade que nos coloca na fronteira do indecível derridiano. Nesta, nem homem, e nem animal, seriam dotados de uma “consciência absoluta”, seja este fruto do mal absoluto ou de um possível bem soberano (NASCIMENTO, 2012, p. 276). Evando Nascimento, através da perspectiva de Derrida, abala esses conceitos tomados de modo incontestáveis, e nos proporciona uma reflexão acerca do que consideramos como noções cabais.

Martim fazia parte de uma sociedade e vivia sob as regras desta comunidade, mas, quando quebra o acordo que tem com ela, o personagem adentra numa busca de si. Assim, é como se sua identidade estabelecida anteriormente ao seu ato infracional já não lhe correspondesse, e por isso ele parte em uma fuga na qual o propósito passa a ser o de se autoencontrar identitariamente. Sobre essa construção de identidade dos personagens claricianos, Flávia Trocoli observa que Clarice, na construção de seus personagens, executava um movimento de “desfazer e refazer” a identidade de suas personagens (TROCOLI, 2015, p. 38).

Por isso, ao longo da trajetória de Martim, acompanhamos um percurso no qual, nos primeiros momentos de contato com o leitor, o personagem está em fuga, deixando toda sua vida para trás, e em busca de si mesmo. Durante esse processo, a despersonalização de Martim se dá de tal forma que ele chega a perder a própria linguagem. Contudo, quando o personagem chega a um ponto, no qual fica perceptível ao leitor sua total perda de identidade, ele vai sutilmente refletindo acerca de sua vida pregressa e simultaneamente se reinventando identitariamente.

Neste processo de busca identitária dos personagens claricianos, surgem diversas divagações existenciais que afloram com base em temáticas diversificadas. E, quanto a essa profusão temática que observamos na obra da autora, encontramos uma característica também destacada por Benedito Nunes, em *O drama da linguagem: uma leitura de Clarice Lispector*. O crítico realiza uma análise do conjunto da obra de Clarice Lispector, trazendo à luz diversas características da escrita da autora, como a temática e a construção textual da escritora. Ele observa pontos interessantes no comportamento de Martim:

O personagem foge duplamente: das consequências do crime e do seu passado. E na medida em que foge fisicamente, o crime se transforma num ato positivo de ruptura com a sociedade e a fuga, num movimento de evasão interior. Ele rejeita, juntamente com aquilo que foi, o código moral que infringiu (NUNES, 1995, p.40).

Martim, ao romper com a sociedade através de seu crime, sai em fuga, numa caminhada que, ao leitor, parece o levar sem destino definido até que ele chega à fazenda de Vitória. Essa fuga de Martim também se dá interiormente, pois ele empreende uma busca identitária enquanto indivíduo, daí decorre a quebra com a moralidade social. Ao quebrar com a moralidade, Martim deixa de fazer parte da comunidade social. Ele infringiu uma das regras pré-acordadas, e por isso precisa ser punido. Na tentativa de adiar esta sanção, ele foge. E, ao longo desta fuga, acompanhamos o processo de busca existencial de Martim.

Regina Helena Machado, em *Remate de males*, propõe que Martim é um herói de Clarice que por meio de um ato violento perde a forma humana e passa a se identificar com o inumano (MACHADO, 1989, p.120). Martim faz parte daqueles personagens claricianos que são escolhidos pela vida para a existência humana que se expande para além do humano. Logo, esses personagens claricianos são eleitos para, através da paixão, reelaborar o pertencimento em relação aos outros indivíduos sociais (MACHADO, 1989, p.124).

Na narrativa de *A maçã no escuro*, quando o enredo se inicia, o crime já fora cometido, pressupondo a existência de um crime originário, e tornando Martim um criminoso que será julgado primeiro pela vida e pela existência, e depois pelos homens. Contudo, ressalte-se que é com o crime que Martim rompe com a humanidade, mas também é com ele que o personagem está fatalmente ligado ao conceito de humanidade

(MACHADO, 1989, p.126). Martim passa pelo processo de culpa e de rompimento social que terminam o conduzindo ao julgamento final, diante da lei e a posterior retomada com o contrato social:

Este movimento é de uma complexidade infinita, de difícil leitura, e não passa sem paradoxo. É pelo seu crime de heroísmo que Martim será julgado, ele que se separou da Lei para ser ele mesmo a Lei. E é seu próprio trabalho de construção do homem que ele deixou de ser com seu crime, que o julgará (MACHADO, 1989, p.126).

Martim passa por um julgamento que não pertence ao caráter do outro, mas dele próprio, isto é, trata-se de um processo no qual ele mesmo se refaz enquanto homem e repensa seus atos e sua vida pregressa ao crime: “O processo de Martim não é portanto aquele de um julgamento feito pelos “outros” homens, vistos como inimigos, mas por ele mesmo; processo ao qual ele se abandona como a vida (...)” (MACHADO, 1989, p.127). Martim tenta escrever em um papel o que qualifica e define um homem, mas não consegue prosseguir em tal tarefa e o que permanece é o silêncio, que pode ser visto como uma forma de rendição de Martim aos outros, à linguagem e às regras estipuladas pelos demais sujeitos sociais. E simultaneamente também revela a incompletude e a incompreensão que caracterizam a humanidade (MACHADO, 1989, p.130).

Em *A maçã no escuro*, essa busca da identidade se relaciona tanto com o uso da palavra quanto com as imposições sociais à medida que a palavra é nosso principal meio de inserção comunitária. Para Benedito Nunes, o uso da palavra sustenta-se na base “formadora do ser humano” enquanto indivíduo social. Portanto, Martim rompe simultaneamente com as regras morais e linguísticas, e é também por meio da linguagem que Martim retorna ao sistema social (NUNES, 1989, p. 46). Nessa medida, a linguagem e o uso da palavra são fundamentais para a construção narrativa do personagem: “São as palavras que o formam e que o deformam, revelando-o e ocultando-o, fazendo-o ser uma pessoa e desapossando-o de sua identidade” (NUNES, 1989, p. 53). Entretanto, quando o momento de desenlace, e a revelação do crime cometido e posterior aplicação das devidas punições chegam, a revolta de Martim se desvanece, e ele retorna ao sistema quando se encontra na presença dos quatro representantes da lei que o vieram buscar (NUNES, 1989, p. 47).

À medida que acompanhamos os infortúnios de Martim, o romance vai se construindo em forma narrativa: “A contingência de narrar, transformada numa necessidade cautelosa que perpassa o romance, é a contingência desse conflito dramático, desse *drama da linguagem* que se incorpora à forma narrativa, minando-a internamente” (NUNES, 1989, p. 53). A tentativa de existência pessoal de Martim termina sendo frustrada, mas se mantém abrigada no desenvolvimento narrativo do personagem os temas de caráter filosófico e religioso<sup>1</sup>, que fomentam o enredo de *A maçã no escuro*:

Como a existência pessoal de Martim, que fracassa, também fracassa o dizer da narrativa. Todos os temas gerais, de ordem filosófica e religiosa – liberdade e ação, bem e mal, conhecimento e vida, intuição e pensamento, o cotidiano e as coisas, Deus e a existência humana – que aparecem entrelaçados na prática meditativa de *A maçã no escuro* – podem ser reduzidos a um só problema, latente ao itinerário do herói e à trajetória da própria narrativa, e que dá a esse romance uma latitude metafísico-religiosa: *o problema do ser e do dizer* (NUNES, 1989, p. 57).

Além de Martim, também há Vitória e Ermelinda, as duas personagens femininas protagonistas de *A maçã no escuro*, e que podem ser resumidas, de certo modo, na seguinte assertiva de Nunes: “São assim as personagens femininas da ficcionista vítimas e algozes, dominadas e dominadoras. Não há para elas convívio sem hostilidade” (NUNES, 1989, p. 107). Duas mulheres solitárias que vivem em uma fazenda, e que são aparentemente muito diferentes quanto à personalidade, mas que, no âmago de seu caráter, possuem traços de semelhança.

Além de *A maçã no escuro*, Benedito Nunes também promove uma análise de *Água viva*, afirmando que se trata de uma “escrita autodilacerada”, que rompe com as noções de linguagem, e que escapa às classificações literárias (NUNES, 1989, p. 156). E, portanto, afirma que é um escrito que só poderia ser qualificado como *ficção*, uma vez que não possui características formais de novela ou mesmo de romance:

À falta de melhor palavra, *ficção* é o nome equívoco desse texto fronteiroço inclassificável, que está no limite entre literatura e experiência vivida. Fluido quanto à matéria, *Água viva* não tem outra história senão a do fluxo de uma meditação erradia, apaixonada, ao sabor da variação de certos temas gerais. A maneira que a romancista

---

<sup>1</sup> Ressalte-se que quando nos referirmos ao termo religioso, nesta e nas próximas páginas estando abordando o religioso ocidental cristão, quando não for este o caso especificaremos o contexto ao leitor.

chamara de “estilo de humildade” torna-se aqui um *improviso*, no sentido musical do termo (NUNES, 1989, p. 157).

De fato, *Água viva* não apresenta um enredo linear com personagens bem definidos, pois o que encontramos na obra é um processo de digressão no qual a narradora expõe seus pensamentos e anseios. Em *Água viva*, o processo de escrita, aparentemente fragmentado, propicia a efusão de diferentes temas que convertem para uma ausência de eixo que se encontra com a falta de identidade da protagonista do texto. E esses temas diferentes abrangem as dicotomias existenciais, ou seja, amor e ódio, certo e errado, o bem e o mal, dentre outros. *Água viva* se assenta nesta diversidade temática embasada num processo de escrita que desagrega o tradicional modo de construção narrativa.

Claire Varin coloca uma perspectiva oportuna para a nossa leitura sobre Clarice quando afirma que a autora acredita na coexistência dos antônimos, como inseparáveis (VARIN, 2002, p. 30). Pensamento semelhante é estabelecido na análise de *Água viva* realizada por Cláudia Nina. Ela afirma que a obra é uma experiência literária singular, que não se presta a limitações literárias tradicionais, ou seja, não é uma narrativa que pode ser facilmente delimitada com início, meio e fim. Em *Água viva*, apenas reconhecemos uma voz que nos narra suas cotidianidades, seus anseios, e suas dificuldades, permeados por muitas reflexões que abrangem diversificados temas desde o amor até a religião (NINA, 2003, p. 147). A obra destrói os padrões ao não se restringir as regras clássicas de literatura: “a autora, de certa maneira, decompõe as estruturas internas da língua, brincando com as possibilidades de multiplicidade no nível da sintaxe” (NINA, 2003, p. 148).

Assim como Martim usufrui da linguagem como forma de busca identitária, como já destacamos, também o faz a protagonista de *Água viva*. À medida que ela “joga” com as estruturas linguísticas e desconstrói a forma narrativa, ela vai tentando encontrar-se, ou, em outras palavras, empenhando-se em decifrar-se, já que ela parece ser um mistério para si mesma. Essa incógnita identitária a faz buscar um meio de desvendar-se diante dos inúmeros devaneios que emergem de seu eu.

Segundo Flavia Trocoli, em *Água viva*, há uma mudança de foco, ou seja, deixa-se de buscar “uma forma” para buscar trocar uma forma por outra. E, segundo Trocoli,

esse processo promove um “estilhaçamento do Eu”. Isto é, se desenvolvem diversos “Eus” em *Água viva*, que têm como função a construção narrativa:

Em *Água viva*, os instantes de estilhaçamento se dão também através da quebra de expectativa da produção de sentidos. “Arrebatada por vozes furtivas”, a voz de *Água viva* torna-se um *Eu é* (1973, p. 41). É o quê? Não há resposta. O texto é imprevisível, desnortado, muitas vezes, repulsivo, por vezes, eufórico. Ou ainda, de acordo com Lucia Helena (1997): “quase delirante” (TROCOLI, 2015, p. 107).

Em *Água viva*, não é possível reconhecer um tempo narrativo sucessório, isto é, os acontecimentos narrativos não se dão de modo linear; pelo contrário, há uma série de digressões da personagem protagonista que são encadeadas sem a pretensão de incorporar a tradicional lógica dos textos literários: “Embora a voz de *Água viva* diga Eu, esse Eu se estilhaça e se transfigura em imagens que não encadeiam um sentido. Em *Água viva* a poética da criação se converte em poética da transfiguração” (TROCOLI, 2015, p. 107-108).

Esse processo de transfiguração é perceptível para o leitor de *Água viva*. O eu da narradora vai se metamorfoseando ao longo da escrita, de modo que se multiplica em diferentes aspectos, ou seja, são inúmeras faces para um mesmo eu. Quanto a esse processo de transfiguração, o próprio título da obra ressalta essa conotação ambígua, que comporta um significado dual. Pois, para Benedito Nunes, o título da obra combina tanto a “conotação orgânica” quanto a “conotação espiritual”, pois *Água viva* pode ser tanto um animal marinho (água-viva), como também pode ser a água utilizada em batismos (NUNES, 1989, p. 158).

Portanto, *Água viva* é um texto para o qual há diversas possibilidades de interpretação para uma mesma personagem protagonista, tendo em vista que, embora se trate de uma obra que apresenta uma única personagem em torno da qual se desenvolve todo o enredo, é uma personagem que se fragmenta ao longo da construção literária, se metamorfoseando de tal modo que a narradora que encontramos no começo da história não será a mesma a que estará no desfecho narrativo. São, assim, construídas muitas faces e possibilidades para uma mesma personagem. E o mesmo é válido para os leitores de *Água viva*, que, ao adentrarem as fronteiras literárias desta obra singular dos escritos de

Clarice Lispector, não sairão com a mesma concepção de mundo que tinham quando iniciaram a leitura deste texto que compreende um emaranhado de percepções.

Nessa primeira retomada da crítica, percebemos que os críticos abordados observam, em algum momento, o constante pensar filosófico na obra clariciana. Com isso, pretendemos promover um enfoque que possibilite a nossa percepção do modo como a autora concebia a noção de justiça, e como essa perspectiva se relaciona com os conceitos de bem e mal. Nosso intuito neste estudo é aprofundar a problemática do mal, retomando o processo de discernimento entre o bem e o mal nos textos claricianos, na intenção de desenvolver esta perspectiva até chegarmos à noção de julgamento e de justiça, pelo viés clariciano.

Investigaremos as personagens femininas protagonistas de *A maçã no escuro*: Vitória e Ermelinda. Vitória é uma mulher dominadora, que aceita receber em sua casa, um homem que anda pelas redondezas da fazenda, de nome Martim. Embora Vitória o aceite, ela reconhece que ele possui um segredo misterioso, o qual a personagem feminina se empenha em descobrir. Ermelinda é prima de Vitória, e também reside no sítio, mas apresenta uma personalidade mais delicada. A pesquisa em questão pretende apresentar uma análise de cunho literário-filosófica e psicanalítica em *A maçã no escuro*.

A autora possui uma vasta obra, em diversos gêneros literários, desde crônicas, romances, contos, literatura infantil, e por isso o intuito deste trabalho é promover um novo enfoque sobre a obra selecionada, assim como apresentar uma possível leitura acerca da compreensão de Clarice sobre a temática da condição humana diante do mal. Buscando aprofundar o que vem a ser este mal, e como os julgamentos morais afetam os personagens claricianos. Para isso, partiremos da noção de mal, e de maldade humana, até chegarmos à noção de julgamento e justiça, como uma das formas de punição para a prática do que seria o mal moral.



## 1. A DUALIDADE MORAL COMO IMPULSO LITERÁRIO

Neste capítulo, nosso intuito é o de promover uma apresentação do mal como uma das bases de possibilidades para a construção literária. Para tanto, buscaremos seguir uma perspectiva literário-filosófica. Utilizaremos alguns pontos abordados em *O espaço literário*, de Maurice Blanchot; *Essa estranha instituição chamada literatura; Força de lei*, de Jacques Derrida; *De que amanhã... Diálogo*, de Jacques Derrida e Elisabeth Roudinesco; *A literatura e o mal*, de Georges Bataille; *A transparência do mal: Ensaio sobre os fenômenos extremos*, de Jean Baudrillard; *Topologia da violência*, de Byung-Chul Han; e *O inconsciente jurídico: julgamentos e traumas no século XX*, de Shoshana Felman.

Este capítulo se subdivide em quatro subcapítulos intitulados “O espaço literário como possibilidade moral” e, “O jogo de regras da responsabilidade literária” e, “A violência e sua relação com a literatura, o Direito e a justiça” e, por último “Aspectos sombrios da literatura”. O propósito destes subcapítulos é buscar uma compreensão para o processo de construções literárias e o estatuto da literatura, analisar a responsabilidade literária em relação às proposições morais, levando em consideração a sua interface com a literatura. E, além disso, buscamos explorar a possível relação entre a violência, a literatura, o Direito e a justiça, e os motivos que fazem com que o espaço literário frutifique em ações e concepções de mal.

Nosso objetivo é estabelecer uma reflexão acerca do modo como a literatura se impulsiona através da relação que estabelece com os conceitos de mal, e qual a possível responsabilidade moral da literatura. Em linhas gerais, a proposta de análise deste capítulo consiste em investigar as razões pelas quais o mal alimenta os textos literários, e construir reflexões acerca do fazer literário e sua relação com os juízos de caráter moral.

## 1.1 O espaço literário como possibilidade moral

A literatura é um espaço que nos apresenta um leque de possibilidades, ou seja, no interior de uma obra literária coexistem diversos temas, sejam eles políticos, sociais ou históricos. Contudo, a existência destas distintas perspectivas temáticas não significa que o campo literário tenha um contrato com a representação da realidade, ou seja, a literatura é um espaço ficcional. Portanto, ainda que esteja baseada em noções que fazem parte do cotidiano, ela se permite uma evasão ao que é habitual. Com isso, o que gostaríamos de assinalar implica a literatura não como resposta jurídica por suas representações, mas pode nos fazer refletir acerca das questões sociais que encontramos nela manifestadas.

Cabe a pergunta: O que engloba esse espaço literário que tanto nos fascina? Uma possível hipótese é a liberdade que a literatura nos fornece. Neste espaço somos livres para extravasar nossos “fantasmas”, nossos medos, e mesmo aqueles sentimentos, que, via de regra, são considerados negativos, como ódio, vingança, raiva e até mesmo o ressentimento. Nós também reconhecemos na literatura uma abertura para nos identificarmos com determinadas características dos personagens que, muitas vezes, são considerados vilões. No entanto, por tratar-se de ficção, não podemos ser julgados pelo meio social. A literatura nos possibilita entrar na “pele” de um criminoso, ou seja, daquele que transgride as leis, e por isso faz com que possamos nos colocar, por exemplo, na posição de um assassino.

Segundo Derrida, em *Essa estranha instituição chamada literatura*, não há como garantir a “literariedade” de um texto; isso porque a literatura não se restringe a uma fórmula que possa ser indiscriminadamente aplicada. Nota-se que, mesmo em uma análise literária detalhada, nunca se encontrará uma “essência” que remeta para a literatura, o que encontraremos são traços que ela possui em comum com outros aspectos que constituem parte da realidade do mundo como o conhecemos, podendo esses pontos em comum estarem, por exemplo, vinculados a outras obras. Ressaltando que há um acordo prévio com a sociedade para definir os textos literários, no intuito de que não haja equívocos nas interpretações literárias, e mesmo esses acordos podem ser modificados conforme as necessidades advindas do contexto (DERRIDA, 2014, p. 115). Ao publicar

uma nova obra literária, o autor tanto determina o que Derrida chama de “nova instituição”, como também reconhece e valoriza seus autores antecessores:

Toda obra literária “traí” o sonho de uma nova instituição da literatura. Ela trai, primeiramente, ao revelá-lo: cada obra é única e é uma nova instituição por si só. Mas o trai também ao fazê-lo fracassar: enquanto única, ela aparece em um campo institucional preparado de forma a que se destaque e se apague: Ulysses chega como mais um romance, que se coloca na estante e inscreve numa genealogia. Ele tem seus ancestrais e seus descendentes. Mas Joyce sonhou com uma instituição especial para sua obra, inaugurada por ela como uma nova ordem (DERRIDA, 2014, p. 116-117).

A literatura tem como uma de suas características enriquecedora o fato de que toda a produção literária não só considera tempo e espaço determinado, mas também aqueles predecessores, ou seja, autores que vieram antes e que são de extrema importância para aquele que está produzindo na atualidade. Sabemos que Kafka, por exemplo, foi uma inspiração para muitos autores, dentre eles está Clarice Lispector.

Derrida postula que, ao escrever, um autor precisa considerar a história, uma vez que há um processo de reciprocidade entre a literatura e a história que já é reconhecido pelos críticos literários, que inclusive o incluem na história da literatura. Entretanto, para o filósofo, é necessário que os autores ao produzirem também possam reconhecer esse processo que Derrida chama de “solidariedade histórica” (DERRIDA, 2014, p. 82).

Todavia, esse encadeamento literário-histórico precisa acontecer de certa forma de modo espontâneo, já que a história constitui tanto parte do processo de escrita quanto do de leitura. Por conseguinte, a história possui uma relação de reciprocidade e simultaneidade com a literatura; ambas possuem uma relação que as beneficia mutuamente. Além disso, se toda a estrutura fosse pensada propositalmente teríamos textos que, segundo Derrida, seriam “historicistas” (DERRIDA, 2014, p. 82). Essa relação da literatura com a História precisa fazer parte do âmbito de produção do próprio escritor, como assevera Derrida:

Em sua experiência de escrita como tal, senão numa atividade de pesquisa, um escritor não pode deixar de estar envolvido, interessado, inquieto com relação ao passado, seja o da literatura, da história ou da filosofia, da cultura em geral. Ele não pode deixar de levar isso em consideração de alguma forma, nem tampouco de se sentir um herdeiro responsável, inscrito numa genealogia, quaisquer que sejam as rupturas

ou as denegações a esse respeito. E quanto mais severa for a ruptura, mais vital é a responsabilidade genealógica. Não se pode deixar de levar em consideração, quer se queira ou não, o passado. Mais uma vez, essa historicidade ou essa responsabilidade histórica não está necessariamente ligada à consciência, ao conhecimento ou mesmo à temática histórica (DERRIDA, 2014, p. 83-84).

Essa historicidade ou responsabilidade histórica, como propõe Derrida, está relacionada ao conceito de herança, que é muito importante na teoria derridiana. No entanto, cabe esclarecer que a proposta do filósofo não parece ser tratar da temática histórica, ou seja, a preocupação do filósofo não se restringe a aspectos representativos da história, uma vez que seu enfoque é o de ter em consideração os predecessores, o que não significa necessariamente dar continuidade a uma outra herança, diferente daquela imposta pelas circunstâncias de vida.

Ressaltamos a importância do conceito de herdeiro para Derrida, porque o autor salienta a primordialidade deste conceito para o desenvolvimento da própria desconstrução, uma vez que, para destrinchar conceitos, é preciso conhecê-los desde seu passado. Derrida propõe quanto ao conceito de herdeiro que este corresponde à “designação contraditória”. Para Derrida, precisamos conhecer o que nos antecedeu temporalmente, para que então se abra a possibilidade de reafirmar a esse passado que nos é deixado como herança. A proposta do autor é a de que precisamos nos esforçar para reconhecer esse passado, e ao mesmo tempo manter essa herança viva, seja a reconhecendo como legado ou até mesmo a reinventando: “Não apenas aceitar essa herança, mas relançá-la de outra maneira e mantê-la viva. Não escolhê-la (pois o que caracteriza a herança é primeiramente que não é escolhida, sendo ela que nos elege violentamente), mas escolher preservá-la viva” (DERRIDA, 2004, p. 12).

A herança proposta por Derrida vai além do conceito dicionarizado que encontramos para o termo “herança”, pois, para o filósofo, a herança pressupõe uma consciência histórica, isto é, temos que reconhecer o que nos precedeu, e nos foi deixado como legado, para somente após ter conhecimento e escolher como proceder em relação a essa herança. A noção de herança derridiana é fundamental para pensarmos diversos outros conceitos do autor, como a responsabilidade histórica, e a iterabilidade na literatura, noção que retomaremos mais adiante neste subcapítulo.

Logo, ao produzir sua obra o autor teria consciência da história, tanto da atual, como da que o precedeu, ele teria que ser capaz de reconhecer aqueles que estão antes dele no tempo e na história. E esse reconhecimento é fundamental para a produção literária, pois fomenta não apenas a inspiração dos autores, como também estabelece uma linha histórica para a literatura, que se baseia, sobretudo, na herança. Contudo, não pretendemos com isso propor que se busquem incansavelmente as origens da inspiração autoral, pois sabemos que essa se dá muitas vezes de forma inconsciente, e, portanto, sequer pode ser percebida ou destrinchada, tanto pelo autor como pelo leitor, porém isso não significa que tal influência autoral não tenha existido, dado que ela está no texto mesmo que não possa ser assimilada.

Sabemos que há diversos exemplos de grandes autores que foram de certo modo herdeiros de outros que produziram anteriormente a eles, como é o caso de Clarice Lispector, que teria sido inspirada, entre outros autores e autoras, por James Joyce e Virginia Woolf, embora a autora brasileira negasse conhecer os escritos de ambos os autores. Entretanto, salientamos que não estamos afirmando que o processo se dá de modo sistematicamente consciente, mas sabemos, enquanto leitores, que tudo o que já lemos é atravessado, em alguma medida, por leituras inspiradas por esses autores que, em algum momento da vida, nos deixam marcas indeléveis. Temos que considerar também que somos atravessados por uma memória de narrativas canônicas, que, mesmo não lidas, impactam tanto a nossa vida de leitores quando a vida dos escritores-leitores.

Além disso, as considerações do leitor, segundo Blanchot, são um espaço de diálogo para essa liberdade de escolha para com a herança proposta por Derrida. Por isso, propomos explorar algumas perspectivas teóricas de Blanchot que embasam esta relação que sustentamos. Blanchot afirma que o escritor quando escreve renuncia ao “eu” e substitui por um “ele”. O escritor faz parte de uma linguagem desconhecida, e que não pode ser encaminhada ou dirigida para ninguém. Assim, ao produzir, o autor renuncia à ideia de um propósito, e mesmo de qualquer pretensão relativa aos desvendamentos de verdades. O escritor é aquele, segundo Blanchot, que está ausente de “pertencimento” em relação à linguagem (BLANCHOT, 1987, p. 17). Do mesmo modo, para Blanchot, a primeira característica da inspiração é ser inesgotável. Logo, aquele que está inspirado tem a impressão de que vai falar ou escrever incessantemente:

O senso comum erra, portanto, em acreditar que o estado de aridez a que estão expostos os artistas mais inspirados significa que a inspiração – essa graça que é dada e retirada – os abandona de súbito. Deve-se dizer, isso sim, que existe um ponto extremo em que a inspiração e a falta de inspiração se confundem, um ponto extremo em que a inspiração, esse movimento à margem das tarefas, das formas adquiridas e das palavras verificadas, adota o nome de aridez, converte-se nessa ausência de poder, nessa impossibilidade que o artista interroga em vão, que é um estado noturno, ao mesmo tempo maravilhoso e desesperado, onde permanece, em busca de uma fala errante, aquele que não soube resistir à força excessivamente pura da inspiração (BLANCHOT, 1987, p. 182).

A inspiração autoral também considera como fundamento os escritores que o precederam no tempo. Assim, a produção do escritor, ainda que ele pretenda extinguir qualquer representação autoral anterior a sua, se tornaria difícil e mesmo impossível, pois à medida que ele escreve simultaneamente se coloca à parte de sua produção através da legitimidade que concede para a palavra. É neste momento que também se insere o leitor. A perspectiva apresentada por Blanchot é intrigante, pois ele considera que ler não é um ato de reescrita da obra, mas sim de própria escrita; assim, enquanto estamos lendo, também estamos escrevendo a obra, mas nesta escrita a intervenção do autor se faz desnecessária (BLANCHOT, 1987, p. 193). Desse modo, o leitor migraria da passividade para a atividade. Divergindo da perspectiva comum, o autor nos faz refletir a respeito da importância do leitor para a literatura, pois, para Blanchot, uma obra só adquire sentido quando encontra as mãos de seu leitor.

Blanchot ainda postula que quem escreve a obra é “apartado”, ou seja, está em uma posição de afastamento de sua produção, mas quem a escreveu é “desobrigado”, já não precisa se preocupar com a obra e, portanto, logo pode se preservar em relação aos seus escritos (BLANCHOT, 1987, p. 11). Quando pensamos na produção clariciana, não podemos deixar de considerar relevante esse aspecto pontuado por Blanchot, pois Clarice Lispector afirmava que, após produzir suas obras, não as retomava, uma vez que assim terminaria desejando refazê-las. Para Blanchot, isso se deve ao fato de que o escritor não reconhece que a obra está terminada, pois o que ele encerrou num livro pode ser retomado em suas próximas obras (BLANCHOT, 1987, p. 11). E novamente citamos Clarice, pois, se atentarmos para a sua produção, perceberemos que há em sua obra uma profusão de temas que são por vezes retomados ao longo dos seus diferentes escritos.

Após escrita, a obra ganha certa independência, uma vez que depois do momento de escrita, já não é mais o autor que importa, mas a sua produção. Assim, quando se desvincula de seu produtor, a obra ganha o reconhecimento do leitor. Entretanto, o leitor não se considera importante, ele acredita ser dispensável para o processo literário de um texto, e essa crença que possibilita a liberdade da obra e também fundamenta as relações que serão estabelecidas na leitura entre o texto e o leitor (BLANCHOT, 1987, p. 201).

Sabemos que a literatura nos traz temas que fazem parte do nosso cotidiano, e que muitas vezes é nele que os escritores encontram inspiração. Contudo, como observamos, a literatura não possui um contrato exposto com a sociedade que a obrigue a representar a realidade com fidelidade, ou menos ainda seguir as regras morais previamente impostas a todos os cidadãos. E do mesmo modo que escrever implica reconhecer e validar certas ressalvas, também o ato de ler, quando se trata de literatura, não pode ser um recurso que busca ou mesmo que tenha como pretensão a compreensão absoluta, ou seja, que anseie total entendimento.

A partir daí ressaltamos, segundo Blanchot, que há um chamado por trás da obra, mas isso não significa que o leitor precisa desvendar esse chamado, pois ele é silencioso e só pode ser atendido por meio das leituras que faz destes textos, na medida em que a literatura o afasta de sua rotina, e o faz evadir-se para um espaço onde temos as mais diversas possibilidades, mesmo para as questões morais. Logo é estabelecida uma relação de reciprocidade entre o leitor e o texto (BLANCHOT, 1987, p. 196-197). A famosa busca “o que o autor quis dizer” não pode ser empreendida, pois é uma busca para a qual não haverá retorno. A compreensão literária é abrangente, e é nesta abrangência que reside o fascínio da literatura. Não precisamos ajustar e adaptar cada leitura a uma única visão do texto literário, pois cada leitor percebe aspectos diferentes a partir de suas experiências, e nisto está a beleza do objeto literário.

O leitor é uma parte significativa do processo literário, visto que sem ele a literatura deixaria de ser um espaço de interação que ocorre entre aquele que produz a obra e aquele que a lê. No entanto, a questão diz respeito ao momento que se pode considerar a existência do leitor. Na perspectiva de Derrida, o leitor só existe a partir do surgimento da obra. Portanto, a obra é que estabelece a existência do leitor, antes dela não existem nem leitor, e conseqüentemente nem leitura (DERRIDA, 2014, p. 117-118).

É neste aspecto que Derrida afirma que, se o leitor estiver disposto, ele pode imprimir sua “*contra-assinatura*” na obra:

Se confiássemos na distinção usual entre competência e performance, diríamos que a performance da obra produz ou institui, forma ou inventa, uma nova competência do leitor ou do destinatário, que, desse modo, torna-se um contrassinatário. Ela lhe ensina, *se ele estiver disposto*, a contra-assinar. O que interessa aqui é, realmente, a invenção de um destinatário capaz de contra-assinar e de dizer “sim”, de uma forma comprometida e lúcida. Mas esse “sim” é também uma performance inaugural, e dessa forma reencontramos a estrutura da iterabilidade que nos impediria, neste ponto, de fazer uma distinção rigorosa entre a performance e a competência, bem como entre produtor e receptor. Tanto quanto entre destinatário e o signatário, o escritor e o leitor (DERRIDA, 2014, p. 118).

Reiteramos que nesta perspectiva o leitor não é somente passivo em relação ao escritor, mas ativo, pois enquanto elabora sua leitura, ele tem a possibilidade de deixar suas marcas, visto que sua leitura é “única”, e é também “inaugural”. A cada leitor há uma nova perspectiva, mesmo que se trate de uma única obra literária. Com isso, os limites entre o que é delimitação do autor e do leitor, se tornam osciláveis, e é esta a proposta de Derrida quando postula o conceito de iterabilidade.

Refletindo sobre o contexto literário, Derrida afirma que é sempre possível tratar um texto como literário, mesmo que ele não tenha sido produzido com a proposta literária, uma vez que há a “convenção” e a “intencionalidade”, que estão sujeitas a mudanças com o passar do tempo. Esses dois elementos fazem com que um texto originalmente escrito com propósito histórico, por exemplo, posteriormente possa ser lido como um texto literário. Entretanto, destacamos que mesmo que exista essa possibilidade de reler tudo como literatura, alguns textos se enquadrarão melhor nesta proposta do que outros (DERRIDA, 2014, p. 68).

Isso porque esses textos considerados como literários apresentam em sua estrutura temas recorrentes no que é acordado como literatura. Isto significa que trazem à cena representações e questionamentos que são historicamente relacionadas ao fazer literário (DERRIDA, 2014, p. 68). Além disso, segundo Derrida, a literatura enquanto linguagem se refere a algo que excede a si mesma. A literatura tem como pressuposto a suspensão com sentido e com a referência:



Não há literatura sem uma relação suspensa com o sentido e com a referência. *Suspensa* quer dizer *suspensão*, mas também *dependência*, condição, condicionalidade. Em sua condição suspensa, a literatura apenas pode exceder a si mesma. Sem dúvida, toda linguagem se refere a algo além de si mesma ou à linguagem como alguma outra coisa (DERRIDA, 2014, p. 70).

Na proposta de Derrida, a linguagem é essencial para a construção do objeto literário, e está vinculada com a busca de possíveis sentidos no texto. Quanto à noção de verdade ou realidade textual, essa se relaciona com o conceito de ficção, e é importante pontuar que, para o filósofo, a palavra ficção é ambígua, pois muitas vezes é utilizada como se fosse um sinônimo de literatura. Entretanto, segundo Derrida: “nem toda literatura pode ser definida como ficcional, embora exista ficcionalidade em toda literatura” (DERRIDA, 2014, p. 73), já que é por meio dessa ficcionalidade que se promove a busca da verossimilhança (DERRIDA, 2014, p. 73). Essa argumentação proposta por Derrida corrobora com a perspectiva de que a literatura é um espaço no qual as mais diversas concepções de mundo podem ser expressas, sem que isso fira de algum modo as determinações e imposições sociais.

Desse modo, a linguagem está na base da literatura, fomentando a verossimilhança textual. No entanto, essa não está relacionada, e não implica a realidade existente, uma vez que, como já destacamos, os textos literários implicam certa carga de ficcionalidade, mesmo que não se possa defini-los apenas como ficção. Por isso, a importância do leitor para sempre garantir a liberdade de diferentes leituras, de modo a fazer repensar a questão entre realidade e ficção, já que à medida que lê ele constrói e também torna tangível a realidade do texto (DERRIDA, 2014, p. 112).

Ainda quanto ao caráter da linguagem literária, Derrida afirma que ela possui um poder revelador em relação à língua, e que ela compartilha esse poder com o Direito e com a linguagem jurídica. E devido a esse domínio partilhado entre a linguagem literária e a linguagem jurídica, a literatura adquire a possibilidade de exceder e mesmo ficcionalizar os fundamentos legislativos. Derrida observa:

Consequentemente, se a literatura compartilha certo poder e certo destino com a “jurisdição”, com a produção jurídico-política dos fundamentos institucionais, da constituição dos Estados, da legislação fundamental e mesmo das performatividades teológico-jurídicas, que ocorrem na origem da lei, em certo ponto ela pode também excedê-las, interrogá-las, “ficcionalizá-las”: com vistas a nada, é claro, ou quase

nada, produzindo acontecimentos cuja “realidade” ou duração nunca é assegurada, mas que, por isso mesmo, dão tão mais a “pensar”, se isso ainda quer dizer algo (DERRIDA, 2014, p. 114).

Através desse “poder” conferido à literatura por meio da linguagem, vemos surgir as referências de questões e representações de acontecimentos que incitam à reflexão dos mais diversificados temas. No espaço literário, se abrigam questões filosóficas, e metafísicas, as quais compreendem também as reflexões em torno do bem e do mal, pois, quando se faz literatura precisamos levar em consideração a sua “ficcionalidade”, que possibilita inúmeros posicionamentos reflexivos. E é esse espaço reflexivo-filosófico que Derrida busca indicar quando leva uma discussão do porte metafísico para a literatura. Dentre estas questões, estão a justiça, e consequentemente a prática do bem e do mal. Por isso encontramos ficcionalizadas, por exemplo, questões do campo jurídico. Dito de outra forma, encontramos de modo frutífero na literatura questões que rompem com a lei, sejam elas manifestas na prática de um crime, como o que foi cometido por Martim em *A maçã no escuro*, ou apenas cogitadas, sobre o rompimento moral, como o faz a protagonista de *Água viva*. Para percebermos as peculiaridades de cada obra, as analisaremos mais adiante no percurso do trabalho.

Retomando o pensamento derridiano acerca da linguagem escrita, ressalta-se que esta propicia a ausência de um interlocutor, ou seja, quando falamos ou gesticulamos necessitamos de um interlocutor presente fisicamente, mas na escrita não há necessidade da presença física desse interlocutor. Contudo, para que o processo de escrita possa ser dado, é necessário que haja um acordo que possibilite a legibilidade de determinada escritura, e é neste aspecto que podemos retomar as possíveis motivações que levaram Derrida a abrir espaço para a noção de iterabilidade. A escrita tem como possibilidade de manter, mesmo que já não tenha seu autor, pois a estrutura literária é conservada, possibilitando que mesmo na ausência de um autor a obra possa ser lida (DERRIDA, 2014, p. 99).

A iterabilidade é essa particularidade de ser permanentemente outro, mas mantendo a sua uniformidade. Além disso, como já foi destacado, um texto depois de escrito se torna independente em relação ao seu autor, mas mantém sua “estrutura iterativa”, ou seja, ele pode continuar sendo lido e apreciado por seus leitores, contudo sem a pretensão de se chegar à ideia proposta pelo autor no momento da escrita. Por isso

temos textos que, mesmo muito distantes de seu momento de produção, continuam sendo lidos e fazendo sentido para o público (DERRIDA, 2014, p. 98). Isso se deve à estrutura do texto, que Derrida chamou “iterabilidade”, que se estabelece a partir de um contexto, e logo se abre para a possibilidade de ser revisitada, mesmo com a passagem do tempo:

Dizer que uma marca ou que um texto são originariamente iteráveis é dizer que, sem terem uma origem simples e, portanto, sem uma “originariedade” pura, eles se dividem e se repetem de imediato. Tornam-se, portanto, capazes de ser desarraigados no próprio lugar de suas raízes. Transplantáveis para um contexto diferente, continuam a ter sentido e efetividade (DERRIDA, 2014, p. 99).

Não significa que o texto seja de certo modo “des-historicizado”, mas a historicidade é feita de iterabilidade. Essa estruturação é tanto na construção textual, quanto na atualização do texto; ou seja, mesmo distante do seu período de publicação, o texto pode ser lido e continuar fazendo sentido para os leitores. Essa atualidade do texto é viável por meio de “rastros” que se estabelecem no interior da estrutura textual, e que também necessitam da iterabilidade, já que é ela que também possibilita o funcionamento desses “rastros” na ausência de elementos contextuais (DERRIDA, 2014, p. 99). Através da iterabilidade, percebemos que o vínculo existente entre a literatura e a história possui uma relação de constituição recíproca e específica:

A literatura é histórica de *um lado a outro*, detendo atos, lugares de nascimento, tradições, heranças; e a democracia é o único “regime” que, ao acolher *por princípio* sua autocrítica e reconhecendo sua perfectibilidade indefinida, se define ao se *prometer* – por e em sua historicidade, por e segundo seu próprio *por-vir* (DERRIDA, 2004, p. 155).

O conceito de iterabilidade derridiano envolve uma perspectiva histórica e também se relaciona com o conceito de herdeiro e herança proposto por Derrida, e que analisamos anteriormente. Esses dois conceitos, herdeiro e iterabilidade, se cruzam e se interligam à medida que o funcionamento da iterabilidade suscita a noção de herança. Dito de outra forma, essa estrutura de iterabilidade, que permite que um texto seja reconhecido num contexto diferente daquele no qual ele fora produzido, é propiciada pela herança. Pois, para que a recontextualização do texto ocorra de modo efetivo para o leitor, é desejável que ele tenha contato com o passado, com determinados acontecimentos que

se deram antes dele no tempo, que, portanto, possa estar em contato com suas diferentes heranças. E isso é válido para a produção de um texto, ou seja, o autor, do mesmo modo, precisa ter consciência de seus antecessores e das propostas que exploraram, seja no intuito de escolhê-las ou mesmo de negá-las na forma textual.

Pensando neste processo de formulação e adaptação do texto na busca do sentido, ou seja, na iterabilidade, Derrida trata da impossibilidade de uma singularidade pura em uma obra, pois, mesmo que ela existisse, não seria acessível à leitura. Isso se deve ao fato de que, para ser legível e acessível aos leitores, ela precisa ser dividida com os demais, ou seja, precisa ser de conhecimento de uma comunidade. Afinal, uma obra que se individualizasse totalmente em seu conteúdo não estaria mais acessível para todos os seus possíveis leitores, e não teria uma estrutura iterativa, já que traria em sua estrutura perspectivas individualizantes, que não estariam disponíveis ao compartilhamento necessário para a iteratividade proposta por Derrida (DERRIDA, 2014, p. 106-107).

E sem a iterabilidade seria impossível tanto escrever quanto ler uma obra (DERRIDA, 2014, p. 106-107). Logo, é possível concluir que “toda obra é singular pelo motivo de falar singularmente tanto da singularidade quanto da generalidade. Da iterabilidade e da lei da iterabilidade” (DERRIDA, 2014, p. 107). O texto literário carrega consigo a representação do que Derrida define como uma “singularidade universalizável” que faz parte da construção textual e é representada através do episódio literário expresso na obra. E essa representação é possibilitada pela iterabilidade, ou seja, a capacidade de reajustamento ao presente. É essa iterabilidade que possibilita que nos textos de Clarice Lispector tenhamos diversos temas, como o mal, e que, mesmo lidos após anos de publicação, eles ainda sejam entendidos e façam sentido para a sociedade atual. E neste aspecto também se destaca o leitor, já que para obter esse “reajuste” a obra precisa de um leitor disposto a lê-la e a pensá-la nos dias correntes, e com base na sociedade atual.

Sobre o conceito de iterabilidade, frisamos que Derrida abala as possíveis fronteiras entre o produtor e o receptor de uma obra literária, à medida que tanto a escrita quanto a leitura serão equivalentes, mas também serão inaugurais. Seguindo essa originalidade, o filósofo propõe o que define como “leitura transcendente”. Segundo ele, a literatura não apresenta nenhuma inovação neste quesito, pois há muitos outros textos que podem ser apreciados através de uma leitura “não transcendente”, como é o caso dos textos jornalísticos (DERRIDA, 2014, p. 64).

Derrida define “transcender” aplicado à leitura como uma prática que excede os limites de interesse por “significantes”, uma leitura que busca mais do que decifrar palavras. No entanto, é uma escolha do leitor em fazer ou não uma leitura transcendente. Qualquer texto pode ser lido através de uma leitura não transcendente, pois não há uma receita que possa ser aplicada para que um texto possa ser definido como literário. A leitura é um processo que se estabelece na interação entre o leitor e o texto, e esta relação precisa considerar algumas regras sociais instituídas para que a leitura possa ser contextual e fazer sentido, sem tornar-se ou adentrar o campo do absurdo (DERRIDA, 2014, p. 64). Para Derrida, o que há é um funcionamento e uma intenção literária, baseada na experiência, seja ela de base natural ou mesmo histórica:

Sem suspender a leitura transcendente [*transcendant reading*], mas mudando de atitude em relação ao texto, é sempre possível reinscrever num espaço literário qualquer enunciado – um artigo de jornal, um teorema científico, um fragmento de conversa. Há, portanto, um funcionamento e uma intencionalidade literários, uma experiência, em vez de uma essência, da literatura (natural ou a-histórica). A essência da literatura, se nos ativermos à palavra essência, é produzida como um conjunto de regras objetivas, numa história original dos “atos” de inscrição e de leitura (DERRIDA, 2014, p. 65).

Portanto, uma “leitura transcendente” buscaria o referente do signo. Contudo essa procura precisa ter como base algumas regras que são previamente estabelecidas pelo todo social. Isso porque a literariedade não é algo intrínseco ao texto, mas que se estabelece à medida que uma relação com o texto é criada. Entretanto, isso não significa que o texto se abriria para a vontade particular de cada um. Por isso, ao lermos um texto, precisamos ter em consideração a existência de “uma margem literária”, isto é, respeitar determinadas características daquele texto para que as inferências textuais não deixem de ser plausíveis e tornem-se absurdas (DERRIDA, 2014, p. 64).

Segundo Derrida, se a literatura buscasse evitar ou mesmo controlar a transcendência estaria provocando seu próprio desaparecimento. O momento de transcendência literária não pode ser manipulado, no entanto pode ser aumentado. E nesta intensidade característica da possibilidade de leituras transcendentais estão as distinções entre os textos considerados como literatura ou não literários, isto é, através desta intensidade que podemos apreender as diversas tipologias textuais (DERRIDA, 2014, p.

66). Para Derrida, o que é válido para a construção literária também é válido para a leitura de produções literárias, como podemos perceber no excerto que segue:

O que vale para a “produção literária” também vale para a “leitura de textos literários” [*reading literature*]. A performatividade sobre a qual acabamos de falar exige a mesma responsabilidade por parte dos leitores. Um leitor não é consumidor, um espectador, um visitante, nem tampouco um “receptor”. Reencontram-se, portanto, os mesmos paradoxos e as mesmas estratificações. Uma crítica que se apresenta com proclamações, teses ou teoremas “desconstrutivistas” pode praticar, se posso colocar assim, a mais convencional das leituras – e vice-versa. Entre os dois extremos, no próprio interior de cada leitura, assinada por uma e mesma pessoa, certa desigualdade e até certa heterogeneidade permanecem irredutíveis (DERRIDA, 2014, p. 77).

Em algum momento da vida, já lemos um livro e obtivemos determinadas impressões, ao retomar essa leitura alguns anos mais tarde nossa percepção certamente será diferente. Isso se deve ao fato de que há no ato de leitura a “heterogeneidade”, proposta por Derrida. Não é necessário ser outro indivíduo para que a leitura divirja, já que um mesmo indivíduo pode ter percepções diferentes de um mesmo texto, à medida que seu processo de leitura avança.

Neste aspecto, não podemos deixar de observar que no texto literário encontramos uma multiplicidade de temas, que muitas vezes nos conduzem a uma reflexão acerca de assuntos sobre os quais não havíamos nos debruçado anteriormente. Nossa proposta, por exemplo, é a de pensar o mal e a justiça com base em textos escolhidos de Clarice Lispector. Há nos textos da autora momentos nos quais encontraremos referências a ações que estão socialmente relacionadas ao mal. Isso porque a literatura nos permite essa abertura a um espaço no qual podemos problematizar e refletir sobre o mundo. A literatura permite-nos tratar de temas que a moralidade e a instituição social com suas regras e limites não nos permitem nem mesmo abordar.

Na crônica intitulada “Literatura e justiça”, publicada na obra *Para não esquecer*, Clarice Lispector desenvolve sua perspectiva acerca do “fato social”, ou seja, acerca do que é definido como justiça e injustiças sociais, e diante destas é destacada a incapacidade que ela sente ao escrever, como se, mesmo ao escrever, ela não conseguisse, ou mesmo não pudesse se aproximar do fato social, ou seja, dos problemas sociais. Trata-se de um impedimento tal que ela se propõe a fazer algo de modo mais efetivo, isto é, concretizar

em ações seus desejos de contribuir para com o todo social: “Do que me envergonho, sim, é de não “fazer”, de não contribuir com ações. (Se bem que a luta pela justiça leva à política, e eu ignorantemente me perderia nos meandros dela). Disso me envergonharei sempre” (LISPECTOR, 1999c, p. 29).

No entanto, a questão do pensamento desenvolvido nesta crônica está posta acerca do fazer literário e a relação deste processo de escrita com a justiça no que diz respeito ao aspecto social. Portanto, a narradora afirma: “Mas é que tenho um modo simplório de me aproximar do fato social: eu queria era “fazer” alguma coisa, como se escrever não fosse fazer” (LISPECTOR, 1999c, p. 29). Com isso a autora nos faz refletir acerca do poder de questionamento que está posto no objeto literário. A literatura nos permite pensar tanto temas brandos quanto os mais densos, que são desenvolvidos com a mesma ênfase.

No conteúdo dos textos literários, há também teses filosóficas. Segundo Derrida, a literatura, enquanto experiência literária individual de escritura ou leitura, constitui uma prática filosófica, mesmo quando não manifesta explicitamente o conteúdo filosófico (DERRIDA, 2014, p. 67). E, muitas vezes, perceber esse conteúdo filosófico é parte da tarefa do leitor que se debruça sobre o texto.

Um leitor, ao ter acesso à determinada obra, pode tanto esmiuçar a tese filosófica abrigada nesta quanto ler a obra apenas enquanto um cenário representativo de determinadas situações sociais. Em Clarice Lispector, encontramos diversas teses filosóficas que frutificam em seus textos, e por isso sabemos que não é em vão que Evando Nascimento define a literatura da autora como “pensante”. E, seguindo a proposta de pensar o mundo por um olhar literário-filosófico, nos debruçaremos sobre a problemática moral e o conceito de justiça, buscando estabelecer uma perspectiva acerca do modo como são formuladas as frágeis fronteiras entre o bem e o mal.

## **1.2 O jogo de regras da responsabilidade literária**

A literatura é um espaço democrático, que, por vezes, permite tanto àquele que escreve como àquele que lê evadir-se da realidade cotidiana. A literatura não tem por obrigação um contrato com a moralidade, ela se potencializa tanto através do bem quanto

do mal. Não importa o que prevê a moral e os bons costumes, a literatura pode representar boas ou más ações. E ao mesmo tempo em que não possui um contrato com a moral, ela pode representar determinados comportamentos, e promover a reflexão daquele que lê. No entanto, isso não significa que o compromisso literário seja um contrato com a realidade, pois o contrato da literatura é estabelecido no pacto literário entre autor e leitor.

Como já pontuamos, Derrida propõe, em *Essa estranha instituição chamada literatura*, que a leitura estabelece uma “*contra-assinatura*”, e neste processo há um choque de experiências de escrita e de leitura, no qual uma *contra-assinatura* tanto confirma a assinatura da obra enquanto produção literária autoral, como tenta de algum modo se insubordinar a essa estruturação. Por isso a leitura fornece uma nova e inusitada perspectiva literária, que Derrida denomina de uma *contra-assinatura*, pois é uma nova visão acerca de uma produção literária original (DERRIDA, 2014, p. 108). Se não houvesse a possibilidade de diversas “*contra-assinaturas*”, não se poderia considerar uma leitura como “inaugural”; no entanto, uma *contra-assinatura* nunca é totalmente inaugural, pois carrega consigo certas convenções que são ativadas durante a leitura, como, a linguagem (DERRIDA, 2014, p. 108-109).

Ao sentarmos para ler um texto, temos diante de nós um mundo de possibilidades que se abre; contudo, essas possibilidades precisam se adequar às convenções que já existem, para que nossa leitura não pareça sem sentido e absurda. Parece contraditório a perspectiva de que mesmo a literatura tem suas convenções, mas é desse modo que os acordos não se estabelecem apenas no aspecto temático da produção textual, mas também da linguagem. Sem um acordo, não haveria como ler um texto, e mesmo produzir nossa interpretação sobre ele, efetuando como propõe Derrida a nossa *contra-assinatura* textual.

Essas convenções sociais e linguísticas, observadas por Derrida, constituem tanto a leitura quanto a escritura, pois para que haja entendimento de uma obra é necessário que ela esteja posta num código linguístico decifrável na compreensão do leitor. Além disso, o processo de escrita literária desafia o tempo, tanto por representar um tempo distinto do real quanto por desafiar a própria percepção que se tem de tempo. Tanto ao escrever como ao ler desafiamos a percepção temporal, adentramos no mundo literário e o tempo existente se torna suspenso. Acerca desta noção, destaca-se o pensamento de Blanchot, que nos diz: “escrever é entregar-se ao fascínio da ausência de tempo”



(BLANCHOT, 1987, p. 20). Estamos diante do tempo no qual entramos em contato com uma nova realidade:

Escrever é entrar na afirmação da solidão onde o fascínio ameaça. É correr o risco da ausência de tempo, onde reina o eterno recomeço. É passar do Eu ao Ele, de modo que o que me acontece não acontece a ninguém, é anônimo pelo fato de que isso me diz respeito, repete-se numa disseminação infinita. Escrever é dispor a linguagem sob o fascínio e, por ela, em ela, permanecer em contato com o meio absoluto, onde a coisa se torna imagem, onde a imagem, de alusão a uma figura se converte em alusão ao que é sem figura e, de forma desenhada sobre a ausência torna-se a presença informe dessa ausência, abertura opaca e vazia sobre o que é quando não há mais ninguém, quando ainda não há ninguém (BLANCHOT, 1987, p. 24).

Quando Blanchot propõe que a escrita é um ato solitário, não significa que não exista leitor, ao contrário, a proposta de Blanchot trata do momento de produção da obra. Está, assim, nessa solidão parte do processo de escrita. Ressalte-se que, embora o momento de produção literário seja solitário, isso não significa que a obra em si não possa emitir sua mensagem aos seus leitores (BLANCHOT, 1987, p. 12).

Entretanto, ainda segundo Blanchot, o autor experimenta certa impossibilidade de ler a sua obra, porque, para ele, sua produção é como um mistério que está inacessível a ele. Contudo, essa é a única abordagem aceitável do autor para com sua obra, já que a obra depois de escrita se fecha para a produção e nada mais pode ser modificado, acrescentado, retirado ou reescrito (BLANCHOT, 1987, p. 14). Portanto, escrever engloba também um movimento de desvinculação do que foi produzido:

Escrever é quebrar o vínculo que une a palavra ao eu, quebrar a relação que, fazendo-me falar para “ti”, dá-me a palavra no entendimento que essa palavra recebe de ti, porquanto ela te interpela, é a interpelação que começa em mim porque termina em ti. Escrever é romper esse elo. É, além disso, retirar a palavra do curso do mundo, desinvesti-la do que faz dela um poder pelo qual, se eu falo, é o mundo que se fala, é o dia que se identifica pelo trabalho, a ação e o tempo (BLANCHOT, 1987, p. 16).

O ato de escrita, assim como o de leitura, propicia a vivência de diversas experiências, as quais muitas vezes não são possíveis na rotina de cada sujeito. Derrida afirma que a literatura também constitui parte de nossa rotina real, de nosso dia-dia, por isso encontramos questões rotineiras ficcionalizadas que nos tocam emocionalmente, justamente porque

constituem parte de nossas vivências. Isso faz com que os limites entre a ficção literária e o real sejam delicadamente sutis, ou mesmo nem sequer cheguem a existir. É neste desenrolar que se estabelece o eterno paradoxo, “a literatura imita a vida, ou a vida imita a literatura” (DERRIDA, 2014, p. 87). Para Derrida, é neste limite entre “vida real” e literatura que está o prazer encontrado nos textos literários:

Como a literatura, como o prazer, como tantas outras coisas. O prazer obtido na *mímeses* não é necessariamente ingênuo. As coisas em jogo na *mímeses* são muito engenhosas. E mesmo se houver alguma irreduzível ingenuidade, desconstruir não consiste em denunciar ou dissolver a ingenuidade, esperando escapar dele completamente: seria, antes, certa forma de tirar partido dela e de levá-la em consideração (DERRIDA, 2014, p. 86-87).

O prazer obtido com a *mímeses* que Derrida propõe tem uma relação construída com os valores e costumes que o autor e o leitor possuem em comum. É este processo que de certo modo nos permite “tomar partido”, em outras palavras, nos permite a identificação com determinados personagens literários. Ressaltando que, quando utilizamos o termo identificação, não pretendemos estabelecer comparações, mas apenas salienta que, ao ler, impreterivelmente, somos tomados pelo mundo daqueles personagens. Não há como ler uma obra literária se não nos aproximarmos e emitirmos algum ponto de vista sobre o drama daqueles seres de papel.

Um exemplo clássico deste aspecto é *Dom Casmurro*, de Machado de Assis. Aquele que já leu esta obra sempre tem sua opinião acerca da suposta “traição” de Capitu a Bentinho, seja colocando ao lado da defesa da personagem feminina ou a acusando junto com o personagem masculino. A questão é que quando adentramos o universo literário tendemos a nos influenciar e partilharmos as dores e alegrias daqueles seres de papel, acompanhados por nossa irremediável solidão. Além disso, segundo Blanchot, os domínios artísticos podem ser definidos como: “o mundo subvertido: a insubordinação, a exorbitância, a frivolidade, a ignorância, o mal, o absurdo, tudo isso lhe pertence, domínio extenso” (BLANCHOT, 1987, p. 217). E estão justamente nessas vastas possibilidades os encontros que tornam o domínio literário uma zona tão profícua quando o assunto é pensar o mundo.

E, diante destas inúmeras possibilidades, ficamos fascinados perante um espaço no qual diferentes emoções podem ser invariavelmente manifestadas, onde o certo e

errado se confundem, onde limites são desfeitos, e o mal abandona o campo do risco iminente para compactuar com um enredo literário que nos fornece um propósito. Logo, se o domínio da arte, e por extensão da literatura, é vasto, e compreende diversos aspectos, podemos refletir acerca da afirmativa de Jacques Derrida, em *Essa estranha instituição chamada literatura*, a saber, de que a literatura enquanto instituição nos permite “dizer tudo”. Com isso fica assinalado que tanto podemos dizer tudo, no sentido de ambicionarmos esgotar um assunto, como também dizer tudo, incluindo os interditos. Segundo Derrida, a literatura possui esse princípio de “desafiar” ou mesmo de “suspender a lei”:

O espaço da literatura não é somente o de uma *ficção* instituída, mas também o de uma *instituição fictícia*, a qual, em princípio, permite dizer tudo. Dizer tudo é, sem dúvida, reunir, por meio da tradução, todas as figuras umas nas outras, totalizar formalizando; mas dizer tudo é também transpor [*franchir*] os interditos. É *liberar-se* [*s'affranchir*] – em todos os campos nos quais a lei pode se impor como lei. A lei da literatura tende, em princípio, a desafiar ou a suspender a lei. Desse modo, ela permite pensar a essência da lei na experiência do “tudo por dizer”. É uma instituição que tende a extrapolar [*déborder*] a instituição (DERRIDA, 2014, p. 49).

Segundo Derrida, há uma relação entre o conceito de democracia, e a possibilidade de “dizer tudo”, característica do espaço público, e essa combinação também é a base que fundamenta a literatura. Assim a literatura se abre à possibilidade de “tudo dizer”, ou mesmo de nada dizer, de apenas silenciar. Destaque-se que a literatura tem constituída suas próprias normas e regras que estabelecem os deveres e obrigações que precisam ser respeitados, sendo assim ficando isenta de ter que se submeter a outras instituições sociais, como as leis (DERRIDA, 2004, p. 153).

Consequentemente, por não estar obrigada a responder a uma autoridade jurídica, a literatura se torna um lugar que abrange diferentes perspectivas, no qual pontos de vista diversos que não seriam moralmente aceitos podem ser representados sem que haja represálias. No entanto, isso não significa que a literatura enquanto instituição não tenha suas próprias regras que demonstram suas compreensões literárias. A literatura se beneficia da democracia, e do poder de “tudo dizer”, entretanto isso não quer dizer que há uma ausência de princípios. Pois, mesmo para a literatura, há um mínimo de

organização que demanda o outro, enquanto leitor, e assim não podemos esquecer que a obra literária após a publicação também anseia aceitação por parte do público leitor.

Evando Nascimento, na introdução da obra *Essa estranha instituição chamada literatura*, de Jacques Derrida, afirma que o conceito de instituição foi ultrapassado, o que desencadeou um processo de repensar o próprio instituir-se da literatura e como isso afeta sua relação com a lei. Contudo, cada instituição estabelece suas regras no intuito de se organizar, e de se autofundamentar, para evitar o caos e a desorganização, estabelecendo limites que se tornam necessários. Assim, esse “dizer tudo”, permitido ao literário, tem como fundamento romper com os limites: “O dizer tudo do literário nas sociedades democráticas extrapola essas barreiras, apontando a origem limitadora e reguladora, em outros termos, legal e jurídica, do próprio valor institucional” (DERRIDA, 2004, p. 22).

É neste aspecto que retomamos a questão da filosofia conciliada à literatura, uma vez que Derrida fundamenta que a filosofia colabora para pensar determinados temas da literatura. Desta forma, a filosofia provoca a reflexão dos textos literários com uma série de questões, dentre elas o mal. Para Derrida, não apenas se pode dizer tudo na literatura, como o escritor também questiona a essência da literatura quando escreve (DERRIDA, 2014, p. 55). Derrida ainda postula que a literatura não é irresponsável, mas que provoca uma modificação na noção de responsabilidade, como podemos perceber no excerto:

Como responder pela literatura? Pela responsabilidade em literatura? Por essa nova instituição que se chama literatura? Única em seu gênero, essa instituição não responde em princípio, em espírito e na letra, perante nenhuma outra instituição. Ela se vê reconhecer em princípio, uma franqueza absoluta. Paradoxo: essa liberação a faz parecer uma instituição que, no que diz respeito ao essencial de seus atos (a escrita pública, quando não os aparelhos e as modalidades da publicação) é a-institucional, quase selvagem e incondicional. Não deriva de nenhum direito positivo. Isso não significa irresponsabilidade, mas antes uma mutação no conceito de responsabilidade (DERRIDA, 2004, p. 152).

Como vimos anteriormente, a literatura enquanto instituição não responderia a nenhuma outra instituição, portanto ela seria livre em seu poder de manifestação. Porém, essa liberdade pode fazer com que a literatura seja vista como “selvagem” e “indomável”. Todavia, como já destacamos, o fato de a literatura não responder a uma instituição não quer dizer que ela não tenha suas próprias normas. Por isso Derrida postula uma

modificação no conceito de responsabilidade, e não uma ausência total de responsabilidade.

Além disso, quando Derrida assevera que a literatura pode “dizer tudo”, ele segue na esteira de Bataille, que anteriormente já havia proposto a ampla possibilidade de abordagem da literatura, inclusive de temas interditos. Para Bataille, em *A literatura e o mal*, a leitura desvela a transgressão da lei, por isso a literatura não tem uma obrigação moral. No fragmento citado abaixo, podemos observar a recorrência da ideia proposta por Derrida, e também por Bataille, a de que a literatura possui liberdade para “dizer tudo”:

Somente a Literatura poderia desnudar o jogo da transgressão da lei — *sem o que a lei não teria fim — independentemente de uma ordem a criar*. A literatura não pode assumir a tarefa de organizar a necessidade coletiva. Não lhe convém concluir: "O que eu digo nos obriga ao respeito fundamental das leis da cidade?"; ou, como o cristianismo o faz: "O que eu disse (a tragédia do Evangelho) nos obriga no caminho do Bem" (isto é, na verdade, da razão). A literatura é mesmo, como a transgressão da lei moral, um perigo. Sendo inorgânica, ela é irresponsável. Nada se apoia nela. Ela pode dizer tudo (BATAILLE, 1989, p. 22, grifos do autor).

Além de afirmar que a literatura pode dizer tudo, Bataille também propõe que a literatura é o “*essencial ou não é nada*”. Logo, todas as questões que são moralmente interditas, em nosso cotidiano, na literatura são plausíveis, e podem ser exploradas. A noção de interdito constitui parte do que é definido socialmente como sagrado. O interdito é sempre colocado em um plano minoritário socialmente, e julgado como negativo pelos indivíduos. Contudo, ao dispensar um tratamento de inferioridade e de proibição ao interdito, acabam tornando-o ainda mais desejável, pois os sujeitos passam a ansiar por provar o proibido. Logo, se faz necessário alguma forma de contenção para a prática de interditos, e então surgem as noções de culpa e de castigo. Contudo, ressalte-se que para muitos indivíduos isso não diminui o desejo da prática de um interdito (BATAILLE, 1989, p. 18-19).

E, por isso, a literatura é esse espaço no qual os interditos frutificam, porque não há uma excessiva preocupação com a culpa ou a inocência pelas ações praticadas; conseqüentemente, a literatura se alimenta também dos atos considerados como maus, e, portanto, segundo Bataille, “a literatura não é inocente, é culpada, ela enfim deveria se confessar como tal” (BATAILLE, 1989, p. 10).

Assim, com base na proposta da possibilidade da literatura de “dizer tudo”, reiteramos que o espaço da literatura é o mais democrático que podemos encontrar, pois nele tanto bem quanto mal possuem a mesma carga. Não há um julgamento prévio que estabeleça ações superiores e inferiores, ações que podem e que não podem ser praticadas. A literatura nos possibilita desmistificarmos o mundo e, conforme o fazemos, temos como possibilidade refletir sobre o mundo real no qual vivemos. Por isso apontamos mais acima, pela perspectiva de Derrida, a fragilidade entre o que é literário e o que é real. Não queremos dizer com isso que a literatura tem obrigações com o mundo real e a sociedade, mas que a literatura, enquanto espaço democrático, pode nos auxiliar a pensar as circunstâncias que encontramos ao nosso redor.

Ainda com base no caráter de responsabilidade da literatura, a leitura de Blanchot em *O espaço literário* contribui para a compreensão de perspectivas adotadas, por exemplo, por Derrida e Bataille, propondo que a literatura é um espaço cujas leis e regras são distintas das regras estipuladas pelo mundo real, como o conhecemos. A ficção pode sem dúvida se embasar em fatos reais, mas ela não tem o compromisso de ser ética e moralmente representante dos bons costumes. A literatura não tem a obrigação de refletir o mundo. Ela é o que é, enquanto obra de arte:

Entretanto, a obra – a obra de arte, a obra literária – não é acabada nem inacabada: ela é. O que ela nos diz é exclusivamente isso: que é – e nada mais. Fora disso, não é nada. Quem quer fazê-la exprimir algo mais, nada encontra, descobre que ela nada exprime. Aquele que vive na dependência da obra, seja para escrevê-la, seja para lê-la, pertence à solidão do que só a palavra ser exprime: palavra que a linguagem abriga dissimulando-a ou faz aparecer quando se oculta no vazio silencioso da obra (BLANCHOT, 1987, p. 12).

A literatura demanda inúmeras reflexões, e incorpora uma série de problemáticas dialogando com a filosofia e a sociologia, pois ela tem a capacidade de nos incitar à meditação e ponderação sobre o mundo que nos cerca. Logo, por ter como base uma capacidade reflexiva e questionadora, a literatura não só não necessita como não poderia se prender às amarras morais as quais restringem a vida dos indivíduos sociais. A literatura pode manifestar diferentes ações, sejam elas consideradas como boas ou más, pois uma das suas funções está em promover a reflexão, desencadear o pensamento nos indivíduos, de modo que o mal que encontramos na literatura não necessariamente seja reproduzido na sociedade.

Acerca disso evocamos Derrida em seu diálogo com Elisabeth Roudinesco, em *De que amanhã... Diálogo Jacques Derrida e Elisabeth Roudinesco*, no qual a psicanalista questiona o filósofo acerca da assertiva de Adorno de que “não se poderia mais escrever depois de Auschwitz”. Derrida contesta afirmando que não apenas se pode escrever, mas que é fundamental e imprescindível que se escreva; não para conservar as lembranças da “Shoah”, mas para tentarmos encontrar um modo de pensar e de elaborar o ocorrido, de modo que possamos definir esse triste episódio histórico (DERRIDA, 2004, p. 165).

E sabemos que em determinados momentos ficamos diante de atos literários que socialmente são considerados como essas expressões do mal. Entretanto, não podemos considerar como manifestações de maldade, segundo Bataille, as ações nas quais o único objetivo é um interesse material. Pois, para Bataille, o verdadeiro mal é o sadismo, já que neste o prazer está em apreciar a destruição do outro, sem nenhum tipo de interesse em benefício próprio: “É o sadismo que é o Mal: se se mata por um proveito material, não é o verdadeiro Mal, o Mal puro, já que o assassino, além do proveito obtido, tem prazer em ter ferido” (BATAILLE, 1989, p. 14).

Em compensação, o bem se baseia no cuidado com a existência comum e a manutenção do todo social (BATAILLE, 1989, p. 19). Assim, o mal com enfoque apenas na destruição, diverge do mal que possui objetivos materiais, por isso temos dois tipos de ações criminosas: aquela que visa proveitos materiais, e a passional. Segundo Bataille, a lei considera ambas passíveis de condenação, mas a literatura apenas considera a da ação passional (BATAILLE, 1989, p. 27). E muitas vezes essa paixão que impulsiona a literatura descende do mal: “Estes caminhos, é certo, são os do *Mal*. Não do Mal que fazemos ao abusar da força à custa dos fracos: deste *Mal*, ao contrário, que vai contra o próprio interesse, que exige um desejo louco de liberdade” (BATAILLE, 1989, p. 55). Em alguns momentos, porém, o mal é praticado, com o foco no bem, como nos sacrifícios, que nem por isso deixam de apresentar um malefício: “Os autores de sacrifícios tinham consciência do crime que no fundo era a imolação. Mas eles a consumiam com vista a um bem” (BATAILLE, 1989, p. 61).

É nesta concepção que podemos pensar a constituição dialética entre o bem e o mal, pois ambos existem porque se respaldam mutuamente. Embora o mal pareça ter sua plena existência, ele só persevera devido à existência do bem; não fosse o bem, o mal não

seria mais tão notável e envolvente. O bem está relacionado com a noção de obediência e de submissão à regra, já o mal é relacionado com o rompimento das regras, e das proibições previamente estabelecidas. Ambos estimulam e potencializam o que conhecemos como moral:

À base de uma virtude está o poder que temos de quebrar a cadeia. O ensino tradicional desconheceu esta força secreta da moral: a ideia de moral se tornou insípida. Do lado da virtude, a vida moral tem o aspecto de um conformismo medroso; do outro, o desdém da banalidade é tido por imoralidade. O ensinamento tradicional exige inutilmente um rigor de superfície feito de formalismo lógico: ele volta as costas ao espírito do rigor. Nietzsche, ao denunciar a moral ensinada, pensava não sobreviver a um crime que tivesse cometido. Se há moral autêntica, sua existência sempre está em jogo (BATAILLE, 1989, p. 121).

Em suma, o bem e o mal representam categorias de interesse, que podem ser desmontadas em pequenas categorias, conforme a abordagem que estabelecemos, e o ponto de vista que assumimos para designar cada ação praticada como boa ou má. A moral nos constitui enquanto indivíduos, e geralmente é baseada nestas regras definidas como código moral e imposta ao todo social que agimos.

Em compensação, a literatura não precisa representar apenas ações que estão socialmente acordadas previamente, já que ela não tem como pressuposto a responsabilização legal. Desta maneira fica livre para se nutrir tanto das ações percebidas como bem quanto aquelas definidas como mal. Pois, como propõe Derrida, a literatura é um domínio para além do bem e do mal: “E sem jamais hesitar, na experiência do pensamento, perante o abismo do bem e do mal, até mesmo perante o para-além do bem e do mal (que talvez seja o único “país” da literatura)” (DERRIDA, 2004, p. 153). Logo, a literatura estaria à parte dos entraves que qualificam as ações como benéficas ou maléficas, a literatura seria um território no qual ambas as noções seriam frutíferas.

Derrida questiona se faz sempre uma literatura ruim quando se tem como base os maus sentimentos, e afirma que não é viável pensar uma análise a partir deste ponto, pois são perspectivas particulares que precisam ser esmiuçadas a partir de cada obra em específico. Portanto, não podemos qualificar uma obra como ruim apenas porque ela se serve de maus sentimentos para fomentar seu enredo, assim como o contrário também é verdadeiro, não podemos qualificar uma obra literária como boa apenas porque nela vemos a representação de ações julgadas como boas (DERRIDA, 2004, p. 153). Além



disso, segundo Derrida, a literatura sempre foi objeto de censura, que provém das mais diversas fontes:

De fato, é verdade, a literatura sempre foi submissa a alguma censura. As modalidades dessa censura são de uma extraordinária variedade: heterocensura, autocensura, às ordens da Igreja, do Estado, da sociedade civil, do mercado, do mercado midiático, isto é, da “sociedade civil” etc. Essas modalidades evoluem permanentemente, restando no fundo indelimitáveis. Isto é um *fato*. Mas em princípio *também*, não deveria existir nenhuma censura para os escritos que se autodenominam ficção literária. É no “momento” em que um enunciado se apresenta com um status diferente daquele da literatura que podemos pretender julgá-lo, interditá-lo ou sancioná-lo. Esse momento é sempre difícil de “apreender” (DERRIDA, 2004, p. 154, grifos do autor).

Se acompanharmos a trajetória dos escritos literários, encontraremos alguns episódios nos quais as obras eram veementemente perseguidas a ponto de serem destruídas, e muitas vezes levavam consigo até mesmo o seu autor, como é o caso de alguns episódios da Santa Inquisição. Não obstante, temos que considerar que muitos destes casos que chamaremos de “intolerância literária” eram infundados, pois a partir do momento em que há uma obra caracterizada como literária e ficcional, imediatamente se abre o espaço para que se possa “dizer tudo”, ainda que isso possa desagradar aos ouvintes mais sensíveis.

Para investigarmos um pouco mais a proposta apresentada por Derrida sobre a democracia como um dos meios que potencializa o espaço da literatura, basta pensarmos em governos ditatoriais. Nestes regimes de governo, geralmente os primeiros que são diretamente atacados são os livros e, de modo geral, a produção de conhecimento. São ataques que se dão através da censura prévia à publicação das obras, ou mesmo ataques a bibliotecas inteiras que são destruídas de modo invasivo, ou de modo silencioso, ou seja, sucateadas e relegadas a uma funcionalidade irrelevante.

Logo, uma obra literária constitui parte do espaço público, o que torna os limites entre o que pode ser definido como literatura ou não sutilmente delicados. Nota-se que um mesmo escrito pode ser literatura, e dependendo de o contexto deixar de possuir caráter literário, porém quando não se trata de uma abordagem literária, a lei pode ser imediatamente aplicável:

De outro lado, sempre de maneira histórica, a legitimação performativa de uma ficção, a legitimação como ficção, a instituição de um Estado de direito, e por exemplo do direito de tudo dizer publicamente, depende de um poder de ficção e de um crédito concedido a alguma ficcionalidade (DERRIDA, 2004, p. 156).

A instabilidade entre o que pode ou não ser considerado literatura pode abrir a prerrogativa para a aplicabilidade da lei. Melhor dito, a literatura tem como propósito o poder de “tudo dizer” sem responder à lei, mas a partir do momento em que um escrito deixa de ser literatura, ele necessariamente precisará responder diante das autoridades competentes. E, por isso a capacidade de “dizer tudo” da literatura depende da ficcionalidade encontrada nos escritos.

Portanto, seguindo o pensamento derridiano, não importa qual o caráter da manifestação literária, pois a literatura precisa continuar sua produção, porque a ela cabe a capacidade de explorar aspectos que nenhuma outra instituição na sociedade poderia realizar. E mesmo quanto a episódios tristes da História mundial, a literatura tem o dever de representá-los, para que possamos repensá-los de modo crítico. E se não podemos fazer nada em relação a esses acontecimentos passados, que ao menos possamos desejar que nunca voltem a se repetir. A literatura faz pensar o mundo ao mesmo tempo em que o representa em suas diferentes vertentes, sem estabelecer escalas de valores como o fazem as demais instituições sociais. A literatura se serve do que há de bem e de mal no mundo, e com base neste encontro podemos nos deparar com a beleza que há por trás de cada palavra literária.

### **1.3 A violência e sua relação com a literatura, o Direito e a justiça**

A literatura enquanto meio de reflexão é um espaço democrático, como já observamos reiteradamente. Além disso, a literatura pensa e propõe diversas questões que constituem nossas vivências, e por isso não poderia se furtar à reflexão acerca do conceito de justiça, assim como das possibilidades que se abrigam neste termo.

Logo, ao refletirmos sobre a possibilidade da justiça, imediatamente reconhecemos o par dicotômico que se camufla no conceito de justiça e Direito, sendo essas as noções de bem e mal. E pensar a justiça não é uma das tarefas mais fáceis que encontramos, pois pensar o conceito de justiça implica refletir também sobre o Direito e a lei. Como, por exemplo, garantir que a concepção que temos de justiça não seria considerada por outro como injusta. E nestas reflexões que nos propomos a realizar não poderíamos deixar de abordar um texto basilar para problematizarmos a justiça, a lei e o Direito: trata-se de *Força de lei*, de Jacques Derrida.

Derrida, ao pensar a questão da justiça inicia sua abordagem por meio da questão da comunicação, mais explicitamente da linguagem, salientando que: “é mais justo falar a língua da maioria, sobretudo, quando por hospitalidade esse dá a palavra ao estrangeiro” (DERRIDA, 2007, p. 6). E assim temos uma reflexão acerca do que seria mais justo, mas também vemos problematizada a questão da força e da relação desta com o Direito, também tratada pelo filósofo. Todos reconhecemos que o Direito é a principal forma de manutenção da ordem social, ele estabelece os limites até onde cada indivíduo pode alcançar. Quando quebramos ou rompemos com algum destes limites propostos pelas leis do Direito, e acordados pelo todo social, imediatamente nos vemos diante de uma questão de justiça.

Assim, retomemos a relação estabelecida entre a força e o Direito, proposta por Derrida, no intuito de destacar que esta é necessária, se considerarmos que o Direito constitui o principal meio de controle social do sujeito. Portanto, o Direito seria uma força justificada através de seu propósito e de sua aplicação. Contudo, esse uso da força não necessariamente será julgado como justo, pois esse pode ser também considerado injusto (DERRIDA, 2007, p. 08-09). Nas palavras do filósofo: “Oblíquo como, neste momento, em que me preparo para demonstrar que não se pode falar diretamente da justiça, dizer ‘isto é justo’ e, ainda menos, ‘eu sou justo’, sem trair imediatamente a justiça, senão o Direito” (DERRIDA, 2007, p. 17).

Como vemos, Derrida assevera a impossibilidade de absolutizar um conceito como o de justiça, pois não é viável determinar o que é justo e o que é injusto sem ao mesmo tempo ser desleal com a própria justiça, e por vezes até mesmo com o Direito. Assim a justiça não pode ser reduzida ou pensada apenas enquanto Direito ou mesmo a lei (DERRIDA, 2007, p. 17). Contudo, para a justiça se tornar efetiva ou mesmo para que

se possa tentar exercê-la, a força se mostra imprescindível. Em outras palavras, precisa-se do Direito. Derrida justifica a força através do pensamento de Pascal, então nos diz:

“A justiça sem a força é impotente [por outras palavras: a justiça não é justiça, ela não é feita se não tiver a força de ser ‘enforced’; uma justiça impotente não é uma justiça, no sentido do direito]; a força sem justiça é tirânica. A justiça sem força é contradita, porque sempre há homens maus; a força sem a justiça é acusada. É preciso pois colocar juntas a justiça e a força; e para fazê-lo, que aquilo que é justo seja forte, ou que aquilo que é forte seja justo” (PASCAL apud DERRIDA, 2007, p. 19).

Seguindo o pensamento de Pascal, que, por sua vez, se embasava em uma leitura do “fundamento místico da autoridade”, de Montaigne, Derrida observa que a justiça para ser praticada precisa do auxílio que está na força do Direito. Somente deste modo a justiça pode se estabelecer; contudo, a força sem a base da justiça pode tornar-se abusiva. Em vista disso, há uma relação que não pode ser negada entre a força, a justiça, e o Direito, já que a justiça sem a força do Direito pode não ser reconhecida, e o uso da força sem a justiça pode ser considerada censurável (DERRIDA, 2007, p. 19). Tentemos analisar este pensamento de Derrida para demonstrar que justiça e força constituem uma relação de simbiose, ou seja, uma necessariamente precisa da outra. Elas só podem existir baseadas na mútua coexistência.

A justiça enquanto Direito não é justiça, ou seja, as leis não são justas apenas por serem instituídas como leis, os indivíduos não a seguem por seu caráter de justiça, mas sim por sua força de imposição. Com base no que é proposto por Montaigne, o filósofo sustenta: “A autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos” (DERRIDA, 2007, p. 21). Por conseguinte, a soberania que reconhecemos nas leis consiste na aceitação que temos do acordo comum entre os cidadãos, que estabelece previamente o que é moralmente certo e errado.

Conseqüentemente o Direito está embasado nestes conceitos que se apresentam em fundamentações textuais que deixam a possibilidade de serem alterados, e, portanto, as leis poderiam ser desconstruídas. Já em relação ao conceito de justiça, não é possível desconstruir, pois segundo Derrida, “a desconstrução é a justiça” (DERRIDA, 2007, p. 26-30). Assim, Derrida formula três aporias para explicar o porquê de a “desconstrução ser a Justiça” (DERRIDA, 2007, p. 43-55).

A primeira aporia é designada como a “*epokhé* da regra”; a segunda aporia, como “a assombração do indecível”; e a terceira aporia, como “a urgência que barra o horizonte do saber”. O filósofo ainda estabelece que o justo e o injusto não podem ser esclarecidos através de uma norma qualquer, já que a Justiça requer uma decisão imediata, ela requer o “indecível” (DERRIDA, 2007, p. 43 a 55).

A primeira aporia diz respeito à especificidade de cada caso isolado, ou seja, para ser visto como justo o parecer de um juiz não pode se basear somente nas regras e normas. Essa decisão judicial precisa ser comprovada a cada caso em particular. Assim, é como se no momento de julgamento o juiz criasse aquela regra especificamente para o caso que está sendo analisado (DERRIDA, 2007, p. 44). Por isso, Derrida propõe que, ao invés de definirmos uma decisão como justa ou injusta, a definíssemos como legal ou ilegal, ou seja, baseadas na legislação, já que é nesta que os juízes se baseiam para decidir acerca da legalidade de cada caso analisado. Logo, ao invés de afirmarmos que uma ação é justa ou injusta, deveríamos dizer que ela é legal ou legítima, ou seja, está em conformidade com o caráter da lei (DERRIDA, 2007, p. 45).

A segunda aporia, nomeada “a assombração do indecível”, consiste na tensão que o sujeito se coloca entre duas decisões. O “indecível” coloca o sujeito diante de uma experiência na qual a regra não se aplica; no entanto, ele precisa decidir, a decisão é impreterível, mesmo que baseada nas regras estabelecidas pelo Direito. Posto que após passada pela indecibilidade essa decisão se encaminha rumo à regra proposta pelo Direito, e o que fica é o “rastros” na memória desta decisão indecível: “Uma decisão que não enfrentasse a prova do indecível não seria uma decisão livre, seria apenas a aplicação programável ou o desenvolvimento contínuo de um processo calculável. Ela seria talvez legal mas não seria justa” (DERRIDA, 2007, p. 46-47).

A terceira aporia, “a urgência que barra o horizonte do saber”, salienta a impossibilidade de espera da justiça. Uma decisão justa precisa ser tomada de pronto, sem demora, instantaneamente. Portanto, não seria possível buscar por informações nas quais se embasariam essa tomada de decisão, pois sequer haveria tempo hábil para esta procura (DERRIDA, 2007, p. 51).

Desse modo, o Direito possui um caráter de finalidade e aplicação, sobretudo em casos particulares, mas já a justiça não há como termos certeza de que foi feita. O Direito

como um conjunto de regras aplicáveis estabelece a legalidade de uma ação, mas não podemos ter certeza de que essa decisão tomada com base nas leis foi efetivamente uma decisão justa (DERRIDA, 2007, p. 30).

Assim como na perspectiva nietzschiana, a figura divina está intimamente relacionada com as noções sociais de bem e mal. A filosofia derridiana, por sua vez, também desenvolve sua atribuição acerca destes conceitos. Observa-se que as duas perspectivas extrapolam a existência do par dicotômico bem e mal. Na sequência do argumento derridiano, temos então a noção de violência divina, desenvolvida por Derrida a partir do texto intitulado “*Zur Kritik der Gewalt*”, de Walter Benjamin, como podemos observar:

Mas saberemos, algum dia quem assina a violência? Não é Deus, o Todo outro? Como sempre, não é o outro que assina? Não é a “violência divina” que terá sempre precedido, mas também dado todos os prenomes, dando somente ao homem o poder de nomear? Eis as últimas palavras deste texto estranho: “A violência divina (die göttliche Gewalt), que é insígnia e selo (*Insignium und Siegel*), jamais meio de execução sagrada, pode ser chamada de soberana (*mag die waltend heissen*)” (DERRIDA, 2007, p. 69).

Desde Benjamin, é estabelecida a existência de duas violências na ordem do Direito, a “violência fundadora”, que origina o Direito, e a “violência conservadora”, aquela que promove a manutenção do Direito (DERRIDA, 2007, p. 73). Justamente por esse fato é que temos a noção social de maldade, pois é mal todo aquele que desobedece ao Direito e o que esse por sua vez fundamenta, já que, ao ferir o direito, está também afetando a coletividade que a ordem do Direito busca preservar.

Logo, concluímos que a violência está intrinsecamente relacionada ao Direito, pois ela é parte constituinte dele (DERRIDA, 2007, p. 81). Porém, considerações acerca da violência não estão relacionadas apenas ao uso desmedido da força em prol de benefícios. A violência abordada por Derrida é parte intrínseca ao Direito, e do que temos como concepção de legalidade do Direito, e logo, o Direito não poderia ser pensado de maneira totalmente isolada da violência, e da força (DERRIDA, 2007, p. 81).

Já Byung-Chul Han em *Topologia da violência* propõe que essa crença de que o Direito precisa se fundamentar na violência para que possa ser plenamente exercido é um pensamento equivocado, dado que o Direito pode carregar consigo certa violência, mas

não necessariamente ele precisa estar inteiramente baseado nesta violência (HAN, 2017, p. 104). A presença desta não promove estabilidade ao contrário gera instabilidade no interior do sistema, por isso a ordem do Direito não pode se basear apenas nela, uma vez que precisa garantir a estabilidade do conjunto jurídico. Assim a violência se faz presente na ordem do Direito quando este perde sua base de sustentação que são as implicações futuras para um ato que romperia com os regramentos impostos (HAN, 2017, p. 105).

Logo, para Byung-Chul Han, Walter Benjamin, ao propor a ligação entre Direito e a violência, ignora quase que totalmente a dimensão mediadora existente na base do Direito que teria como propósito afastar qualquer hipótese de violência. O Direito assim como diversas estruturas da sociedade passou por inúmeras modificações, inicialmente ele possuía um modo de operação que se baseava na violência e, sobretudo na expiação, e é deste modelo de Direito que trata Walter Benjamin (HAN, 2017, p. 107). Analisando o pensamento de Walter Benjamin, Byung-Chul Han observa:

Benjamin sempre vislumbra a relação do direito a partir da situação-limite, do *caso excepcional*, aqui; a partir da possibilidade de ruptura do contrato. Com isso, perde-se totalmente o foco da função intermediadora do direito, que constitui a diferença essencial entre direito e violência. O contrato pressupõe que as partes entrem em acordo, que estejam dispostas a renunciar à violência e conversar entre si (HAN, 2017, p. 110-111).

Apenas a violência não tem a capacidade de impor a manifestação do Direito, pois quando diante de um “não absoluto” a violência perde sua efetividade, de modo que mesmo aquele indivíduo que se submete à lei por força da coação precisa dizer um sim, logo se torna possível contrapor a violência com uma recusa, desse modo negando as relações de poder e de imposição. Portanto, mesmo a instância do Direito para impor-se precisa de um sim que lhe fornece estabilidade (HAN, 2017, p. 121).

Contudo, retomando o pensamento derridiano, ressaltamos que este considera a violência individual como ameaçadora da ordem do Direito, e é justamente por isso que o Direito tende a monopolizar a violência enquanto autoridade. E, portanto, o Direito proíbe e condena a violência individual, no intuito de se proteger enquanto instituição: “Daí o interesse do direito – pois o direito tem interesse em se instaurar e a conservar a si mesmo, ou em representar o interesse que, justamente, ele representa” (DERRIDA, 2007,

p. 77). O Direito tem um interesse na monopolização da violência, não com o intuito de salvaguardar a justiça, e as leis, mas de se autoprotoger (DERRIDA, 2007, p. 78).

Entretanto, a “violência fundadora” é temida pelo Estado, por ter como fundamento a capacidade de alterar as relações de Direito, e, portanto tendo a possibilidade restabelecer a ordem das leis, ou seja, recriar o próprio Direito (DERRIDA, 2007, p. 81). Dito de outra forma, essa “violência fundadora” proposta por Derrida anula o direito vigente, no intuito de fundar uma nova ordem do Direito (DERRIDA, 2007, p. 84).

Quanto ao caráter da violência divina, a respeito da qual já havíamos salientado anteriormente, Derrida afirma que a violência divina é a “mais justa, a mais efetiva, a mais histórica, a mais revolucionária, a mais decidível e a mais decisória” (DERRIDA, 2007, p. 129). Entretanto, essa violência divina não pode ser usada para obter vantagens terrenas, ou seja, não está a serviço dos desejos humanos. Assim como nunca chegamos ao cerne de seus objetivos, pois ficamos restritos apenas ao que conhecemos como consequências da violência divina (DERRIDA, 2007, p. 129).

Segundo Byung-Chul Han, em *Topologia da violência*, pertencem a esse domínio divino a violência arcaica relacionada ao sacrifício e ao sangue, o poder dos deuses, o poder do soberano de impor à morte, a tortura, a violência sem sangue como as câmaras de gás, assim como a violência da linguagem. Logo, há diversas formas de se praticar a violência, seja com o uso da força bruta, ou mesmo exercendo-a por meio da linguagem como forma de crueldade (HAN, 2017, p. 08).

Para os gregos, a tortura era necessária ou mesmo indispensável, pois era vista como uma “lei da natureza”. Assim, os gregos aprovavam o uso da violência psíquica, pois acreditavam no seu uso como um meio para se alcançar um objetivo final. No entanto, tratava-se de uma sociedade que se baseava no sangue e que, portanto, se torna distinta de nossa sociedade atual, que busca se voltar para o que considera como conceitos de valor elevado. Na sociedade grega, os conflitos eram remediados através do uso da força, já que para eles externalizar a violência promovia um alívio das dores emocionais. Contudo, em nossa sociedade atual, a violência se tornou interiorizada, com isso é um sofrimento que se volta para o próprio sujeito (HAN, 2017, p. 15). A recorrência da violência na sociedade grega está presente inclusive na mitologia: “A mitologia grega



está repleta de sangue e de corpos mutilados. Para os deuses, a violência é um método evidente, natural para alcançar seus objetivos e para impor sua vontade própria” (HAN, 2017, p. 16).

Entretanto, atualmente a violência perde cada vez mais espaço e é relegada a um segundo plano, no qual já não tem visibilidade. Por isso, execuções são realizadas longe dos olhares atentos do público, assim como a violência de um homicídio se tornou abjeta. E como manifestação desta modificação na visão do todo social a violência assumiu formas mais silenciosas, nas quais pode passar despercebida por parte do público, como as câmaras de gás. A violência continua sendo praticada; no entanto, se manifesta de modo mais sutil distante da audiência do público (HAN, 2017, p. 19-20). A atual conjectura da violência assumiu novas formas de manifestação e uma delas é a violência psicológica. As tensões destrutivas de cada indivíduo já não são expostas para o exterior, mas trancadas no interior de cada um, assim se voltam para o eu gerando um espaço de batalha no interior de cada sujeito (HAN, 2017, p. 22).

Contudo, a violência possui uma base distinta do poder, porque ela impossibilita qualquer tipo de ação de sua vítima, de forma a destruir sua liberdade. Já o poder deixa que haja espaço para que exista ação da vítima, pois precisa estabelecer uma submissão voluntária para que possa se utilizar da liberdade daquele que lhe está sujeitado. Contudo, tanto a violência quanto o poder conduzem a uma submissão da liberdade do outro (HAN, 2017, p. 140). O poder é definido por Byung-Chul Han da seguinte forma:

O poder é uma palavra relacional; é bem verdade que ele minimiza a alteridade do outro, mas não se desconecta totalmente dele. A alteridade, por sua vez, continua implicitamente referida no fazer do ego. Contrariamente ao poder, a violência não é uma palavra relacional, mas aniquila o outro (HAN, 2017, p. 141).

A violência não necessariamente precisa estar agregada à noção de poder, pois é possível que ela seja exercida sem o intuito do poder ao fundo, como o cometimento de um assassinato motivado por ódio, que é baseado somente no ímpeto de aniquilação e de destruição do outro, sem a pretensão de dominá-lo, como se dá no poder. A violência não pode ser pensada apenas através da perspectiva do poder, porque assim deixamos de captar suas excentricidades específicas, do mesmo modo que não podemos pensar o poder apenas pelo viés da violência, pois assim ignoramos a perspectiva de intenção de sua dominação particular (HAN, 2017, p. 147).

A violência só pode ser praticada em relação àquele que possui “interioridade”, ou seja, a violência voltada a objetos não pode ser considerada como tal, pois há uma ausência de “interioridade”; contudo, não apenas nós enquanto indivíduos possuímos a “interioridade”, mas também os sistemas e agrupamentos sociais e a violência atuam sobre essa “interioridade”, de modo a desestabilizá-la, e por isso é considerada tão temível (HAN, 2017, p. 149).

Ressalte-se que violência muitas vezes pode estar camuflada em sutilezas, e nessas condições o terror pode tomar partido, pois, segundo Baudrillard, o temor está muito mais relacionado à incerteza do que com a certeza, de modo que um falso assalto pode ser julgado e ter estabelecida uma penalidade mais severa do que um assalto que realmente ocorreu. Segundo Baudrillard, o que se julga em realidade são os ataques contra o “princípio de realidade”: “porque o atentado contra o princípio de realidade é a falta mais grave do que a agressão real” (BAUDRILLARD, 1990, p. 49).

Nossa sociedade busca sempre disfarçar e encobrir a violência, e mesmo coibi-la de todos os modos possíveis, o que Baudrillard define em *A transparência do mal* como “embranquecimento da violência”, e nisso se formula uma sociedade na qual toda a forma de violência é terminantemente proibida, resultando em sujeitos sociais “proibidos de negatividade”. Seguindo Baudrillard, há consequências preocupantes diante dessa proibição: “Ora, tudo o que já não pode ser negado como tal é condenado à incerteza radical e à simulação indefinida” (BAUDRILLARD, 1990, p. 52). Trata-se de uma sociedade que busca refazer seus traços negativos, para isso corta todos os aspectos que possam ser considerados negativos, no intuito de recriá-los de modo que se tornem mais aprazíveis para o todo social (BAUDRILLARD, 1990, p. 52).

Para Baudrillard, há um ressurgimento do “princípio do mal”, mas trata-se de um mal no qual se exime a moral e a culpa. Esse mal abordado se instala sobretudo nos sistemas que buscam uma positividade total, ou seja, nos quais se tenta suprimir toda a negatividade. Nestes o mal se fundamenta no princípio de reversibilidade proposto pelo autor, no qual todo bem pode ser transformado em mal, já que ambos se constituem de modo unívoco. E esse aspecto seria disfarçado pela sociedade ocidental através das aparências estabelecidas pelos pares binários (BAUDRILLARD, 1990, p. 72).

A percepção que temos de extinção dos fenômenos extremos, como atos de grande violência, é apenas uma noção ilusória, dado que a tendência destes fenômenos é

aumentarem conforme os sistemas sociais se tornam mais sofisticados. Por isso, através destes sistemas sociais aprimorados, já não se pode perceber estratégias do bem contra o mal, mas somente do mal contra o mal o que transforma a sociedade em um estado de “violência homeopática”, como define Baudrillard (BAUDRILLARD, 1990, p. 75). Logo, no intuito de evitar um modo social de total segregação, se faz necessário os fenômenos que definimos como catástrofes que são os que têm como função nos resguardar e evitar que ocorra uma dispersão no todo social (BAUDRILLARD, 1990, p. 76).

As pulsões e impulsos positivos de caráter do gosto, e dos desejos, desapareceram, e se tornam cada vez mais sutis. Em contrapartida, a repulsa e a aversão ganharam força. E isso fez com que nossas ações se tornassem “menos objetivas”, ou seja, se tornassem derivadas somente de uma aversão de “nós mesmos”, o que conduz a tão somente a algum modo de expurgação de energias, e não num desejo de ação propriamente dito: “Hoje só a aversão é determinada, os gostos já não o são. Apenas o rejeitar é violento, os projetos já não o são” (BAUDRILLARD, 1990, p. 80). A própria noção de poder se fundamenta na aversão, pois mesmo o discurso político é baseado numa chantagem que por vezes não só desconsidera como nega a inteligência e a razão (BAUDRILLARD, 1990, p. 81).

Contudo, em nossa atual sociedade, o sentimento de aversão se tornou raro, já que nada mais pode nos provocar aversão, nossa cultura está em tal nível de promiscuidade, que tudo parece haver se convertido em aceitável aos nossos olhos, mas simultaneamente é também isso que corrobora para que a aversão seja potencializada, já que precisamos nos livrar dessa promiscuidade, e do pior que habita nossa sociedade ocidental: “O que cresce na mesma medida é a aversão pela ausência de aversão” (BAUDRILLARD, 1990, p. 81-82).

No Ocidente, segundo Baudrillard em *A transparência do mal*, não há nem mesmo a possibilidade de enunciarmos ou remetermos para a questão do mal, uma vez que toda a possibilidade de negatividade foi censurada no Ocidente. Mesmo nas questões políticas o poder se viu diminuído, mas não há possibilidade para o poder sem o reconhecimento do inimigo, da ameaça, e, por vezes, do mal. Atualmente já não há viabilidade de reconhecimento desse poder em sua relação com o mal, dado que, no intuito de nos abstermos da negatividade, nos tornamos sociedades “fracas”, que perseguem o ideal do bem. Nossa “parte maldita” foi negada em prol da “positividade” e de seus consequentes

valores (BAUDRILLARD, 1990, p. 90). Com isso, o mal que nos habita não deixa de existir, mas é soterrado e constantemente dominado pelos regramentos morais no intuito de promover uma busca incessante apenas ao que a comunidade define como “bem”, e ao que propicia a estabilidade da mesma:

Já não sabemos enunciar o Mal. Só sabemos proferir o discurso dos direitos humanos – valor piedoso, fraco, inútil, hipócrita, que se baseia numa crença iluminista na atração natural do bem, numa idealidade das relações humanas (ao passo que o mal só pode ser tratado pelo mal) (BAUDRILLARD, 1990, p. 93).

Não se trata aqui de incitar a prática de ações reprováveis moralmente, mas apenas de reconhecer o lado sombrio que constitui todos os indivíduos, reconhecer que temos impulsos primitivos que nos constituem enquanto indivíduos e enquanto seres sociais. Contudo, a sociedade atual exalta o bem enquanto valor ideal, e por isso vivemos em comunidades baseadas no empenho em buscar a retidão, e a evitar o mal, mesmo que o mal possa manifestar sua inteligência (BAUDRILLARD, 1990, p. 93-94).

Existe uma série de direitos que são observados por Baudrillard, como o direito ao trabalho, o direito de greve. Para o autor, há na concepção destes direitos certa ironia, como exemplo ele remete a um condenado à morte nos Estados Unidos que reivindica para si o direito de ser imediatamente executado, indo, assim, contra o que apregoa os direitos humanos que desejam obter perdão para ele por seus crimes. Com isso é ressaltada a “positividade” na qual a sociedade deseja basear todos os seus sistemas, ou seja, apenas o que é considerado como bem e como positivo pode prosperar em nossa sociedade, que, por sua vez, se empenha em renegar a toda e qualquer forma possível para a existência do mal (BAUDRILLARD, 1990, p. 94-95). Baudrillard observa que o direito ao mal também é uma forma de dignificar a existência humana: “Direito essencial, fundamental – direito ao acidente, direito ao crime, direito ao erro, direito ao mal, direito ao pior e não apenas ao melhor: eis o que, bem mais do que o direito à felicidade, faz de você um homem digno” (BAUDRILLARD, 1990, p. 95).

Quando a reivindicação de um direito se torna necessária é sinal de que o sistema apresenta alguns problemas. Ao proceder ao requerimento de um direito, atestamos a extinção dos fatos relacionados a esse direito. Portanto, se recorrermos à exigência de direito ao ar, por exemplo, estamos de certo modo declarando o desaparecimento futuro deste elemento. De modo que os aclamados direitos do indivíduo perdem seu sentido

quando o próprio sujeito reivindica para si seus direitos únicos, ou seja, quando se torna um sujeito “autorreferencial” e exige para si o controle de sua própria existência, deixando à parte a ideia de ser um “sujeito de direito”; ao tomar as rédeas de sua existência, o indivíduo se preocupa apenas com sua “performance” e “qualidade de atuação” (BAUDRILLARD, 1990, p. 95).

A distinção estabelecida entre o bem e o mal só é válida quando se considera os limites da racionalidade. Contudo, transposto esse limite, precisamos ressaltar a “inseparabilidade do bem e do mal”, de forma que ambos sequer poderiam ser considerados ou pensados em separado. Esse processo é definido por Baudrillard como o “teorema da parte maldita”, e, quando não reconhecemos e aceitamos a indissociabilidade do bem e do mal, fatalmente caímos na ilusão. Não se trata de invalidar aspectos éticos, mas apenas torná-los relativos de forma que seu alcance possa ser limitado no “nível simbólico” (BAUDRILLARD, 1990, p. 112).

A violência da parte maldita é derivada do princípio do mal; contudo, não se trata de um princípio moral. Pelo contrário, ele visa desestabilizar e seduzir. O princípio do mal foge a um princípio de morte, mas se volta para uma força essencial de desligação. Remetendo ao paraíso, é o “princípio do conhecimento”, já que é por meio da desobediência que obtivemos acesso ao conhecimento (BAUDRILLARD, 1990, p. 114). Segundo Baudrillard, expurgar nossa parte maldita pode levar a graves consequências: “Todo aquele que expurga sua parte maldita assina a própria sentença de morte. Eis o teorema da parte maldita” (BAUDRILLARD, 1990, p. 113).

Reconhecer o princípio do mal envolve não apenas uma perspectiva crítica, como também um posicionamento de certa forma criminoso, pois sempre que um sujeito se põe em posição de defender um julgamento que tende para o princípio do mal, ou mesmo para o que é considerado cruel, imediatamente essa defesa é repudiada pelo sistema moral vigente (BAUDRILLARD, 1990, p. 114).

De modo semelhante, a inseparabilidade do bem e do mal também pode ser considerada imoral pelo ponto de vista metafísico, mas é uma violência que se coaduna com a razão e impulsiona a busca para além das perspectivas objetivas (BAUDRILLARD, 1990, p. 116). A união do bem e do mal nos ultrapassa de tal modo que precisamos aceitá-la, pois promover uma distinção entre ambas, no intuito de termos em forma de conceitos estanques, é adentrar no campo da ilusão (BAUDRILLARD,

1990, p. 117). Bem e mal não podem ser distinguidos com base numa mesma escala de valor, pois estão baseados numa relação imutável e num “ciclo reversível”. Ambos se estabelecem a partir de uma relação de simbiose e tanto não podem ser separados quanto reconciliados (BAUDRILLARD, 1990, p. 135).

A prática de atos considerados maus, em alguma medida, sempre traz consigo uma carga de violência, e esta por sua vez possui diversas formas de manifestação dentro das comunidades e mesmo individualmente. A partir deste ponto, Byung-Chul Han estabelece a existência de dois tipos de violência: a macrofísica e a microfísica. A violência macrofísica age de forma a “des-interiorizar” o sujeito, de forma que age em seu interior, o que ocorre é uma ação do exterior para o interior do indivíduo. Nesta não resta possibilidade de ação para o indivíduo que a sofre, assim a vítima da violência macrofísica se vê em um estado de passividade. A violência macrofísica atua através dos processos de “infiltração”, “invasão” e “infecção” e tem como fundamento a distinção entre o que característico e o que é “estranho”, tornando-se por vezes exteriorizada. Já na violência microfísica, o processo é ao contrário, ou seja, o sujeito precisa expurgar seu interior de modo que se manifeste no exterior, causando uma dispersão provocada pelo excesso de positividade, mas sua atuação é de modo “implícito e explosivo”. Na violência microfísica, há uma total ausência de negatividade. O caráter destrutivo da violência microfísica está na excessiva atividade manifestada pelo sujeito na hiperatividade (HAN, 2017, p. 151-152).

Com base nisso, Byung-Chul Han postula a existência de dois sujeitos: o “sujeito de desempenho” e o “sujeito de obediência”. Este último pode ser considerado livre, pois não precisa se submeter a ninguém. Logo, a base de funcionamento de sua psique está voltada para o poder, e não ao dever. Assim ele não segue postulações de normas e regras, mas apenas se guia por suas iniciativas que visam a corroborar com sua existência. O desempenho transforma a liberdade em coação, fazendo com que o sujeito promova uma “autoexploração”, e coincidindo a liberdade com a violência, a vítima e o agressor, o explorado e o explorador, uma vez que se trata de um processo “autorreferencial” (HAN, 2017, p. 182).

Esse processo de violência “autorreferencial” está imbricado na definição de violência da positividade, pois ela consegue se disfarçar na forma de liberdade. E se torna mais prejudicial que a violência da negatividade, porque explora uma forma de

“autoviolência” que embaralha a liberdade e a coerção resultando na patologia conhecida como depressão (HAN, 2017, p. 183).

Portanto, Byung-Chul Han define essa sociedade como transparente à medida que impossibilita que outro possa se lançar para com sua alteridade, pois busca colocar todos os sujeitos em um mesmo nivelamento, o do igual. Para chegar a essa transparência, o outro precisa ser suprimido (HAN, 2017, p. 204). A lógica dessa violência da sociedade transparente está neste nivelamento do igual, que destrói qualquer possibilidade de alteridade: “Por isso, a política da transparência é uma *ditadura do igual*” (HAN, 2017, p. 205). Além disso, essa sociedade da transparência é a sociedade que se baseia na “forma mercadológica”, que se volta para fora, ou seja, que considera apenas o nível de exibição que se pode alcançar (HAN, 2017, p. 209).

Desse modo, a positivação da sociedade, que já fora destacada, também passa pela via da linguagem, e, portanto, também existe uma “violência da linguagem”, baseada no positivo, que se volta para uma busca da uniformidade, para uma “massificação do positivo”. Entretanto a “violência da linguagem”, que se baseia na difamação, e no desautorizar da linguagem, é uma forma de “violência da negatividade” que por sua vez segue a linha de pensamento voltada às noções de “amigo e inimigo”. Atualmente se busca afastar toda e qualquer forma de violência física, por isso a “violência da negatividade” pode prosperar na linguagem na qual se tornou possível, já que toda a possibilidade de violência física foi excluída do sistema social (HAN, 2017, p. 215).

Nossa sociedade atual é caracterizada pelo crescente desaparecimento do sentimento de pertencimento que encontramos na expressão “nós”. Isso se deve à globalização, que promove um embate de singularidades que se voltam apenas para si mesmas e veem nos demais seus antagonistas. Logo, todos os que se inserem num sistema de produção capitalista são simultaneamente agressores e vítimas, posições muitas vezes que constituem parte de um único sujeito (HAN, 2017, p. 244).

Há diversos episódios literários nos quais a violência é representada, e imediatamente precisamos ver retratada a noção de justiça. Os atos de violência e de crueldade nem sempre precisam ser sanguinários e visíveis, pois a crueldade pode ser um fazer sofrer psíquico: “Nem toda crueldade é sangrenta ou sanguinária, visível e exterior, decerto; pode ser, provavelmente é, essencialmente psíquica (prazer obtido em sofrer ou em fazer sofrer por fazer sofrer, ver sofrer; *grausam*, em, alemão, não nomeia o sangue)

” (DERRIDA, 2004, p. 170). Em Clarice Lispector, há um exemplo desta crueldade psíquica e está na crônica “Tortura e glória”<sup>2</sup>, publicada em 1967, que analisamos na Dissertação de Mestrado.

Entretanto, é preciso destacar que nosso intuito está longe de defender a existência de um mal absoluto, mas apenas pressupor que o homem, de alguma forma, no âmbito ficcional, pode ser narrado por meio de manifestações agressivas, entre outras experiências. Tais tendências serão referidas mais adiante. E se, na realidade do cotidiano, podemos presenciar atos considerados como “frutos do mal”, considerando a literatura como um espaço de manifestação social, também poderemos observá-los nas obras literárias, como faremos nas duas obras de Clarice Lispector que nos propomos analisar. Assim, a literatura é um vasto território, no qual os absurdos da vida, compartilhada socialmente e mediada pelos imperativos da lei, se tornam plausíveis no contexto literário de criação artística.

Além disso, a literatura nos oportuniza tratarmos e estabelecermos reflexões sobre diversos aspectos sociais, por isso mesmo uma instituição como o Direito pode ser representada através dos escritos literários. Em *O inconsciente jurídico: julgamentos e traumas no século XX*, Shoshana Felman observa que, após o julgamento de Nuremberg, o Direito precisou repensar seu próprio estatuto, principalmente em consequência dos

---

<sup>2</sup> Dissertação de Mestrado intitulada “A questão do mal em *Perto do coração selvagem*, de Clarice Lispector”, no capítulo nomeado “A maldade e a crueldade”. A análise da referida crônica consta entre as páginas 53 a 55. Na crônica “Tortura e Glória”, publicada em 1967, a narração acontece em primeira pessoa, condição segundo a qual podemos observar a angústia da narradora, uma ávida leitora, que não tem condições financeiras para comprar livros, e logo recorre a uma colega cujo pai é dono de uma livraria. Contudo, esta colega parece aproveitar-se do desejo de contato com o mundo da leitura da personagem-narradora para exercer sobre ela o que a própria denomina de “tortura”. Assim, o mal se manifesta por meio do que poderia ser visto como o egoísmo da menina que detém o objeto de desejo da colega. Esse “mal” representado nesta crônica possui uma íntima relação com a moral social. Sabe-se que essa define que devemos ser bondosos e dividir o que temos com os demais. Daí decorre o horror da mãe da menina ao descobrir que a filha se negava a emprestar o livro à colega. Na realidade, a decorrência do ato de negação é a identificação com traços de maldade e crueldade por aquela que não pode ter acesso a um bem tão almejado, a sua leitura.



traumas históricos. Para a autora, é a partir deste momento que a violência passa a ter um caráter exclusivamente jurídico, e que a justiça deixa de ser tida apenas como um castigo para atos praticados anteriormente e logo adquire o preceito de reelaboração de traumas violentos (FELMAN, 2014, p. 21-22).

Felman considera a literatura como uma forma de auxiliar tanto na reelaboração desses traumas quanto no desenvolvimento de julgamentos históricos. Nota-se que a literatura representa essa tensão existente entre os traumas e o Direito, de modo exemplar, e essa tensão também é a força de construção para os enredos literários:

Outra dimensão pela qual eu leio o significado cultural desses julgamentos históricos é a dimensão complementar da literatura. A literatura emerge da extrema tensão entre direito e trauma como um impulso existencial, correspondendo ainda a uma diversa dimensão de sentido. Um encontro entre direito e literatura – compreendido de nova maneira e metodologicamente concebido em termos completamente não habituais – irá, assim, acenar do fundo desses julgamentos (FELMAN, 2014, p. 28).

Essa relação entre a justiça e a literatura é asseverada para Felman, já que a literatura tem a possibilidade de lidar com os traumas deixados por eventos limites, ou seja, a literatura se abre para a dimensão de exploração destes traumas, dado que tem como prerrogativa uma abertura para a exploração de temas interditos. A linguagem literária desempenha a função de um espaço democrático no qual muito pode ser dito. Em contrapartida, a justiça precisa encerrar essas questões, no intuito de estabelecer categorias que precisam corresponder com exatidão aos fatos. Por isso, a literatura se permite a reelaboração dos traumas, sendo, assim, um espaço e um propósito que não encontramos no campo jurídico (FELMAN, 2014, p. 28).

Contudo, ressalte-se que, para Felman, a prática criminosa tem como derivado um trauma, provocado tanto pelo ato criminoso quanto pelo desfecho legal deste. Felman, em *O inconsciente jurídico: julgamentos e traumas no século XX*, sustenta: “Defendo que o direito, porque não pode e não vê que um caso judicial torna-se um trauma jurídico em seu próprio âmbito, é, portanto, obrigado a repetir-se pelo intermédio de uma repetição jurídica traumática” (FELMAN, 2014, p. 92). E é neste aspecto que a literatura corrobora de forma significativa através das narrativas do trauma, que tanto expõe a violência do

criminoso quanto aquela que encontra abrigo no conceito de justiça e de Direito, mesmo que não seja reconhecida: “O direito exhibe (e dá para ver) a violência do criminoso, porém oculta a sua própria. A literatura franqueia e expõe a violência que está oculta na cultura (inclusive a violência do direito)” (FELMAN, 2014, p. 146).

Entretanto, Felman destaca que a atual relação estabelecida entre o Direito e a literatura é apenas um encontro temático que utiliza as bases literárias para embasar noções jurídicas, ou mesmo o uso do jurídico para fundamentar questões literárias. Portanto, o que encontramos são reflexões e representações literárias com enfoque apenas no tema:

O diálogo entre as disciplinas direito e literatura tem sido até agora principalmente temático (isto é, essencialmente conservador na integridade e nos limites estáveis epistemológicos dos dois campos): quando não emprestando as ferramentas da literatura para analisar (retoricamente) pareceres jurídicos, estudiosos do direito e da literatura, na maioria das vezes, lidam com a explícita reflexão tematizada (ou “representação”) das instituições do direito em obras ficcionais, com foco na análise de julgamentos fictícios, em uma trama literária e na psicologia, ou na sociologia das personagens da literatura cujo destino ou cuja profissão os liguem com o direito (advogados, juízes ou acusado) (FELMAN, 2014, p. 90).

Para Felman, essa relação entre literatura e justiça precisa ser pensada de forma a transcender essas reflexões de base apenas temáticas, pois a literatura tem como perspectiva fornecer uma “representação artística aos julgamentos”. Além disso, a autora também acredita que pela forma como a literatura se articula, tendo a viabilidade de tornar claras questões que não se tornariam explícitas, apenas com base na linguagem, e no espaço jurídico:

O propósito, porém, do texto literário é, ao contrário mostrar ou expor novamente o rompimento e o cisma, revelar mais uma vez a abertura, o buraco do abismo, *desentranhar violentamente o que estava precisamente coberto, encerrado ou dissimulado pelo julgamento legal*. O texto literário escancara o abismo de maneira a nos permitir examinar, mais uma vez, sua profundidade e ver sua ausência de fundo (insondabilidade) (FELMAN, 2014, p. 128).

O texto literário revela-se necessário ao pensar jurídico, porque abre a possibilidade de abarcar e tratar de memórias e mesmo de aspectos que não são permitidos ou que não podem ser postulados pela impossibilidade narrativa de seu interlocutor. E é

tanto através dos textos literários quanto dos veredictos jurídicos que a história se constitui enquanto memória do passado. Para Felman, em *O inconsciente jurídico: julgamentos e traumas no século XX*, as decisões jurídicas são uma parte importante da história, pois são elas que marcam as memórias históricas, ou seja, definem o que será aceito ou negado na História. Neste aspecto, a lei se insere como uma forma de organizar essa disposição histórica, de modo que essa possa ser posteriormente narrada (FELMAN, 2014, p. 117). A lei organiza os aspectos históricos, e a literatura se apresenta como possibilidade de manifestação e reflexão para esses atos históricos passados, sejam eles louváveis ou censuráveis; a literatura não os hierarquiza, pois ela escapa à responsabilidade legislativa.

A literatura é fundamental como base ao Direito, porque ela se relaciona com aspectos que o jurídico não poderia sequer manifestar, pois a literatura é disposta ao ficcional, e este muitas vezes auxilia na reelaboração de aspectos do campo do Direito. Uma vez que a esfera do Direito ambiciona precisão, e tende a se afastar da narratividade. A literatura tem por objetivo desacomodar, nos fazendo questionar as estruturas que nos são impostas, mas isso também não significa que necessariamente, ao tomar uma obra para a leitura, o leitor precisa passar por esse processo, pois o que experienciamos enquanto leitores é bastante singular para cada um de nós. A literatura nos demonstra determinados aspectos que constituem nosso mundo social, e variam de acordo com o período temporal, porém a reflexão que faremos com base nisto pertence apenas a nós mesmos.

A literatura possui essa possibilidade de suspender o tempo. Uma obra de Shakespeare, relida nos dias atuais, ainda encontra sentido aos olhos de seu leitor, mesmo que toda a estrutura de leis seja distinta, pois houve um processo no qual de certa forma o tempo foi suspenso. De outro modo, há obras que quando publicadas são renegadas por seu público contemporâneo, mas que encontram seu caminho na posterioridade (BLANCHOT, 1987, p. 202). E, ao longo desta trajetória do campo literário, foi surgindo determinadas definições e conceitos que delimitaram o objeto literário, e que buscaram de certa forma estabelecer as formas que constituiriam a literatura (DERRIDA, 2014, p. 57).

E, por isso, Derrida assevera que o que chamamos de literatura na atualidade é parte de uma convenção, uma vez que, mesmo antes do surgimento de dados críticos da

literatura, as obras já circulavam nas mãos dos leitores, e que seu reconhecimento por parte do público já ocorria de modo efetivo (DERRIDA, 2014, p. 57). Logo, a literatura, como a conhecemos, é um universo com suas próprias regras de construção, manutenção e interação com outros tópicos constituintes do meio social.

Derrida propõe que a distinção que existe entre a literatura surgida antes e depois da existência dos tópicos conceituais de literatura está na possibilidade de reconhecimento da crítica literária, que passa a ocorrer com os textos produzidos no século XX. Contudo, o filósofo também destaca que esse reconhecimento crítico algumas vezes já está até mesmo posto no interior estrutural da própria obra que questiona o fazer literário, mas isso não significa que esses textos sejam apenas reflexivos da escrita, pois juntamente a isso eles podem refletir sobre diversos outros assuntos constituintes da estrutura social (DERRIDA, 2014, p. 59). Ainda quanto ao caráter da literatura e às definições que ela comporta, assim como o fazer literário, Derrida propõe o seguinte:

Porém tendo em vista a estrutura paradoxal dessa coisa que se chama de literatura, seu início é seu fim. Começou com certa relação para com sua própria institucionalidade, ou seja, para com sua fragilidade sua ausência de especificidade e de objeto. A questão de sua origem foi imediatamente a questão de seu fim. Sua história se constrói como a ruína de um monumento que basicamente nunca existiu. É a história de uma ruína, a narrativa de uma memória que produz o acontecimento por relatar e que nunca terá estado presente (DERRIDA, 2014, p. 60).

Derrida esclarece que a literatura é uma junção de uma “narrativa que não pode ser limitada”, de uma “linguagem única”, e de uma “assinatura singular”, e também de uma data que carrega consigo uma “inscrição autobiográfica”. Neste último traço, podemos perceber a manifestação de caráter cultural e histórico, que imediatamente remete ao que Derrida conceitua como “estrutura iterável”, como já vimos anteriormente neste texto (DERRIDA, 2014, p. 61-62).

A literatura, por possuir essa estrutura que converge linguagem, história e mesmo uma “inscrição autobiográfica”, como propõe Derrida, tem como possibilidade a representação de atos jurídicos tanto lícitos como ilícitos. No entanto, na representação literária não há delimitações entre atos louváveis ou reprováveis. Na realidade, o julgamento que postulamos acerca destes atos é embasado nos conceitos de nosso contexto social. Por isso, a literatura, embora se utilize dos aspectos jurídicos, não necessariamente precisa ser fiel às regras impostas pelo sistema jurídico.

Enfim, o jurídico e o literário, embora pareçam distantes, podem se servir de uma relação que pode ser benéfica e fértil para os dois lados. A literatura se alimenta de aspectos manifestos no campo jurídico, como a prática de crimes que são constantes como forma de criação nas narrativas literárias. Em contrapartida, a literatura propicia reflexões de aspectos componentes do campo jurídico. Portanto, literatura, Direito e justiça são categorias que constituem a organização social e que podem estabelecer uma interação muito produtiva para a sociedade, quando pensadas uma à luz da outra.

Reconhece-se, assim, que a literatura compreende um vasto território, no qual podemos abordar desde temas mais brandos como temas mais densos. Na literatura, é possível tratar tanto de noções de bem, quanto as noções de mal, seguindo a perspectiva do que o conjunto social considera como representações das esferas das categorias do bem e do mal, respectivamente. De modo abrangente, o corpo social estabelece como bem as ações positivas que visam à conservação do todo social, ações que são tidas como úteis para a manutenção da comunidade. Em compensação, o mal constitui as ações que prejudicam a estabilidade da sociedade, como por exemplo, matar ou roubar.

A literatura se permite tratar de ambos, justamente porque não precisa, e não tem um contrato com a moralidade. O mal pode se manifestar nas mais diversas formas literárias, pois a ficcionalidade literária abre possibilidades criadoras. E mesmo que a literatura seja culpada, como propõe Bataille, ela não pode ser responsabilizada, pois não tem um tratado prévio com a sociedade que a torne passível de julgamento moral. E por isso a literatura nos fornece diversas possibilidades de interpretações.

#### **1.4 Aspectos sombrios da literatura**

Como vimos ressaltando, a literatura tem como fundamento a liberdade de manifestação de diferentes aspectos, ou seja, na literatura “tudo é permitido” tanto para o autor quanto para o leitor. Por isso, a maldade frutifica nos textos literários desde os tempos mais remotos, como por exemplo, nos textos bíblicos em que um irmão mata o

outro por ciúmes, a tão famosa história de Abel e Caim, e além deste há outros momentos nos quais podemos encontrar ações cruéis e impiedosas nos escritos bíblicos.

A literatura com sua possibilidade de “tudo dizer” oferece ao leitor a capacidade de se pôr em posição do outro sem que isso acarrete julgamentos morais. Não importa se determinado personagem cometeu um ato de maldade, pois o leitor pode se identificar com este sem ser definido pela sociedade como mal, ou como um infrator da lei. Por essa razão, a literatura nos traz muitos textos nos quais é possível encontrar a prática de atos limites considerados como maus. Percorremos algumas destas obras centrais para pensarmos o mal na literatura. Para tanto, selecionamos algumas obras, sem a pretensão de oferecer uma lista exaustiva, na intenção de contribuir para o debate dessa temática desafiadora.

Podemos ensaiar um começo pelas tragédias gregas, como *Édipo Rei* e *Antígona* de Sófocles, e *Medéia* de Eurípedes. Em *Édipo Rei*, a história conta o nascimento de Édipo e a profecia dada a seu pai Laio, de que seu filho o mataria. Desesperado com esta notícia, o rei Laio manda que a criança recém-nascida seja assassinada. Vemos aqui um primeiro ato indecoroso, pois um pai que teme uma profecia decide assassinar seu filho. Contudo, as ordens são descumpridas e Édipo é criado pelo rei de Corinto e, ao chegar à vida adulta, recebe a mesma profecia que fora dada a seu pai biológico em seu nascimento, com medo do que poderia fazer ele abandona Corinto.

E, em suas andanças, encontra seu pai biológico, Laio, e termina matando-o, após a chegada a Tebas, onde, por atuação do destino, se casa com sua mãe biológica e tem quatro filhos com ela. Novamente uma profecia é lançada, dizendo que é preciso punir o assassino de Laio. Édipo promete que será feito, e tragicamente descobre tratar-se dele próprio. Ao conhecer a verdade, ele se desespera e fere os próprios olhos e, por ter se casado com sua mãe, ela, por sua vez, comete suicídio. Assim percebemos que em *Édipo Rei* subjaz um fundo no qual o mal pode ser visto nas entrelinhas da trajetória do personagem homônimo do texto.

Antígona é uma das filhas da relação incestuosa de Édipo e sua mãe Jocasta. Antígona é a única filha que acompanha o pai em seu exílio após ele descobrir seu casamento incestuoso. Quando Antígona retorna a Tebas após a morte do pai, seus irmãos disputavam o trono e terminam se matando, e o trono é assumido por seu tio que decide

realizar o sepultamento de um dos sobrinhos mortos e deixar o outro, que é condenado por traição e em decorrência não deverá ser sepultado.

Essa situação desperta desespero em Antígona, que deseja realizar os trâmites fúnebres para o irmão. Ela tenta por si mesma fazer o enterro do irmão, mas é detida pelo tio Creonte, que a impede, para que não possa dar um desfecho adequado à morte de seu irmão. Logo, o tio ordena sua morte e seu noivo, Hemon, filho de Creonte, não conseguindo salvar a amada, comete suicídio. Novamente podemos perceber atos nos quais o mal é a base do enredo narrativo. Em primeiro plano, os dois irmãos morrem em disputa pelo poder, e em seguida um tio ordena a morte da própria sobrinha para satisfazer seus desejos de manutenção do poder.

Em *Medeia*, de Eurípedes, a história se inicia com o desespero da protagonista ao saber do casamento de Jasão, seu marido, com outra mulher. Descompensada, ela tenta de todos os modos conseguir sua vingança. Para isso, envia presentes à princesa que seria noiva de Jasão, e estes provocam a morte da princesa e de seu pai. Ao receber tal notícia, através do mensageiro, Medeia reage da seguinte forma: “Ser-me-ia fácil responder-te. Mas não te encolerizes, amigo. Dize-me antes como pereceram eles. Será dobrado prazer para mim se a morte lhes foi bem cruel” (EURÍPEDES, 2007, p. 52). Furioso, Jasão a procura e descobre que, para se vingar, Medeia matou também seus próprios filhos para obter a vingança almejada contra Jasão. Após matá-los, ela foge utilizando a carruagem de seu avô, o sol.

Realizando uma breve retomada dos acontecimentos sucedidos nestas três tragédias gregas, embora não possamos abordar de forma mais abrangente, por uma questão de seleção, ou seja, elegemos aquelas tragédias que nos parecem demonstrar a maldade e a face obscura do ser humano de modo mais pungente. No sucinto resumo realizado das obras relacionadas acima, podemos notar a maldade como um importante fator para a construção de enredos literários, pois sem a prática do mal a literatura se furtaria da possibilidade de manifestação de diversos contextos existentes na humanidade, pois o mal faz parte do que os indivíduos conhecem como mundo, mesmo que não se possa reduzi-lo a essa existência. E mais do que isso: a literatura nessa perspectiva torna-se importante porque proporciona aos sujeitos uma espécie de “válvula de escape” para os sentimentos negativos dos indivíduos.

Seguindo nossa trajetória de buscar o mal na literatura, chegamos à obra *Hamlet*, de Shakespeare. Em *Hamlet*, podemos perceber não apenas a manifestação da maldade humana, e o desejo de vingança, mas também uma reflexão moral acerca da temática manifesta no texto literário. Hamlet é o príncipe dinamarquês que acabara de perder seu pai, e acompanha um novo casamento de sua mãe, a rainha com seu tio Cláudio, irmão de seu pai. Paralelo a isso, há o fantasma de seu pai, que passa a rondar o castelo, e Hamlet acredita conversar com ele, que lhe pede para que vingue sua morte, e assim o príncipe lhe promete. Hamlet passa a tramar essa vingança e por diversas vezes se vê tentado a matar o tio. Um destes momentos é quando o rei Cláudio está rezando. No entanto, Hamlet pondera a possibilidade de salvação para a alma do tio, e decide não o fazê-lo naquele momento: “Eu devo agir é agora; ele agora está rezando (...). Oh ele pagaria por isso recompensa – isso não é vingança” (SHAKESPEARE, 2011, p. 86). Isso demonstra que Hamlet planeja sua vingança contra seu tio, com cautela, para que possa garantir o sofrimento dele, o que nos remete para um intuito de maldade no comportamento do sobrinho do rei Cláudio.

O empenho de Hamlet em obter vingança é tamanho que ele chega a desfazer o noivado com Ofélia. E quanto a esta personagem, ressaltamos que o tratamento dado a ela por parte de Hamlet era de certo modo cruel. Ela o procura e tenta agradá-lo e na maioria das vezes a resposta do príncipe é ríspida, até chegar ao ponto em que Hamlet rompe o noivado: “Vai embora – chega – foi isso que me enlouqueceu. Afirmo que não haverá mais casamentos. Os que já estão casados continuarão todos vivos – exceto um. Os outros ficam como estão. Prum bordel – vai! (sai)” (SHAKESPEARE, 2011, p. 69). Com a desfeita de Hamlet, Ofélia, desiludida, termina se suicidando.

Além disso, o ímpeto de vingança de Hamlet termina fazendo com que, por engano, ele assassine Polônio, acreditando ser o rei Cláudio. Com isso Laertes, filho de Polônio, incitado pelo rei, que temia o comportamento de Hamlet, o desafia para um duelo que culmina no trágico desfecho da obra. Durante a luta, Gertrudes, a rainha, bebeu no copo que havia sido envenenado pelo rei e por Laertes e que deveria ser dado a Hamlet. Laertes acaba ferindo o príncipe com uma espada também envenenada, e numa troca de armas durante o embate Hamlet acaba com a espada envenenada, ferindo Laertes e depois o rei Cláudio.



Por isso, *Hamlet* é uma obra que nos faz refletir sobre muitos dos ímpetos morais que constituem a psique de cada indivíduo, e nos conduz a questionar a própria moralidade, dado que emoções negativas fazem parte da formação dos sujeitos. A grande questão é o que cada um, em sua individualidade, faz com os anseios vingativos e indecorosos que se abrigam em seu “eu”. Reiteramos que essa se apresenta como uma das possibilidades da literatura, que nos proporciona experimentarmos esses sentimentos sem que haja culpa ou mesmo vítimas de ações baseadas em impulsos arcaicos do ser humano.

Para percebermos o quanto a literatura se serve mesmo das ações impiedosas e cruéis, nos voltaremos para a obra de Sade. Segundo Bataille, em *A literatura e o mal*, a obra de Sade trata de uma busca de possibilidades em causar o sofrimento e conduzir seres humanos para a destruição (BATAILLE, 1989, p. 104). Em *Cento e vinte dias de Sodoma*, há uma série de condutas inabituais que levam o leitor a refletir acerca das fronteiras entre o bem e o mal.

Nesta obra nos é narrada a história de quatro homens: Durcet, Presidente de Curval, o Duque de Blangis e o Bispo. Juntos eles extrapolam os limites da imoralidade. Guiados pela experiência de quatro prostitutas, eles sequestram pessoas desde crianças até adultos e os confinam em uma residência isolada. Neste local os quatro submetem os demais as mais perversas experiências sexuais que incluem desde estupro até horrendos assassinatos. Segundo Bataille, há um “horror moral” presente na obra e que se exacerba na medida em que a leitura avança: “Estes dedos cortados, olhos, unhas arrancadas suplícios em que o horror moral aguça a dor, esta mãe que o ardil e o terror levam ao assassinato de seu filho, estes gritos, este sangue vertido no mau cheiro, tudo, enfim, leva à náusea” (BATAILLE, 1989, p. 104). Trata-se de um livro que desafia a própria construção da moralidade, que faz pensar sobre os limites da crueldade humana e até que ponto o ser humano pode chegar para satisfazer seus impulsos de destruição.

O próximo texto também explora o comportamento cruel e sombrio, mas, como em *Hamlet*, este se volta para um reconhecimento do sentimento de vingança. Trata-se do conto “O barril de amontillado”, de Edgar Allan Poe. O conto narra a história de Montresor, tomado pelo desejo de vingança para com seu amigo Fortunato, de quem ele afirma já ter suportado os mais diversos insultos. Sabendo do interesse de Fortunato por vinhos, ele o atrai para seu palácio com a promessa de que havia comprado uma remessa

de barril de amontillado. Ao chegar ao local, Fortunato é conduzido até a adega do palácio onde Montresor executa seu plano de vingança, acorrentando e emparedando Fortunato vivo no fundo escuro do castelo.

Ressalte-se o prazer sentido por Montresor enquanto põe em prática seus planos e ouve os gritos de Fortunato. Com isso se destaca o prazer obtido pelo personagem ao infligir dor e sofrimento ao outro. Este é um conto que, por tratar de um tema que de certo modo podemos definir como sombrio, adquire toda uma atmosfera lúgubre e misteriosa ao longo da narrativa. O leitor sabe que Montresor deseja se vingar, pois ele inicia a narração destacando esse seu desejo. Contudo, fica para o leitor a dúvida de como essa vingança será executada, e o mistério só tem seu desfecho ao final do conto. A literatura se impulsiona através destas emoções consideradas pouco louváveis, e ao ler o conto de Poe, o leitor se sente atrelado à narrativa por meio da curiosidade quanto ao final da história e os meios pelos quais Montresor alcançará sua almejada vingança.

O fazer sofrer ao outro e acompanhar esse sofrimento de forma irresoluta é uma das bases que compõem os mistérios e fascínios que nos provocam o mundo literário. Na obra *Morro dos ventos uivantes*, de Emily Brontë, o desejo por vingança novamente está expresso no enredo de maneira não só a estabelecer uma história, mas também a provocar uma catarse no seu leitor.

O romance narra a história do amor de infância de Catherine e Heathcliff. Porém os personagens pertencem a classes sociais diferentes, e com o passar do tempo e a chegada de uma vida adulta, Catherine decide se casar com Edgar Linton, mesmo que ainda nutra sentimentos por Heathcliff, que ouve uma conversa na qual ela declara amá-lo, mas que sabe que precisa se casar com Linton, porque esse poderia propiciar a ela uma vida confortável financeiramente. Ao ouvir tal conversa, Heathcliff também decide seguir sua vida, e desaparece do Rancho no qual vivia com a família de Catherine. Quando retorna de sua longa viagem, ele já está rico e se depara com Catherine já casada, decidindo-se, assim, se casar com a irmã de Edgar, cunhada de Catherine.

Contudo, subjazem ao fundo deste casamento intenções perversas, isto é, Heathcliff deseja se vingar tanto de Catherine quanto de seu marido Edgar. Por isso ele se casa com Isabella, uma relação estabelecida com o propósito de provocar sofrimento em Catherine e Edgar. Heathcliff, depois de casado, dispensa um tratamento impiedoso a sua esposa: “Mas afinal, penso que começa a conhecer-me. Não vejo mais os sorrisos patetas e as

caretas que me aborreciam no começo (...). Foi preciso um maravilhoso esforço de perspicácia para descobrir que eu não amava” (BRONTË, 2004, p. 180). Com seu plano de vingança em ação, seu objetivo é alcançado, pois Catherine, que ainda o amava, não consegue lidar com toda aquela situação que está vivenciando e isso a faz definhir aos poucos até culminar na sua morte.

A literatura se potencializa na transgressão da lei; na literatura o mal pode ser tão resplandecente quanto o bem, e é por isso que, ao praticar atos considerados como transgressores, o personagem protagonista do romance torna a trama mais enovelada em reflexões existenciais. Quanto ao comportamento de Heathcliff no romance, Bataille, em *A literatura e o mal*, propõe: “Nesta revolta não há lei que Heathcliff não se deleite em transgredir” (BATAILLE, 1989, p. 17).

A transgressão participa da constituição literária, pois neste espaço se abre a possibilidade de manifestar posicionamentos que a sociedade julga como absurdos. E temos mesmo a oportunidade de assumirmos aqueles pontos de vista dos personagens com os quais nos identificamos. A literatura nos proporciona tomarmos partido sem ferirmos os pressupostos sociais e morais, pois como vimos participa de um espaço democrático que está aparte do sistema comunitário, dado que se trata de ficção, portanto não responde à lei estabelecida por essa organização social.

E é com base neste pressuposto da viabilidade de transgressão da lei que age o personagem Raskólnikov, protagonista de *Crime e castigo*, de Dostoiévski. Raskólnikov é um universitário que por dificuldades financeiras precisou abandonar os estudos. Ele aluga um pequeno quarto, mas com suas dificuldades econômicas ele já não consegue manter os aluguéis em dia. Para sobreviver, ele começa a penhorar alguns objetos pessoais, no intuito de manter seus gastos cotidianos. É assim que ele conhece a Senhora Aliona Ivanóva, que vive com a irmã mais nova, Lizavieta, responsável pela maioria das tarefas domésticas.

Raskólnikov desenvolve uma profunda reflexão acerca da moralidade, pois na perspectiva do personagem mesmo os grandes heróis da humanidade, em algum momento de suas trajetórias, precisaram fazer ressalvas diante da moralidade em prol da manutenção de um bem maior, ou seja, alguns sacrifícios seriam assim necessários para a manutenção do bem-estar da maioria. A partir daí ele se questiona se seria capaz de executar um ato que desafiasse a moralidade, mas que ao mesmo tempo beneficiasse a

sociedade de alguma forma. E decide que matar a senhora Aliona Ivanóva seria seu ato de rebeldia para com a moralidade. Ele acreditava que a mulher era uma “exploradora” dos demais indivíduos por emprestar dinheiro e cobrar altos juros por esses empréstimos.

Depois de decidir que irá matá-la, ele começa a planejar o crime desde escolher o momento para a sua realização até o modo como executará seu ato ilícito. Quando se considera preparado, ele executa o crime, e, inesperadamente, a irmã da vítima chega e presencia a cena. Para evitar que ela o denunciasse, ele também a mata, cometendo, portanto, um duplo homicídio. Com o crime cometido, a vida de Raskólnikov segue, e imediatamente ele surge como suspeito do crime, e então se iniciam seus confrontos de depoimentos com o juiz Porfiri Pietróvitch até culminar em sua confissão.

Ressaltemos que Raskólnikov confessa o crime e se declara culpado, e de certo modo ao leitor transparece uma angústia da culpa que parece tomar conta do personagem na sequência ao cometimento do crime. Contudo, nos capítulos finais, antes de sua confissão, ele em conversa com a sua irmã, declara que aquele derramamento de sangue foi necessário, pois a Senhora Ivanóva explorava os mais pobres. Portanto, Raskólnikov reconhece seu crime, levando em consideração o posicionamento de sua mãe e irmã, mas ainda assim mantém a crença no propósito de seu crime.

As manifestações das transgressões morais ocorrem livremente em literatura, e nestas estamos absolvidos de julgamentos, pois a literatura enquanto ficção não pode ser colocada no banco dos réus. Na literatura brasileira, temos alguns exemplares de expressão da maldade humana, e do uso da representação de crimes como impulsionadores das construções literárias, como é o caso dos contos “A causa secreta” e “A cartomante” ambos de Machado de Assis.

No conto “A causa secreta”, temos o relato da amizade estabelecida entre Fortunato e Garcia, sendo nosso principal enfoque Fortunato, por tratar-se de um personagem segundo o qual podemos perceber as nuances de prazer a partir do sofrimento alheio; Garcia e Fortunato se conheceram por casualidade na saída de um hospital. Garcia, que era estudante de medicina, saía do recinto, enquanto Fortunato chegava ao local. Depois disso ocorrem alguns encontros casuais entre os dois, um deles no cinema, até que descobrem que são vizinhos e estabelecem uma amizade, na qual Garcia frequentava a casa de Fortunato, que já estava casado há quatro meses. Contudo, Garcia passa a nutrir

sentimentos pela esposa de Fortunato, mas sem nunca os demonstrar, nem mesmo à amada.

O interessante é que durante essas visitas Garcia começa a observar o comportamento de Fortunato e percebe que ele possui um prazer em observar o sofrimento do outro, seja seres humanos ou mesmo os animais. Assim, Garcia percebe que Fortunato bate nos cães que estão na rua e segue sua trajetória, observa fixamente um doente convalescendo até o ponto em que seus olhos brilham. E o mais mórbido de seus comportamentos é o episódio da dissecação dos ratos, no qual Fortunato mutila as pernas de um rato e depois queima o animal até a morte. Garcia observa esta cena, e pede que ele encerre aquele sofrimento, mas ele prossegue em seu projeto.

Posteriormente, a esposa de Fortunato contrai uma doença que a leva à morte, e durante o funeral Fortunato friamente observa Garcia retirar o véu da defunta e beijar-lhe a testa. Imediatamente Fortunato conclui o amor nutrido por Garcia, mas diferentemente de um sentimento de fúria para com o amigo, Fortunato se compraz em observar a dor sentida por Garcia. Com isso, o conto nos revela uma das facetas mais sórdidas do ser humano, aquela que é capaz de se satisfazer presenciando e observando o sofrimento do outro, seja um animal ou um ser humano. De modo que a possibilidade de provocar a dor ou de observá-la no outro é um meio que o ser humano encontra para extravasar seus impulsos primitivos, comportamento esse definido como sadismo.

Já no conto “A cartomante”, o leitor é testemunho de um crime com fundo passional. O conto narra o triângulo amoroso estabelecido entre Camilo, Vilela e sua esposa Rita. Ela tem um romance sigiloso com Camilo, que é amigo de infância de seu esposo. À certa altura, Camilo passa a receber cartas anônimas que revelam o segredo de ambos. Logo o casal se torna mais cauteloso em seus encontros, mas mantém a traição a Vilela. Quando o marido traído descobre, termina assassinando o casal, mesmo com a visita de Rita e Camilo a uma cartomante, que lhes assegura que tudo ficaria bem, e não haveria motivo para preocupações.

A estrutura do enredo deste conto de Machado de Assis nos demonstra que, mesmo quando o ser humano tenta controlar seus impulsos destrutivos, há momentos nos quais a raiva predomina e as emoções violentas se tornam visíveis, como agiu Vilela ao descobrir a traição de sua esposa e seu melhor amigo. Narrativa semelhante a esta nos é

apresentada em *Dom Casmurro*, também de Machado de Assis. Nesta também há um possível triângulo amoroso, ciúmes e desconfiança.

O romance nos conta a história de Capitu, Bentinho e Escobar. Bentinho e Capitu se conhecem e mantêm uma amizade desde a infância; na adolescência eles desenvolvem uma paixão, contudo Bentinho é enviado ao seminário por uma promessa feita por sua mãe. Mas lá juntamente com Escobar, seu amigo e confidente, faz planos para casar-se com Capitu, objetivo que ele alcançará. Bentinho mostra ser um homem inseguro em relação à esposa, o que o leva a ter crises de ciúmes intermináveis. Mas então onde está a maldade?

A maldade está na tortura psicológica que é infligida à Capitu por parte do marido. A desconfiança do personagem masculino é tanta que a relação entre ele e a esposa se vê abalada; e Capitu cada vez mais entristecida com as acusações de traição constantes feitas por Bentinho. Até que chega ao ponto de terem de se divorciar, devido à desconfiança de Bentinho quanto a paternidade do filho do casal Ezequiel, que Bentinho acreditava ser filho de seu amigo Escobar.

A questão sobre o sofrimento infligido à Capitu expõe uma expressão de maldade de Bentinho, que pode ser derivada de sua insegurança, e de sua necessidade de aprovação emocional. Isso com base no fato de que fazer sofrer psicológico também é uma forma de maldade, ideia apresentada na proposta de Evando Nascimento em *Clarice Lispector: uma literatura pensante*, na qual o crítico propõe que, com a existência do mal, a destruição do outro passa a ser parte dos nossos desejos, não apenas com enfoque na destruição física, mas também outras formas de provocar sofrimento, como as torturas psíquicas: “não necessariamente apenas destruição física, como também os diversos tipos de destruição psíquica, as torturas intermináveis a que podemos submeter outrem e a que podemos ser submetidos” (NASCIMENTO, 2012, p. 269).

Seguindo neste contexto do prazer em causar mal ao outro também podemos referenciar Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Nesta o protagonista, que se intitula como “narrador defunto”, conta sua história ao leitor, suas memórias e embora possa parecer cômico e até mesmo livre de maldade. Podemos também nesta obra encontrar ações que nos remetem a provocar o sofrimento alheio. Em um destes momentos, o protagonista conta sua infância, e revela que sentia certo prazer em maltratar os empregados, sobretudo um menino negro escravo de sua família. Porém,

ressaltamos que a prática de ações cruéis está presente em grande parte da obra machadiana. No entanto, em obras como esta, esses traços se tornam sutis pelo modo como a narrativa é sedutoramente conduzida, provocando uma simpatia do leitor para com a história de Brás.

Entretanto, isso não anula o fato de que mesmo um personagem tão adorável como Brás Cubas é capaz de realizar atos reprováveis moralmente, e reiteramos que isso demonstra, pelo viés literário, que as pulsões primitivas existem em todos os indivíduos, e que em momentos de arrebatamento emocional podem se tornar latentes, e por isso a sociedade estabelece seus regulamentos e exemplos comportamentais, no intuito de preservar o bem-estar e a estabilidade da comunidade.

Pensando a coexistência dos impulsos morais positivos e negativos na psique de cada indivíduo, podemos recorrer a uma obra que representa de forma concisa esta coexistência de impulsos. Trata-se de *O médico e o monstro*, de Robert Louis Stevenson. A história apresenta o Doutor Henry Jekyll, médico e cientista que faz pesquisas visando a dissociar seu lado bom de seu lado mau. Assim, ele cria um soro que os separa, fazendo com que seu lado mal ganhe vida própria, e passe a ser denominado de Edward Hyde. Logo Hyde passa a perambular pelas ruas da cidade e se torna um mistério para a comunidade que nunca o havia visto antes nos círculos sociais.

Quando Doutor Jekyll se converte no Senhor Hyde ele, de certo modo está livre das pressões morais. É como se o id e o ego propostos por Freud em *O ego e o id e outros trabalhos* (1923), pudessem ser separados. O Senhor Hyde seria o id freudiano, totalmente livre das pressões morais exercidas pelo ego. Freud propõe que o ego se influencia pela realidade exterior, pelas opiniões de senso-comum, já o id se volta para nossas paixões e nossos impulsos. Ressaltando que, para Freud, ego e id são indissociáveis, pois o ego seria parte constituinte do id que reavalia a partir das perspectivas externas (FREUD, 1976, p. 16).

Hyde assume o controle do Doutor Jekyll e, livre do controle moral, chega a cometer o assassinato de um cidadão londrino, senhor Danvers Carew. E aos poucos o doutor Jekyll percebe que está perdendo o controle de sua parte sombria que deixa de precisar da poção química para se fazer manifesto. Logo o médico começa a ficar preocupado, por Hyde assumir o controle cada vez com maior facilidade. No intuito de controlá-lo, o médico chega a cogitar o suicídio, até o ponto em que realmente culmina

em sua morte, e por consequência de Hyde, já que se tratava de uma mesma pessoa. Reiterado pelo fato de Jekyll ingerir a poção do suicídio, mas o corpo encontrado, com um frasco prensado em suas mãos, é o de Hyde.

Mas a questão que se sobressai está no fato de o autor desenvolver uma narrativa que demonstra que todos os indivíduos possuem uma parte moral e uma parte sombria em sua psique. Mas, como já vimos a literatura não tem essa obrigação de ser um mandamento, e, portanto, pode frutificar tanto no bem quanto no mal.

Uma demonstração deste caráter da literatura pode ser encontrada nos romances policiais, como os de Arthur Conan Doyle e seu Sherlock Holmes. A cada narrativa desenvolvida por Conan Doyle, o entusiasmo literário aumenta, pois ao fundo se estabelece um resplendor de mistério. O leitor se sente impelido a buscar pistas e solucionar os crimes juntamente com o peculiar detetive Sherlock. E o sucesso deste tipo de literatura reitera a perspectiva de que a literatura compreende um espaço no qual múltiplos cenários são possíveis. Por isso, os crimes investigados por Holmes são plausíveis, uma vez que tudo aquilo que a sociedade proíbe e torna interdito na literatura pode ser representado sem pré-concepções acerca dos acontecimentos.

Entretanto, sabemos que o mal pode adquirir diversas faces e formas de expressão desde as mais severas, como a prática de um crime, como também o prazer em causar sofrimento e ver o outro sofrer, como é o caso do tratamento dispensado a Gregor Samsa, protagonista do romance *A Metamorfose*, de Kafka. Na referida obra, Gregor Samsa é um personagem responsável pelo sustento de sua família, mas esta, por sua vez, lhe dispensa um tratamento nada amistoso, de modo que se importam muito pouco com o que acontece com Gregor Samsa.

O protagonista de *A Metamorfose*, caixeiro-viajante que transporta encomendas a seus clientes, se sente intranquilo e insatisfeito com sua vida e com sua profissão. Diversas vezes ele pensa em abandonar o emprego, mas sabe que precisa trabalhar mesmo a contragosto para manter seu país e sua irmã. E aos poucos Gregor termina se metamorfoseando em um inseto. Na cena inicial do livro, Gregor desperta e se dá conta de que se transformou num outro ser. A partir daí, Gregor, que até então mantinha a casa e a família, se torna para eles motivo de desgosto e incômodo.



Logo, este é mais um clássico da literatura que de uma maneira peculiar nos apresenta a maldade e a crueldade que podem habitar a condição humana. Enquanto Gregor provinha o sustento da família ele era necessário, mas, ao definhando para uma outra condição da existência, ele se torna motivo de vergonha e mesmo um empecilho para a família, que passa a dispensar a ele um tratamento frio e distante, pois tudo o que eles desejam após a metamorfose parece ser o rechaço de Gregor. Assim, adentra uma questão utilitária, ou seja, é querido e apreciado aquele no qual se pode reconhecer utilidade, mas depois de deixar de ser útil se torna imediatamente dispensável. Por isso os cidadãos se organizam em sociedade visando a serem úteis de algum modo, segundo os preceitos estabelecidos pela própria comunidade, pois, se deixarem de ser úteis, se tornam indesejáveis, como Gregor Samsa, e serão instantaneamente afastados e desconsiderados pelos demais.

Na literatura brasileira, temos um personagem interessante para pensarmos a problemática da utilidade social e a sua relação com a prática de atos considerados maldosos. Trata-se de Paulo Honório, protagonista de *São Bernardo* de Graciliano Ramos. Paulo Honório é um homem obstinado por conseguir melhores condições de vida, para tanto não costuma se importar com aqueles que cruzam seu caminho. Em sua juventude, Paulo Honório fora preso por haver atacado e esfaqueado um outro sujeito chamado João Fagundes, por uma desavença que envolvia disputa amorosa. Nesse período, ele aprende a ler com Joaquim sapateiro que se utiliza de uma Bíblia como o livro de alfabetização. Ele estuda matemática e começa uma série de negociações no intuito de juntar dinheiro. Nota-se que, em caso de falta de pagamento, Paulo Honório costumava cobrar, muitas vezes fazendo uso da força e da violência.

Em seguida, Paulo Honório decide fixar-se em sua cidade natal, Viçosa- Alagoas, e adquire a fazenda São Bernardo, na qual já trabalhara em seu passado. Para isso ele faz um empréstimo para o filho de seu antigo patrão que acabou falecendo. O filho Luís Padilha, endividado, termina tendo que entregar a fazenda de sua família a Paulo Honório, que, após assumir a administração do local, faz diversas reformas e ajustes. Uma das principais medidas é a construção de uma escola, para qual ele contrata o filho do patrão, levando-o a atuar como professor. Quando Paulo Honório já conquistou os bens materiais que desejava, ele decide que precisa encontrar um herdeiro para seu império, para isso se aproxima de Madalena, uma professora e lhe faz a proposta de assumir as aulas na escola que ele estabeleceu na fazenda, mas ela recusa. Então Paulo Honório decide revelar suas

verdadeiras intenções com ela, que recusa a proposta dele, mas com a constante insistência ela cede e se muda para a fazenda para viver com Paulo Honório.

No entanto, Paulo Honório é um homem controlador e começa a se desentender com a esposa devido as interferências dela na administração da fazenda. Para amenizar a situação Madalena fica grávida, e Paulo Honório tem seu desejado herdeiro. Mas mesmo com o filho a situação não se modifica ele continua a não aceitar as opiniões de Madalena na fazenda, sobretudo quando ela se posiciona em defesa dos empregados. E acrescenta-se a isso os ciúmes obsessivos de Paulo Honório por Madalena que levam a atritos constantes entre o casal. Não suportando mais o sofrimento e a tortura psicológica a que o marido a submete, ela termina se suicidando.

Aos poucos a fazenda declina e restam a Paulo Honório a presença constante do filho e uns poucos empregados. É quando ele decide contar sua história na forma narrativa que chega as mãos do leitor. Paulo Honório é um homem impiedoso, que faz o que acredita. Para alcançar os seus objetivos, ele não se importa em romper com a moralidade. Ele percebe nas pessoas utilidade, e é com base nesta que age em relação a elas:

A verdade é que nunca soube quais foram os meus atos bons e quais foram os maus. Fiz coisas boas que me trouxeram prejuízo; fiz coisas ruins que me deram lucro – E como sempre tive a intenção de possuir as terras de S. Bernardo, considerei legítimas as ações que me levaram a obtê-las (RAMOS, 2009, p. 18).

Paulo Honório esfaqueia, extorque dinheiro, e tortura psicologicamente a esposa, considerando apenas seus anseios e ignorando por completo o respeito ao próximo. Por isso, não há como não apontarmos em seu comportamento representações de maldade, tendo em vista que, como ressaltamos, é um homem que não hesita usar a violência para chegar a seus objetivos. No entanto, destacamos que Paulo Honório manifesta certo arrependimento em sua fala, sobretudo em relação à Madalena, já que o propósito de sua narrativa parece ser não apenas rememorar, mas também manifestar o remorso pelo sofrimento infligido à falecida esposa.

Neste reduzido percurso que fizemos por algumas das principais obras literárias nas quais o mal pode ser percebido, seja por meio da prática de atos tidos como criminosos ou mesmo através do fazer sofrer psicológico contra outrem, podemos perceber que na

literatura o mal prospera e frutifica, pois a literatura não precisa demonstrar apenas ações positivas, ela pode e deve se servir tanto do bem quanto do mal na mesma medida, pois tem como base e pressuposto o “poder de tudo dizer”, como propõe Jacques Derrida em *Essa estranha instituição chamada literatura* (2014, p. 49), e neste cabem tantos atos louváveis quanto os interditos da sociedade.

O mal progride na literatura, porque nela não encontra barreiras, já que a literatura está assegurada em sua liberdade de tudo dizer na ausência de um contrato expresso com a moralidade, o que lhe possibilita se servir mesmo de atos que a sociedade define como imorais. Além disso, a literatura é de fundamental importância enquanto expressão de arte, considerando-se que dinamiza e fundamenta a catarse responsável por provocar no leitor uma libertação de impulsos reprimidos, pois a medida que lê e se identifica com determinado personagem o leitor também promove uma descarga de suas pulsões emocionais, desenvolvendo, assim, um processo catártico.

O mal representa uma espécie de chama que incendeia a literatura, e nos textos de Clarice o mal representado provoca uma reversão da existência através do mal sentido e experienciado sem qualquer tipo de valoração social. Ora, os personagens de Clarice desagregam o mundo ao seu redor e toda sua existência, seja se sentindo como maus, como Joana, de *Perto do coração selvagem* ou Angela Pralini, de *Um sopro de vida*, ou mesmo a protagonista de *Água viva*. Observa-se que o mal em Clarice Lispector também pode se relacionar com a prática de um crime, como é o caso de Martim de *A maçã no escuro*, que analisaremos a seguir.

## 2. INOCENTE OU CULPADO? MARTIM E A RUPTURA MORAL

Neste capítulo, propomos a análise do personagem Martim de *A maçã no escuro*. A análise deste personagem é feita em separado dos demais por tratar-se de um personagem masculino. Note-se que o principal enfoque de nossa proposta de análise está nas personagens femininas de *A maçã no escuro*. Contudo, nos pareceu indispensável realizar também uma análise de Martim, uma vez que uma parte significativa do romance se estabelece em torno de sua figura. Além disso, o ato infracional imoral é efetivamente cometido por Martim, e, portanto, ele se torna de suma importância para a compreensão do mal clariciano.

Para proceder à análise, utilizamos como base teórica pontos teóricos desenvolvidos por Friedrich Nietzsche em *A gaia ciência*, *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*. Note-se que o filósofo já havia sido por nós pesquisado e abordado anteriormente na dissertação de mestrado intitulada “A questão do mal em *Perto do coração selvagem*, de Clarice Lispector”. Também utilizamos como suporte teórico as proposições de Sigmund Freud em *O futuro de uma ilusão*; *A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos*, de Elisabeth Roudinesco; *Teoria da religião* de Georges Bataille; e *A violência e o sagrado*, de René Girard.

O capítulo subdivide-se em quatro subcapítulos intitulados: “A escuridão de Martim”; “Martim e a reelaboração moral”; “A dicotomia moral de Martim”; “Julgamento e a responsabilidade moral de Martim”. Nestes, desenvolvemos, respectivamente, o estado emocional de Martim nos primeiros momentos da trajetória romanesca, quando ele acredita sofrer influências do mal. Na sequência, pontuamos o processo de reformulação moral pelo qual o personagem passa; em seguida, tratamos da constante dúvida que se instala na consciência de Martim entre o bem e o mal; e, por último, tratamos do julgamento de Martim, tanto pela sua própria perspectiva quanto pela dos demais personagens, assim como observamos o que é definido como noção de responsabilidade moral e social.

## 2.1 A escuridão de Martim

Martim, juntamente com Vitória e Ermelinda, é um dos personagens protagonistas de *A maçã no escuro*. Nos momentos iniciais do romance, nos quais acompanhamos a trajetória inicial de Martim, podemos perceber que, nas descrições do personagem, sempre há uma atmosfera de escuridão, e aspectos a ele relacionados, como a aparição da noite. Sabemos que a escuridão é um aspecto correntemente associado a algo negativo, relacionada, por vezes, ao mal, e é essa escuridão que cerca o personagem Martim: “E a noite era um elemento em que a vida, por se tornar estranha, era reconhecível” (LISPECTOR, 1999, p. 14).

Neste pequeno excerto da obra, já podemos inferir que Martim parece se reconhecer na escuridão, ou pelo menos reconhecê-la de algum modo, aspecto bastante interessante, partindo do pressuposto de que escuridão, como observamos, é por vezes relacionada ao mal, isto é, o momento no qual a maldade é mais propícia de aparecer. Contudo, também é válido destacar que escuridão, em sentido figurado, ainda pode significar alguém que está em um processo de profunda tristeza e melancolia, em um estado de espírito tomado pela desilusão. Dito de outra forma, trata-se de um indivíduo que perdeu suas motivações, e provavelmente sua própria clareza de raciocínio. E esse parece ser o estado de emoções no qual encontramos Martim nos primeiros momentos da narrativa de *A maçã no escuro*:

Em vez de acordar e diretamente ouvir, foi através de um sono ainda mais profundo que Martim passou para o outro lado da escuridão e ouviu o ruído que as rodas fizeram cuspidando areia seca. Depois seu nome foi pronunciado, destacado e limpo, de algum modo, agradável de se ouvir. Era o alemão quem falara. No sono Martim fruiu o som do próprio nome. Em seguida o arrebatado grito de uma ave, cujas asas haviam sido espantadas na sua imobilidade, esse modo como o espanto parece com a grande alegria (LISPECTOR, 1999, p. 14).

Frisamos o fato de que o narrador afirma que foi por meio do sono que Martim passou para o outro lado da escuridão. Hipoteticamente, podemos considerar esse outro lado da escuridão como a parte que representa a maldade. Porém, esse outro lado da maldade, para o qual Martim se evade, parecer ter como contraponto a liberdade, pois, ao mesmo tempo em que Martim é tocado pela escuridão, ele também é liberto como a

violência de uma “ave que se espanta”, ou seja, Martim vivia em um estado de inércia que violentamente se rompe. Além disso, o narrador clariciano desagrega um modo de pensar total e acabado quando aproxima o espanto a um estado de grande alegria. Essas duas emoções popularmente são tidas como opositivas, mas, na proposta de *A maçã no escuro*, passam a ser contrários que se complementam, ou podem sugerir uma outra malha de sentir, cuja palavra ainda não foi formulada.

O espanto manifesta-se como um estado de excitação provocado por alguma perturbação, e a alegria como um estado de excitação desencadeado por uma extrema satisfação. Numa leitura superficial, ambos são realmente contrários, mas não se considerarmos o personagem Martim, cujo temperamento nos permite aproximar os dois conceitos. Por conseguinte, o espanto é um estado que inicia o movimento da escuridão, que parece ser parte do estado emocional de Martim. Com esse movimento se desencadeia o êxtase que integra o estado de grande alegria. O estado de contradição emocional no qual se encontra Martim é descrito no seguinte trecho:

Dentro do silêncio de novo intato, o homem agora olhou estupidamente o teto invisível que no escuro era tão alto quanto o céu. Largado de costas na cama, tentou num esforço de prazer gratuito reconstituir o ruído das rodas, pois enquanto não sentia dor era de um modo geral prazer que ele sentia. Da cama não via o jardim. Um pouco de bruma entrava pelas venezianas abertas, o que se denunciou ao homem pelo cheiro de algodão úmido e por uma certa ânsia física de felicidade que a cerração dá. Fora apenas um sonho, então. Cético, embora, ele se ergue (LISPECTOR, 1999, p. 16).

Como vimos, é reiterado o estado de contradição emocional de Martim, pois quando ele não sentia dor, era prazer que sentia. Ambas as emoções são opostas, mas, para o personagem, as duas o constituem, de modo que produz no interlocutor a impressão de uma distribuição igualitária. Além disso, é possível notar que as emoções desencadeiam na formação dos personagens sugestões físicas, como é recorrente nos textos de Clarice Lispector, como a sensação de felicidade, que causa em Martim certa ânsia física.

Martim é um personagem que está em uma busca identitária, e assim como suas emoções estão de certa forma ligadas à “escuridão”, com toda a carga semântica que este termo traz e que já destacamos, também está imbricada neste processo sua identidade. A “escuridão” não só constitui parte da identidade de Martim, como também é um dos meios

encontrados por ele para tentar desvendar suas características, ou seja, a escuridão organiza o processo de compreensão e de busca identitária de Martim:

Agora, através de uma incompreensão muito familiar, o homem começou enfim a ser indistintamente ele mesmo. Então as coisas passaram a se reorganizar a partir dele próprio: trevas foram sendo entendidas, ramos começaram lentamente a se formar sob o balcão, sombras se dividiram em flores ainda irresolutas – com os limites ocultos pelo viço imóvel das plantas, os canteiros se delinearam cheios, macios. O homem grunhiu aprovando: com certa dificuldade acabara de reconhecer o jardim que nessas duas semanas de sono constituíra em intervalos a sua irredutível visão (LISPECTOR, 1999, p. 16-17).

Como podemos perceber, no trecho acima, Martim, durante sua busca de identidade, reconhece, e começa a entender suas “trevas”, seguindo o signo escolhido pelo narrador clariciano, termo que imediatamente remete para o campo semântico dos impulsos destrutivos que constituem cada ser humano. Ao chegar a esta compreensão, o personagem inicia propriamente o desvelamento de si mesmo, ou seja, seu processo de autoassimilação identitária. Assim podemos inferir que coexistem em cada sujeito bons e maus impulsos, como veremos mais adiante através da perspectiva de Freud.

Pensando a respeito da acepção dos termos bom e mau, Friedrich Nietzsche propõe, em *Genealogia da moral*, que a valoração reservada ao termo “bom” é atribuída uma maior aprovação social do que ao “mau”. Esse reconhecimento social se dá através da utilidade que essas ações postuladas como boas ou más tem para a humanidade (2009, p. 12). Segundo o autor, foram os “bons mesmos” que reivindicaram para si a possibilidade de criar e estabelecer valores, como é possível observar no excerto que segue:

Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em oposição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade (NIETZSCHE, 2009, p. 16-17).

Portanto, conforme proposto por Nietzsche, é na relação estabelecida entre os nobres e os plebeus que se fundamenta a origem dos termos “bom” e “ruim” (NIETZSCHE, 2009, p. 17). No intuito de embasar sua assertiva, Nietzsche utiliza a

filologia para comprovar que em todas as línguas a progressão conceitual dos termos é a mesma, de modo que nobre dará origem a ideia de “bom”, e plebeu origina a concepção de “ruim” (2009, p. 18). Entretanto, Nietzsche observa que com o povo judeu ocorre uma inversão desses valores, os plebeus se tornam bons, e os nobres por sua vez passam a serem ruins, (2009, p. 23).

Ainda quanto à valoração, propomos um salto teórico no tempo, quando Baudrillard em *A transparência do mal* se volta para a noção de valor ele postula uma “trilogia do valor” que são o “valor de uso” direcionado ao aspecto de uso natural no mundo, o “valor de troca” voltado para a ideia de mercadoria, e o “valor signo” que remete para um código em vigor ao qual o valor deve ajustar-se. E esses conseqüentemente geram leis que são “lei natural”, “lei mercantil”, e a “lei estrutural”, e imediatamente ele propõe um quarto estado para o valor que é o “fractal do valor” ou “estádio viral”. O que significa que neste não há referente. O valor pode voltar-se para qualquer direção, seu estado é aleatório, e conseqüentemente o valor sequer deveria ser assim citado, pois deixa de existir neste quarto estágio de valor a possibilidade de estabelecimento de uma avaliação, assim se torna impossível estabelecer distinções absolutas como os pares exemplificados pelo autor: belo e feio, verdadeiro e falso, e bem e mal (BAUDRILLARD, 1990, p.11). Logo, bem e mal deixam de ser conceitos opostos, e o modo de avaliar passa a se basear em propriedades que podem tanto se mesclar quanto se repetir em qualquer escala:

O bem já não é perpendicular ao mal, nada mais se coloca em abscissas e ordenadas. Cada partícula segue seu próprio movimento, cada valor ou fragmento de valor brilha por um instante no firmamento da simulação para desaparecer no vácuo, segundo uma linha quebrada que só excepcionalmente encontra a dos outros. É o esquema peculiar ao fractal; é o esquema atual de nossa cultura (BAUDRILLARD, 1990, p. 12).

Sabemos que a existência humana comunitária não é fácil. Cada sujeito possui seus próprios desejos e anseios, mas que nem sempre podem ser satisfeitos, pois muitas vezes concretizar um desejo pode ferir a existência alheia e por isso existem as regras e leis que definem as ações que podemos ou não praticar, no intuito da preservação da comunidade. E este impacto que pessoas diferentes podem causar uma nas vidas das outras pode ser pensado à luz da teoria de Nietzsche, que demonstra que, ao agirmos de forma a causar o bem ou o mal em relação a outrem, o que estamos fazendo na realidade



é exercitando nosso poder para com a vida alheia. Assim, fazemos mal àqueles que queremos que percebam nosso poder, e fazemos bem geralmente àqueles a quem desejamos manter próximos de nós, mas sempre com a pretensão de manter e aumentar nosso poder (NIETZSCHE, 2001, p. 64). A respeito disso, Marton esclarece:

Quem socorre o necessitado tem a impressão de poder dele dispor como se fosse sua propriedade; acredita amar o próximo quando o que sente é o prazer de uma nova apropriação. Lá onde se louva o desinteresse, a abnegação, o despojamento, é que irrompe, de modo mais flagrante, o egoísmo. No entanto, egoísmo maior consiste em fazer do “amor ao próximo” norma de conduta. Considera-se a caridade, a compaixão, a piedade, o zelo e a solicitude virtudes que devem inspirar a conduta humana. Julga-se virtuosa a ação que propicia benefícios a outrem, mesmo que seja prejudicial a quem a realiza. Ora, erigir o altruísmo em princípio moral nada teria de desinteressado; esconderia um objetivo utilitário (MARTON, 2009, p. 187).

A atmosfera descrita na narrativa em torno de Martim é sempre relativa a características que geralmente são associados ao mal, como a escuridão, que mencionamos anteriormente. Em uma única definição, poderíamos sugerir que a atmosfera relativa a Martim é lúgubre. Martim está sempre no escuro, ou cercado por trevas ou, na relação com o do olfato, cercado de odores malévolos, como o das heras: “Na sua atenta remotidão o homem sentia perto da cara o cheiro malévolos das heras quebradas como se nunca o fosse esquecer. Sua alma agora apenas alerta não distinguia o que era ou não importante, e a toda operação ele deu a mesma consideração escrupulosa” (LISPECTOR, 1999, p. 18).

Além disso, à medida que a escuridão vai se propagando em Martim e, conseqüentemente ele busca se autodecifrar, ele parece, ao mesmo tempo, sofrer um processo de animalização, temática recorrente na obra clariciana. Clarice, na construção de seus personagens, desestabiliza noções pré-concebidas acerca dos conceitos de humanidade e animalidade. Segundo Evando Nascimento em *Clarice Lispector: uma literatura pensante*, na literatura animal de Clarice o bicho não é apenas um enfeite narrativo, pois os animais na obra de Clarice possuem caráter elevado e de difícil compreensão (NASCIMENTO, 2012, p. 30). O bicho, na construção narrativa de Clarice, impõe ao leitor um mistério, no qual as diferenças entre homem e animal se tornam visíveis, mas são delicadamente sutis (NASCIMENTO, 2012, p. 30).

Evando Nascimento também propõe que a relação ficcional estabelecida nos textos de Clarice acerca da “animalidade” em relação ao humano não é proposta na forma de comparação. Esse processo clariciano, segundo o autor, é uma convergência entre o “tornar-se-animal do homem”, e o “tornar-se-homem do animal”. É um processo propiciado, segundo Nascimento, pela força mobilizadora dos textos de Clarice: “o amor”. É um processo no qual não há uma transmutação identitária, isto é, a passagem de uma identidade a outra, mas ao contrário há uma perda de identidade através de “metamorfozes extraordinárias” (NASCIMENTO, 2012, p. 32). A presença animal nos textos de Clarice desconstrói nossos pré-conceitos em relação ao outro definido como animal (NASCIMENTO, 2012, p. 35).

Com isso, precisamos refletir acerca da limitrofia entre ambas as espécies e da impossibilidade de distingui-los de modo absoluto (NASCIMENTO, 2012, p. 30). Este processo pode ser percebido em *Martim*, considerando que em determinado ponto da narrativa o narrador afirma que Martim grunhiu: “O homem grunhiu aprovando” (LISPECTOR, 1999, p. 16-17). Martim emite um grunhido que o conduz ao animal, e o coloca em contato com seu íntimo, com sua própria busca pessoal de se autoencontrar. Martim se desumaniza na tentativa de encontrar seu eu mais primitivo, e também na busca de entrar em contato com suas pulsões reprimidas:

Aquele homem andou léguas deixando o casarão cada vez mais para trás. Procurou andar em linha reta e às vezes se imobilizava um segundo agarrando com cautela o ar. Como andava nas trevas não poderia sequer adivinhar em que direção deixara o hotel. O que o guiava no escuro era apenas a própria intenção de andar em linha reta. O homem bem poderia ser um negro, tão pouco lhe servia a claridade da própria pele, e ele só sabia quem era pela sensação em si próprio dos movimentos que ele próprio fazia (LISPECTOR, 1999, p. 18-19).

Segundo Elisabeth Roudinesco, em *A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos*, Darwin assevera a anterioridade do animal ao homem, e devido a isso o homem teria impulsos e traços morais que remetem para essa precedência animal. Com isso se fundamenta a possibilidade de que o homem possa manifestar esses impulsos primitivos que remetem para a sua antecedência animal (ROUDINESCO, 2008, p. 84). É também através desta reflexão que o conceito de animalidade se converte em tópico pertencente à medicina mental. Conseqüentemente, o perverso deixa de ser o indivíduo que desafia as regras divinas, e passa a ser aquele que expressa seus impulsos primitivos,

e sua animalidade sem qualquer preocupação civilizatória (ROUDINESCO, 2008, p. 85). No entanto, destacamos que em uma comparação entre humanos e animais, não é possível tratar da crueldade como uma característica animal, pois, esses são guiados por instintos, e, portanto, não se conduzem moralmente com base em regras da civilização (ROUDINESCO, 2008, p. 178).

É notável que Martim perde gradualmente sua consciência identitária, em um processo no qual o personagem se despoja de tudo o que simboliza sua personalidade, para então conseguir se autoconferir identitariamente. Todo esse processo de busca da própria identidade experienciado por Martim está relacionado com o ato infracional do personagem. A trama inicial do romance nos mostra o que seria a fuga do personagem, após acreditar ter matado sua esposa. Porém, o suposto crime de Martim, de algum modo, lhe concede uma percepção de liberdade.

Segundo Benedito Nunes, a fuga de Martim é dupla, pois ele foge das punições de seu crime e conseqüentemente também de seu passado. Portanto, ao fugir após cometer o crime, Martim quebra com as regras morais sociais, e, ao romper com essas imposições, Martim também foge de si mesmo, renunciando a tudo que era até o momento do crime: “Podemos distinguir nessa trajetória, entre a transgressão inicial cometida e a final sanção do crime, as etapas de um itinerário, que Martim percorre, após a ruptura com o passado e com a sociedade, à busca de si mesmo, de sua identidade pessoal” (NUNES, 1995, p. 40).

Ao cometer o ato, Martim passa a reconhecer a liberdade que se instala em sua consciência: “Mas desde que, há duas semanas, aquele homem experimentara o poder de um ato, parecia também ter passado a admitir a estúpida liberdade em que se achava” (LISPECTOR, 1999, p. 23). Quando Martim acredita haver cometido um crime, ele experimenta uma sensação de liberdade, possivelmente porque pressupõe que com esse ato ele também rompe com seu dever em relação à moral social. Sobretudo, se nos embasarmos na perspectiva nietzschiana, na qual a moral opera como uma “camisa de força do dever social” (NIETZSCHE, 2014, p. 163).

Nietzsche postula, em *Além do bem e do mal*, que os valores ou desvalores atribuídos a uma ação na época pré-histórica da humanidade eram agregados somente a partir das conseqüências destas ações. Logo, o momento de origem e impulso destas ações era irrelevante, pois somente após um ato concretizado é que se poderia estabelecer um

juízo. No entanto, com o tempo, houve uma inversão nesta lógica e as ações passaram a ser julgadas com base em sua intenção (NIETZSCHE, 20014, p. 57-58).

Como já relatamos anteriormente, a moral existe no intuito de salvaguardar a sociedade das ameaças individuais representadas por cada sujeito social. Portanto, para sermos aceitos e respeitados por nossas comunidades, precisamos seguir as regras determinadas pelos conceitos morais. Para Nietzsche, este dever para com a moral é definido como “camisa de força do dever social” (NIETZSCHE, 2014, p. 163). Sem este pressuposto, os indivíduos não seriam considerados confiáveis e apreciados por sua comunidade. E, de fato, quando Martim rompe com a regra, ele parte em fuga, também porque reconhece que o que fez terá consequências no modo como ele será julgado pelos demais sujeitos sociais.

## **2.2 Martim e a reelaboração moral**

Martim se despoja de seu mundo e de sua identidade anterior, e a partir daí todo o processo é repensado: “Com o correr dos dias também outras ideias tinham ficado gradualmente para trás como se, à medida que o tempo não definindo o perigo o tornasse maior, o homem fosse se despojando do que pesa. E sobretudo do que ainda pudesse mantê-lo preso ao mundo anterior” (LISPECTOR, 1999, p. 26). Martim, ao se libertar de seu “mundo anterior”, rompe também com os pressupostos e imposições morais. Em teoria, isso o tornaria um criminoso, mas não é o que acontece com o personagem, pois o crime de Martim na verdade parece ser uma bússola que o guia na busca de sua descoberta identitária.

Como já havíamos destacado, Martim, durante seu processo de reelaboração, parece ir se desapropriando de todos aqueles conceitos que socialmente são julgados como tipicamente humanos, de modo que se desumaniza, na busca de encontrar uma espécie de eu primitivo, entrando, assim em contato com suas pulsões que até aquele momento eram reprimidas:

Mas o homem estava perturbado: então não seria uma pessoa capaz de dar dois passos livres sem cair no mesmo erro fatal? pois o velho sistema de inutilmente pensar, e de mesmo com prazer-se em pensar, tentara voltar: sentado na pedra com o passarinho na mão, por descuido

até prazer ele tivera. E, se se descuidasse um minuto mais, recuperaria numa só golfada sua existência anterior: quando pensar fora a ação inútil e o prazer apenas vergonhoso. Desamparado, mexeu-se na pedra quente: parecia procurar um argumento que o protegesse. Precisava defender o que, com enorme coragem, conquistara há duas semanas. Com enorme coragem, aquele homem deixara enfim de ser inteligente (LISPECTOR, 1999, p. 33).

A linguagem constitui um dos pontos específicos quando falamos em humanidade, pois é através dela que nos organizamos em sociedade, e estabelecemos a convivência comunitária. Segundo Nietzsche, é a linguagem que nos possibilita perceber e inferir o mundo ao nosso redor e estabelecermos comunicação com os demais, e inclusive com nós mesmos, já que o pensamento também passa pela concepção da linguagem (MARTON, 2009, p. 179). Conseqüentemente, a nossa consciência, do mesmo modo, precisa da linguagem para se estabelecer (MARTON, 2010a, p. 137). Ressalte-se que consciência na concepção nietzschiana corresponde às relações estabelecidas entre distintos indivíduos sociais, ou seja, representa as necessidades da coletividade, como propõe Safranski:

*Na verdade, consciência é apenas uma rede de ligações entre ser humano e ser humano. Nessa rede de ligações a linguagem funciona como signo de comunicação. Naturalmente há outros signos de comunicação: o olhar, o gesto, as coisas formadas, todo um universo simbólico no qual acontecem as comunicações. Nietzsche conclui daí que a consciência não pertence, na verdade, à existência individual do ser humano, mas muito antes àquilo que nele é de natureza comunitária e de rebanho (SAFRANSKI, 2001, p. 196-197; grifos do autor).*

Já Freud propõe que o conceito de “civilização” é uma representação de todos os impulsos humanos que foram controlados e reprimidos pela existência comum em sociedade (FREUD, 1974, p. 16). Contudo, isso não significa que esses instintos deixem de existir; ao contrário, eles continuam latentes no sujeito, mesmo aqueles instintos de destruição tão desaprovados pelas representações sociais. Porém, algumas vezes, esses instintos são muito fortes e conseguem burlar o controle de repressão da moralidade, tornando-se perceptíveis em alguns sujeitos:

Acho que se tem de levar em conta o fato de estarem presentes em todos os homens tendências destrutivas e, portanto, anti-sociais e anticulturais, e que, num grande número de pessoas, essas tendências

são suficientemente fortes para determinar o comportamento delas na sociedade humana (FREUD, 1974, p. 17).

Outra perspectiva ressaltada na narrativa é de que a moral comum se baseia em imitar e copiar. Assim, desde a infância, tudo o que fazemos é nos embasarmos no que os outros indivíduos têm como certo e errado, e a partir daí imitamos os comportamentos segundo nossa personalidade. Logo, se somos homens, nos ensinam que há determinados comportamentos que nos correspondem, assim como, se somos mulheres, os comportamentos que devemos seguir nos são impostos, e, com base na prática dos demais indivíduos, copiamos e imitamos:

Na verdade, concluiu então muito interessado, apenas imitara a inteligência, com aquela falta essencial de respeito que faz com que uma pessoa imite. E com ele, milhões de homens que copiavam com enorme esforço a ideia que se fazia de um homem, ao lado de milhares de mulheres que copiavam atentas a ideia que se fazia de mulher e milhares de pessoas de boa vontade copiavam com esforço sobre-humano a própria cara e a ideia de existir; sem falar na concentração angustiada com que se imitavam atos de bondade ou de maldade – com uma cautela diária em não escorregar para um ato verdadeiro, e portanto incomparável, e portanto inimitável, e portanto desconcertante (LISPECTOR, 1999, p. 34).

Segundo Byung-Chul Han, em *Topologia da violência*, o valor dos objetos é potencialmente aumentado, quando muitos o desejam, de modo que o desejo simultâneo de muitos indivíduos por um mesmo objeto, que é definido como “mimesis apropriadora”, conduz irremediavelmente a um conflito estabelecido na forma de violência. Quando diversos desejos se voltam para um mesmo objetivo, eles terminam se anulando de forma mútua. Logo, essa mimesis seria uma das principais causadoras de conflitos humanos; por isso, como forma de prevenção à violência, a maioria das comunidades estabelece uma proibição para a imitação de comportamentos violentos, e também os pune como forma de exemplo para os demais sujeitos (HAN, 2017, p. 28).

Com isso, é proposta a noção de que tudo o que fazemos é baseado na moral que se fundamenta em copiar. Pensamento bastante justo, se considerarmos que cada comunidade cria suas regras e define em que consiste o bem e o mal, com a exceção de alguns atos que são universalmente considerados como maus, como matar. Esses atos

universalmente considerados como maus, em sua maioria, são apregoados nos mandamentos bíblicos.

O narrador de *A maçã no escuro* descentraliza esse pensamento de noções isoladas e inquestionáveis. Um dos quesitos envolvidos na inserção social se encontra na linguagem. Nossa língua materna nos é ensinada, e é através dela que nos inseriremos numa determinada comunidade, pois necessitamos dela para nos comunicarmos e sermos compreendidos. Além disso, a linguagem também envolve um pacto de confiança, pois precisamos crer na palavra do outro, necessitamos crer que determinado termo é realmente utilizado para designar um objeto específico: “A compreensão que nunca fora feita senão da linguagem alheia e de palavras” (LISPECTOR, 1999, p. 34).

Todavia, em algum momento de nossa existência, nos deparamos, e nos questionamos a respeito do momento em que nos tornamos “seres morais”. A partir de que momento é possível definir e distinguir o que é certo e o que é errado, baseado na cultura na qual estamos inseridos? As nossas primeiras lições ligadas aos conceitos de bem e mal estão na infância. E, portanto, não é à toa que, mesmo nos desenhos animados desenvolvidos para as crianças, subjazem no fundo o embate moral do bem *versus* o mal, uma forma lúdica de instruir moralmente os pequenos cidadãos. Segundo Freud, durante nosso desenvolvimento, aprendemos as regras morais e as internalizamos de modo que se convertam em “mandamentos”, ou seja, que passem a ter caráter de obrigatoriedade sendo respeitadas por todos os sujeitos sociais. E assim também nos tornamos úteis para nossa sociedade, à medida que respeitamos as regras e agimos para a manutenção do estado comunitário (FREUD, 1974, p. 22).

Quando encerramos nossa primeira etapa de desenvolvimento, a infância, já temos internalizadas todas as regras morais que precisaram ser respeitadas ao longo de nossas vidas. Contudo, os indivíduos podem fazer exceções a essas regras, em momentos específicos de suas trajetórias. Porém, ao se permitirem essas ressalvas, eles acabam cometendo infrações. E neste momento é que se faz necessário o conceito de justiça, uma vez que há um crime e a desobediência de uma regra social. Portanto, se faz necessário uma punição. Esta ideia de sanção futura é bastante útil para a manutenção da estabilidade social, pois faz com que cada um se prive e reprima seus impulsos para que punições futuras não possam ser aplicadas. Por isso, muitas vezes, atos que não são passíveis de

punição são deliberadamente cometidos, mas atos para quais os quais há severas punições são evitados de todos os modos possíveis (FREUD, 1974, p. 23).

Martim, quando comete seu ato criminoso, quebra o vínculo com o sistema. E ao quebrar esse laço, ele automaticamente rompe também com a linguagem que faz parte de todo o sistema social e moral. O personagem produz a intenção de desvincular-se de todo o aparato social, inclusive da linguagem, ainda que, posteriormente, ele retorne a ela. Portanto, é possível inferir que nesta sequência de ações o personagem passa por um processo de reiniciar sua inserção social, que se inicia com seu crime e culmina na sua prisão. Dessa forma, no momento em que Martim abandona seu “mundo anterior” ele também se afasta de sua “linguagem anterior”:

E de tal modo, com perverso gosto, o homem se sentia agora longe da linguagem dos outros que, por um atrevimento que lhe veio da segurança, tentou usá-la de novo. E estranhou-a, como um homem que escovado sóbrio os dentes não reconhece o bêbado da noite anterior. Assim, ao remexer agora com fascínio ainda cauteloso na linguagem morta, ele tentou por pura experiência dar o título antigamente tão familiar de “crime” a essa coisa tão sem nome que lhe sucedera (LISPECTOR, 1999, p. 35).

Martim comete o crime, rompe com a moral e com a linguagem. No entanto, a grande questão é: como fica a consciência de Martim? Realçamos que Martim acreditava já haver cometido outros crimes, que não estão previstos na lei, e que por desventura agora havia praticado um ato que a lei já previa como criminoso.

Diante disso, pontuamos que essa interpretação se inscreve na perspectiva moral religiosa cristã ocidental, que prevê uma série de atos julgados como criminosos perante a lei divina, mas que são aceitos pela moralidade comunitária. E, por crer já ter praticado atos que rompem com a moral, Martim acreditava já ser culpado: “Uma boa educação cívica e um longo treinamento de vida o haviam adestrado a ser culpado sem se trair, não seria uma tortura qualquer que faria com que sua alma se confessasse culpada, e muito seria necessário para fazer um herói finalmente chorar” (LISPECTOR, 1999, p. 35-36).

Nietzsche propõe que já nascemos com uma consciência culpada, porque já nascemos em dívida com Cristo, pela redenção de nossos pecados (NIETZSCHE, 2001, p. 247-249). Neste processo de “limitação moral”, as ideias religiosas são essenciais, pois a pressão religiosa exercida sobre os indivíduos faz com que se instaure neles o



autocontrole, no intuito de não prejudicar o próximo. Uma vez que me permito fazer algo que prejudica o outro, este, por sua vez, ao sentir-se lesado, também pode atuar da mesma forma, ou de modo semelhante em relação a mim, como propõe Freud em *O futuro de uma ilusão*:

Em que reside o valor peculiar das ideias religiosas? Já falamos da hostilidade para com a civilização, produzida pela pressão que esta exerce, pelas renúncias do instinto que exige. Se se imaginarem suspensas as suas proibições – se, então, se pudesse tomar a mulher que se quisesse como objeto sexual; se fosse possível matar sem hesitação o rival ao amor dela ou qualquer pessoa que se colocasse no caminho, e se, também, se pudesse levar consigo qualquer dos pertences de outro homem sem pedir licença –, quão esplêndida, que sucessão de satisfações seria a vida! É verdade que logo nos deparamos com a primeira dificuldade: todos os outros têm exatamente os mesmos desejos que eu, e não me tratarão com mais consideração do que eu os trato. Assim, na realidade, só uma única pessoa se poderia tornar irrestritamente feliz através de uma tal remoção das restrições da civilização, e essa pessoa seria um tirano, um ditador, que se tivesse apoderado de todos os motivos para desejar que os outros observassem pelo menos um mandamento cultural: ‘não matarás’ (FREUD, 1974, p. 26).

Segundo o argumento de Freud em *O futuro de uma ilusão*, as regras e imposições sociais visam à conservação da comunidade, como destacamos anteriormente, e a principal motivação para vivermos em comunidade está na proteção que encontramos uns nos outros, sobretudo em relação às intempéries da natureza (FREUD, 1974, p. 26). Contudo, viver em sociedade não é uma tarefa fácil, pois requer o respeito a uma série de regras, que impõem uma carga de frustração na vida individual, e o sujeito reage a essa insatisfação com o sentimento de “desamparo” (FREUD, 1974, p. 27). E, segundo Freud, essa sensação já foi experienciada por nós na infância:

Porque essa situação não é nova. Possui um protótipo infantil, de que, na realidade, é somente a continuação. Já uma vez antes, nos encontramos em semelhante estado de desamparo: como crianças de tenra idade, em relação a nossos pais. Tínhamos razões para temê-los, especialmente nosso pai; contudo, estávamos certos de sua proteção contra os perigos que conhecíamos (FREUD, 1974, p. 28).

E é também neste “desamparo” que está a busca do homem pelo pai e pelos deuses: “Estes mantêm sua tríplice missão: exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e

compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs” (FREUD, 1974, p. 29). Por conseguinte, as noções religiosas são fruto dessa necessidade de defesa contra a natureza. Ao temer as forças da natureza que o homem reconhece não poder controlar, ele se sente motivado a encontrar uma força maior que o possa fazê-lo, isto é, segundo Freud, busca encontrar um “pai superior e protetor” (FREUD, 1974, p. 33).

Esse “pai superior e protetor” tratado por Freud é visto socialmente como aquele que detém o poder de regular os atos tidos como maldosos. Trata-se do poder de controlar e evitar o mal. Em *A maçã no escuro*, por meio de seu ato, Martim considera que finalmente conquistou os inimigos que sempre quisera ter: os outros. Entretanto, seu ato também o impede de voltar a ser o homem antigo, aquele antes da prática do ato criminoso, pois, se ele voltasse a sê-lo, seria obrigado a se tornar seu próprio inimigo:

E também mais: com um único ato ele fizera os inimigos que sempre quisera ter – os outros. E mais ainda: que ele próprio se tornara enfim incapacitado de ser o homem antigo pois, se voltasse a sê-lo, seria obrigado a se tornar o seu próprio inimigo – uma vez que na linguagem de que até então vivera ele simplesmente não poderia ser amigo de um criminoso. Assim, com um único gesto, ele não era mais um colaborador dos outros, e com um único gesto cessara de colaborar consigo mesmo. Pela primeira vez Martim se achava incapacitado de imitar (LISPECTOR, 1999, p. 36).

O risco de convivência com um criminoso observado por Martim fora também, segundo a filósofa Hannah Arendt, proposto na filosofia de Sócrates. Este, por sua vez, propunha que não posso me contradizer, ou seja, eu mantenho uma relação única comigo mesmo, de modo que se não estou de acordo com os demais indivíduos eu posso me afastar, mas o mesmo não ocorre quando se trata de mim. Por isso, preciso me manter em um estado de conformidade comigo mesmo (ARENDR, 2004, p. 154).

Essa relação pontuada por Sócrates torna compreensível a assertiva do filósofo de que é “melhor sofrer o mal do que fazer o mal”, pois, se cometo um ato de maldade estou imediatamente condenado a conviver com um criminoso, tendo em vista que se trata de mim. Logo, para Sócrates, é possível ter um discernimento entre o que é certo e o que é errado, apenas com base no fato de que permanecemos em constante contato com nós mesmos, como propõe Arendt: “Para Sócrates não é necessário nenhum órgão especial porque a pessoa permanece dentro de si mesma, e nenhum padrão transcendente, como

diríamos, ou nada fora de si mesma, percebido como os olhos do espírito, ensina-lhe o que é certo e o que é errado” (ARENDDT, 2004, p. 155).

Como já apontamos, Martim reconhece que não pode voltar a ser o homem que era antes de cometer o crime, pois desse modo teria que conviver com um criminoso, que seria ele mesmo. A assertiva de Martim está em concordância com a proposta filosófica de Sócrates. Martim reconhece esse estado de contradição que Sócrates propõe: “Imaginem uma pessoa – continuou então – que não tinha coragem de se rejeitar: e então precisou de um ato que fizesse com que os outros a rejeitassem, e ela própria então não pudesse mais viver consigo mesmo” (LISPECTOR, 1999, p. 38). O ato criminoso de Martim faz com que ele precise se reinventar, para evitar a convivência constante com um criminoso que seria ele mesmo.

### **2.3 A dicotomia moral de Martim**

Tal como já demonstramos, *A maçã no escuro* é uma trama repleta de dualidades, e uma das mais contrastantes é do par bem *versus* mal, que se camufla e se desloca na narrativa clariciana de modo que se torna de difícil apreensão a distinção de ambos os conceitos. Ou seja, em Clarice não podemos pensar as questões de modo a tornar as perspectivas absolutas, seja qual for o domínio que nos propomos a analisar. Um momento relevante no que tange a esse panorama literário ocorre durante o que podemos chamar de “lampejo do ser” do personagem Martim. Após cometer o crime, e sair em fuga, como salientamos, Martim recomeça seu processo de construção identitária e, ao abandonar o mal, Martim se rejubila na inocência:

E agora, sentado na pedra com um passarinho na mão, com a boca seca de sede, com os olhos ardendo – depois de seu crime, aquele homem nunca mais precisaria de nenhuma revolta. Desta hora em diante teria a oportunidade de viver sem fazer o mal porque já o fizera: ele era agora um inocente (LISPECTOR, 1999, p. 41).

Em um primeiro momento, podemos considerar como contraditório o fato de Martim cometer o crime e logo se sentir inocente; contudo, é coerente, pois é também

através da prática do crime que Martim sente como se toda sua culpa já tivesse sido expiada. O que ocorre é que, ao cometer o crime, Martim rompe com a sociedade, ou melhor, rompe com as regras e imposições da comunidade. Ele deixa de pertencer ao corpo social, e, portanto, se sente livre da pressão exercida pela comunidade e, ao se desagregar dos preceitos sociais, já não há culpa que o perturbe, pois se não considera as imposições, tampouco pode se sentir culpado:

Quem sabe se com seu crime impremeditado nem pretendia ir tão longe. Mas também isso lhe viera: ele se tornara um inocente. E, por Deus, jamais pretendia tanto: mas também se livrara de uma certa piedade sufocadora pois ele agora já não era mais um culpado – “se é que você está me entendendo”, pensou com fatuidade compenetrada, pois ele se livrara da grande culpa materializando-a. E agora, que enfim fora banido, estava livre. Ele era enfim perseguido. O que lhe dava todas as possibilidades dos que se desesperam. “Matei vários coelhos numa só cajadada”, disse (LISPECTOR, 1999, p. 41).

Martim busca abrigo na fazenda de Vitória, contudo, ao chegar, ele se sente rejeitado e começa a divagar acerca do modo como os demais o percebem, e se sente como aqueles “viajantes que pernoitam em casas doidas” (LISPECTOR, 1999, p. 65). No entanto, logo Martim percebe que, se há alguém na fazenda de Vitória que representa perigo social, é ele mesmo: “Mas isso lhe passou logo, porque se havia ali alguém perigoso – era evidentemente ele próprio” (LISPECTOR, 1999, p. 65). Com isso, inferimos a concepção social de que aquele indivíduo que em um momento específico já cometeu um ato infracional pode tornar a fazê-lo, e assim simboliza um grande perigo para a estabilidade da comunidade. Martim, apesar de se dissociar das pressões e determinações sociais, ainda parece se influenciar pela representação social de perigo que ele próprio representaria, por já haver cometido um crime.

Ao chegar à fazenda de Vitória, ela determina que Martim deverá dormir em um depósito. Ao entrar no local, Martim se depara com uma imagem de São Crispim e São Crispiniano. Ao encontrar a gravura religiosa, Martim fica pensativo, se aproxima da imagem, a clareia com a lamparina, e reflete sobre a imagem emblemática, que concedera ao próprio depósito o cheiro de sapateiro. Por esse motivo, podemos depreender que o próprio local no qual Martim fica instalado durante sua estada na fazenda de Vitória tem uma aura de santidade. Em contrapartida, as sombras estão constantemente presentes ao longo da trajetória de Martim. Ele nunca está totalmente dissociado dessas sombras, de

modo que, quando as luzes da lamparina do depósito são apagadas, é como se “trevas encontrassem outras trevas, o cansaço derrubou-o com alguma misericórdia no sono” (LISPECTOR, 1999, p. 80).

Assim, se apresenta a questão da formação moral e poderíamos dizer também, psicológica de cada indivíduo. Pois, em cada sujeito coexistem impulsos que tanto apresentam aspectos ligados ao bem como também revelam manifestações direcionadas ao mal, isto é, ninguém pode ter sua existência individual voltada apenas para a prática de atos tidos como benéficos para a sociedade, como também não pode se voltar somente para ações que visem apenas às satisfações individuais, de modo a desrespeitar a existência comum. Portanto, luzes e trevas se amalgamam de tal forma que não podem ser pensadas como conceitos estanques, pois no enredo de *A maçã no escuro* essas noções se desfazem e se refazem à medida que a narrativa avança, provocando no leitor uma imersão de reflexões morais, indentitárias e literárias.

Dito de outro modo, as representações correntes de bem e de mal, que popularmente são representadas por luzes e trevas, respectivamente, permeiam as ações de Martim. Assim como pontuam a atmosfera da narrativa e constroem o tom do desenrolar da história. Entretanto, esses conceitos são representados enquanto aspectos que podem ser desconstruídos, por serem frutos de constructo social. Abordar o bem e o mal em Clarice Lispector é mais do que apenas eleger uma temática em torno da qual o enredo da obra será desenvolvido, dado que o desenrolar do assunto dita também um espaço de reflexão que se desenvolve no interior da obra clariciana. Espaço esse que, por vezes, pode ser definido como filosófico, como já propusera Evando Nascimento, ao definir a literatura de Lispector como uma “literatura pensante”.

Ressaltamos o fato de que Martim já havia cometido outros erros no passado, que, conforme sublinhamos, foram atos praticados anteriormente ao seu crime, e que não estavam previstos na lei. O primeiro crime de Martim que efetivamente estava previsto na lei foi o suposto assassinato de sua esposa. E mesmo a ação de Martim que o faz infringir a lei também o liberta, pois agora ele já não obedece à moral. Ele está livre do que esta prevê, e os sacrifícios que as pessoas precisam fazer para estar em acordo com seu meio social: “Por exemplo, Martim não estava triste. O que era estar enfim livre de todo um dever moral de ternura. Aquele homem tinha vindo de uma cidade onde o ar estava cheio dos sacrifícios de pessoas que, sendo infelizes, se aproximavam de um ideal”

(LISPECTOR, 1999, p. 93). Neste trecho, constatamos que a moralidade exige certo esforço individual, visto que os sujeitos fazem sacrifícios em prol da estabilidade da sociedade, e quanto mais o fazem mais próximos de viver por um ideal se sentem, ou seja, o desejo de moralidade dos indivíduos os aproxima em torno de um suposto ideal comum.

A libertação de Martim das imposições sociais, além de levá-lo a uma busca identitária, também o conduz a uma busca de redenção espiritual. Quando Martim está no curral da fazenda de Vitória, ele parece compreender que também fora em um estábulo que um dia nascera um menino, ou seja, a referência ao menino Jesus; entretanto, o narrador observa que Martim ainda não estava preparado para tal “avanço espiritual”:

No entanto, embora desviando os olhos, ele a contragosto pareceu entender que as coisas se tivessem arranjado de modo a que num estábulo um dia tivesse nascido um menino. Pois estava certo aquele grande cheiro de matéria. Só que Martim ainda não estava preparado para tal avanço espiritual. Mais que temor, era um pudor. E hesitou à porta, pálido e ofendido como uma criança ao lhe ser revelada de chofre a raiz da vida (LISPECTOR, 1999, p. 95).

Quer dizer, Martim ainda não estava pronto para ir a busca de sua redenção, dado que Jesus Cristo é o maior símbolo de redenção que encontramos em nossa cultura. Além disso, é o maior exemplo de bondade na representação cultural. Assim, ao não estar preparado para seguir adiante espiritualmente, poderíamos supor que Martim não estava apto a abdicar de sua parcela de truculência, que também constitui seu caráter, e mais do que isso, Martim não poderia renunciar a sua ferocidade, pois, como já assinalamos, ela é parte da identidade dele. Sua truculência o desacomoda, o liberta e parece imprescindível para a sua identidade.

Sobre a relação de Martim com a figura do menino Jesus e a redenção espiritual, podemos embasá-la na proposição de Freud: “Assim, seu anseio por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as consequências de sua debilidade humana” (FREUD, 1974, p. 36). Segundo o psicanalista, a “libido” tende a procurar a satisfação de suas necessidades, e para assegurar essa satisfação se apega a objetos que a concretizem, por exemplo, a criança se ampara na figura materna que satisfaz suas necessidades imediatas como suprir a fome, e manter a higiene. Posteriormente essa figura materna será substituída pela figura paterna. Contudo, a relação da criança com o

pai será ambivalente, uma vez que o pai se torna tanto o protetor como a ameaça, devido a anterior relação da criança com a mãe (FREUD, 1974, p. 36).

Para Freud, essa atitude ambivalente encontrada nas relações paternas também se faz presente nas religiões. Dado que quando os indivíduos percebem que seu desamparo não faz parte apenas da infância, mas que perdurará ao longo de sua existência, eles, imediatamente, precisam crer em deuses, mantendo do mesmo modo uma relação ambivalente, como era com a figura paterna, ou seja, o temem, mas buscam por sua proteção (FREUD, 1974, p. 36). Acerca das ideias religiosas, Freud sustenta o seguinte:

As ideias religiosas são ensinamentos e afirmações sobre fatos e condições da realidade externa (ou interna) que nos dizem algo que não descobrimos por nós mesmos e que reivindicam nossa crença. Visto nos fornecerem informações sobre o que é mais importante e interessante para nós na vida, elas são particular e altamente prezadas. Quem quer que nada conheça a respeito delas é muito ignorante, e todos que as tenham acrescentado a seu conhecimento podem considerar-se muito mais ricos (FREUD, 1974, p. 37).

Esse “desamparo infantil”, como vimos, deixa resquícios na vida adulta, fazendo com que os indivíduos busquem amparo nas religiões, inferindo e justificando o mundo ao redor, e os fenômenos da natureza através da fé religiosa (FREUD, 1974, p. 43). Para Freud, toda essa crença religiosa é ilusória. Contudo, o psicanalista ressalva que a ilusão não precisa estar relacionada ao erro:

O que é característico das ilusões é o fato de derivarem de desejos humanos. Com respeito a isso, aproximam-se dos delírios psiquiátricos, mas eles diferem também à parte a estrutura mais complicada dos delírios. No caso destes, enfatizamos como essencial o fato de eles se acharem em contradição com a realidade. As ilusões não precisam ser necessariamente falsas, ou seja, irrealizáveis ou em contradição com a realidade (FREUD, 1974, p. 44).

Na proposta de Freud, a sociedade se estabelece a partir da religião, pois é através desta que o homem se percebe como tendo de respeitar as regras morais, e todas as proposições que implicam em viver em sociedade. Para o psicanalista, se não houvesse as limitações morais, o homem se sentiria livre para agir conforme seus impulsos, instalando o caos moral (FREUD, 1974, p. 47- 48). A proposta apresentada por Freud nos faz refletir acerca das primeiras formas de regras que conhecemos e são postuladas por meio da religião, através dos dez mandamentos bíblicos, tábuas de regras que

delimitavam as ações humanas que seriam suscetíveis de aprovação e de reprovação. Assim, Freud observa que:

A religião, é claro, desempenhou grandes serviços para a civilização humana. Contribuiu muito para domar os instintos sociais. Mas não o suficiente. Dominou a sociedade humana por muitos milhares de anos e teve tempo para demonstrar o que pode alcançar. Se houvesse conseguido tornar feliz a maioria da humanidade, confortá-la, reconciliá-la com a vida, e transformá-la em veículo de civilização, ninguém sonharia em alterar as condições existentes (FREUD, 1974, p. 50).

Contudo, Freud ressalta que, mesmo com a religião, o homem não obteve êxito em tornar-se mais feliz, o que se comprova através da necessidade dos indivíduos de mudar as atuais condições sociais, que são marcadas por uma constante insatisfação da humanidade. Além disso, Freud *O futuro de uma ilusão*, apresenta uma perspectiva pertinente acerca da noção de pecado, ao afirmar que o pecado também seria agradável para a religião, e que de certa forma amplia seu domínio. Note-se que o indivíduo que comete um erro, ou em termos religiosos pratica um pecado, precisa se submeter a sacrifícios como forma de expiação moral, e após está livre de seus pecados, o que viabiliza que retorne a pecar. Portanto, a religião não apenas propiciaria e sustentaria a moral, como também os deslizes morais (FREUD, 1974, p. 51).

Já Bataille, em *Teoria da religião*, ressalta que a criação de um “ser supremo” no mundo inicialmente é uma forma de se buscar a definição de um valor superior a todo e qualquer outro. Contudo, essa busca termina gerando uma similaridade deste ser supremo com outros seres e objetos, já que todos estão postos no mundo e possuem caráter “descontínuo”. O ser supremo pode ser dominante, mas é da mesma origem que os objetos e seres, já que a imanência e a personalidade se interligam gerando a possibilidade de todos serem “divinos” e os colocando em equiparação (BATAILLE, 1993, p. 18).

Todas as sociedades sentiram necessidade de postular a existência de um “ser supremo”, mas, segundo Bataille, independente do povo, a ideia rumou ao fracasso. Contudo, o Deus dos povos primitivos não teve o mesmo reconhecimento do Deus dos judeus, e, posteriormente, dos cristãos. Isso se deve talvez ao fato de que os homens primitivos se aproximavam mais dos animais em seus comportamentos, com isso se voltavam para a “continuidade”, que era a única possibilidade de existência para eles. Em



contrapartida, para o homem civilizado, há a possibilidade de reconhecimento do “objeto descontínuo”, que faz com que se volte para o sagrado. Isso devido ao fato de que o homem não consegue lidar com o sentimento de impotência e, para se confortar, busca os domínios do religioso justificando, assim, a sua existência. Ressalte-se que o sagrado possui um alto valor e prestígio no interior das sociedades (BATAILLE, 1993, p. 18).

O plano dos espíritos se contrapõe ao mundo da realidade, que se baseia na estrutura palpável voltada para os corpos e as coisas; em compensação, o “mundo dos espíritos” é aquele definido como sagrado e também mitológico (BATAILLE, 1993, p. 19). Na continuidade tudo se volta para o espírito, e, portanto, desaparece o embate entre o corpo e o espírito. Contudo, a distinção entre ambos não está embasada apenas na diferença existente entre a essência e os instrumentos materiais, pois a verificação do espírito acontece apenas após o reconhecimento dos deuses, e conseqüentemente o corpo é equiparado aos objetos (BATAILLE, 1993, p. 20).

O dualismo encontrado na moral conduz os sujeitos para uma busca da ordem que suscita a necessidade de uma mediação, já que há uma impossibilidade de manutenção total e constante do bem. Uma vez que desse modo se promove uma repressão da violência que termina sendo internalizada pelo sujeito, e assim se manifesta a necessidade de uma divindade moral que permita a existência do mal, seja para exaltá-lo ou mesmo para remediá-lo, ou seja, se abre a possibilidade da existência de uma divindade que pune o mal com o próprio mal, e simultaneamente estabelece a mediação necessária à estabilidade social (BATAILLE, 1993, p.37).

Com isso, uma das formas de mediação para o dualismo moral está no próprio mal que faz com que, ao ser praticado um ato que rompe com a estabilidade como um assassinato, o indivíduo o interprete como cruel e passe a buscar por reparo ao mal presenciado: “Pois só é divina uma vingança comandada pela razão e pelo gosto de uma violência desencadeada” (BATAILLE, 1993, p. 38). Essa forma de mediação destaca um Deus que repara a violência com a violência sacralizada (BATAILLE, 1993, p. 38). A segunda forma de mediação é baseada na violência que se volta para a própria divindade que condena toda e qualquer forma de violência. Isto é o sacrifício feito pela divindade tem como propósito a condenação e desabono de toda e qualquer forma de violência (BATAILLE, 1993, p. 39).

Entretanto, esse mundo das mediações pode por vezes expandir seus domínios de forma a englobar inclusive as violências que a moral condena. Isto significa que os limites impostos pelos próprios conceitos de mediação podem ser extrapolados a partir da liberação da violência que a própria moralidade considera como reprovável (BATAILLE, 1993, p. 39). No “mundo da mediação”, com enfoque no sagrado, se age a partir de uma perspectiva de futuro, ou seja, se abre mão de um impulso imediato em prol de uma salvação futura (BATAILLE, 1993, p. 40).

E essa proposição de salvação futura é uma das bases de apoio, e sustentação da moralidade, que, por sua vez, está imbricada na construção da coletividade, pois é devido a esta que se estabelecem regras de convívio mútuo. Martim não compreende o senso de individualidade, e ao mesmo tempo tem dificuldade para compreender a coletividade. No entanto, a partir da observação que faz do movimento de parceria que se estabelece na fazenda de Vitória, ele passa a entender cada indivíduo no interior daquele sistema de coletividade específico: “As vidas individuais ele não as entendia. Mas já ao olhá-las em conjunto (...). E assim era. Seu corpo, nesse entendimento, ficou bom, sem necessidade do erro que seria a maldade” (LISPECTOR, 1999, p. 109).

Ressaltando que, de modo geral, essa coletividade é a sociedade que com a moralidade estabelece o que é certo e o que é errado, doutrinando os indivíduos a agirem segundo as limitações impostas, e afastando toda a possibilidade de maldade. Talvez, por isso, Martim se sinta afastado da maldade, quando compreende o sistema de coletividade que presencia na Fazenda de Vitória, e do qual ele faz parte naquele momento.

Observe-se que não pretendemos com isso induzir a pensar que a moral é inútil aos indivíduos, pois, reconhecemos que ela é de extrema importância para a limitação e prática de atos impulsivos, que de algum modo precisam ser reprimidos. Martim comete um erro moral ao tentar matar a esposa e sabe que cometeu mais que um mero deslize, a comprovação é sua fuga logo após concretizar seu “ato limite”. Com isso, como já destacamos anteriormente, reconhecemos a importância da moralidade para a manutenção da vida em sociedade, mas buscamos entrar em contato com algumas destas questões pela via da narrativa, no intuito de que se possa perceber que a moralidade não é totalmente edificada, sem que haja brechas nas quais a estrutura possa ser repensada e refletida.

Martim também reflete acerca da criação do mundo, questionando-o: “se não criássemos um mundo, então este mundo apenas divino não nos receberia” (LISPECTOR, 1999, p. 128). Com isso, podemos observar uma característica que se impõe em diversos momentos, ou seja, o desvelamento dos erros e falhas que caracterizam a formação dos seres humanos. Percebe-se que os homens não só são passíveis de fazerem o mal, como também de sofrê-lo.

Na narrativa também há sentimentos que são descritos como de “natureza pouco divina” (LISPECTOR, 1999, p. 128). Essa definição provavelmente decorre do que é definido como “divino”, isto é, proveniente de Deus. Geralmente esses sentimentos associados à figura divina são associados ao bem, como o amor, a felicidade e, sobretudo, o perdão. Imediatamente, a raiva, o ódio, a tristeza seriam sentimentos que, por possuírem uma carga negativa, são associados à ideia de maldade, e não procedentes de Deus.

A figura de Deus surge em diversas situações na narrativa, e está associada à bondade, à piedade, ao perdão e ao arrependimento. Mesmo Martim, que não crê em Deus, em alguns momentos, espera pela piedade divina. Deus atua como um socorro para Martim, um último fio de esperança para sanar ou abrandar seu sofrimento e inquietude. Entretanto, a dor sentida por Martim também é um modo de se santificar, visto que todo o transcurso de Martim é uma profunda busca de reconstruir-se. Nesse périplo, a figura divina torna-se basilar:

Aquele homem que estava tentando construir a sua grandeza e a grandeza dos outros. Então, em defesa dolorosa, ele começou a rir, um pouco a contragosto e um pouco representando para si próprio, e um pouco por masoquismo, e um pouco para demonstrar como ele era um mártir que fingia não estar sofrendo mas esperava que Deus adivinhasse com arrependimento e piedade que seu filho sofria e que só por heroísmo ria, um pouco para Deus se arrepender, oferecendo-lhe seu sofrimento disfarçado como uma bofetada, como quem diz que não está doendo mas está doendo, e se santifica na sua dor (LISPECTOR, 1999, p. 178).

Para Freud, há uma reciprocidade entre as ideias de religiosidade e moralidade, de forma que ambas se sustentam de forma mútua. Contudo, o psicanalista destaca que, se o único impedimento para não agirmos de modo a prejudicar o outro fosse a religiosidade e a punição advinda de Deus, tão logo os sujeitos se dessem conta da ineficácia deste processo, terminariam praticando atos egoístas que lesariam o próximo.

E é deste fato que decorre a importância da justiça terrena, que estabelece e regula as ações impedindo atos de violência (FREUD, 1974, p. 52-53).

No comportamento e emoções que Martim demonstra ao longo da narrativa, podemos perceber que ele está sempre em um estado limite entre a estabilidade e os rompantes emocionais. Contudo, mesmo a violência de Martim parece o aproximar de uma busca pelo que há de divino no mundo e neste aspecto podemos aproximá-lo da proposta de René Girard, em *A violência e o sagrado*, a saber, de uma violência sacrificial arcaica. Segundo o autor, a violência tende a crescer em busca de encontrar uma rota que possa saciá-la e é neste aspecto que adentra o sacrifício que tem como prerrogativa “canalizar” os impulsos violentos para esse momento específico visando a saciar os ímpetos violentos (GIRARD, 1990, p. 22).

Entretanto, isso não significa que a violência encontrada nos sacrifícios rituais possa ser comparada com aquela que encontramos no cotidiano. Contudo, elas possuem de certo modo uma origem comum, já que mesmo o sacrifício institucionalizado carrega consigo certa carga de raiva e desejo de vingança, ainda que aparentemente sejam derivadas de uma formulação que busca conduzir esses ímpetos existenciais (GIRARD, 1990, p. 20). O desejo de violência é sempre voltado para o próximo, mas caso ele seja concretizado, gerará na comunidade inúmeros conflitos, e por isso ele é substituído e deslocado para a violência sacrificial, que pode ser praticada sem que gere represálias dos demais indivíduos (GIRARD, 1990, p. 26).

Inicialmente a violência exterior é oposta aos sacrifícios, ou festas, no sentido ritualístico, pois estas exercem uma violência voltada para dentro do próprio sujeito. E por isso a religião assegura o gasto desta força interior violenta. Já a ação armada pode ser exercida de forma individual ou em grupos, os quais se organizam para que a violência seja exercida para fora, provocando consequências sociais (BATAILLE, 1993, p. 28). A religião é uma representação de um sistema de negatividade, pois estabelece regras e mandamentos que regulam o que pode ou não ser feito pelos seus praticantes, se contrapondo à positividade. Essa negatividade manifesta através da religião é útil ao sistema social, porque mantém as energias em um nível baixo. Contudo, a sociedade atual tende a suprimir a negatividade através da atenuação das regras e dos rituais. Essa supressão das regras gera, no sistema social, um excesso de positividade, que é

representado, por exemplo, através do exagero de informação e produção (HAN, 2017, p. 185).

Nossa atual sociedade é definida por Byung-Chul Han como a sociedade do desempenho, baseada na positividade que torna inviável o reconhecimento de um inimigo exterior, fazendo com que os anseios destrutivos se voltem para o próprio sujeito. A violência da positividade se volta para o interior do indivíduo, em contrapartida a violência da negatividade se fundamenta em uma pressão exterior ao sujeito, por isso se abre a possibilidade de reconhecimento do outro enquanto sujeito social e enquanto adversário (HAN, 2017, p.141-142).

Martim faz parte deste universo da negatividade proposto por Byung-Chul Han, pois a violência constitui o caráter de Martim, e por diversas vezes ao longo da narrativa podemos perceber que o personagem não teme tornar manifesta sua porção violenta. Além disso, Martim pode ser considerado como esse “sujeito de obediência” proposto por Chul Han, porque ele se deixa conduzir pela violência e a exterioriza, mas simultaneamente inferimos de seu caráter que ele reconhece as regras do meio social, as limitações sociais impostas, sobretudo por vermos surgir diversas referências religiosas ao entorno de Martim. Lembrando que a religião é uma representação de um sistema de negatividade (HAN, 2017, p.185). A questão que se sobressai é que Martim experimenta e exterioriza a violência fazendo dela o impulso inicial necessário para a empreitada de sua busca existencial.

Ao retomar algumas culturas mais antigas, perceberemos que nestas há a violência sacralizada na forma de rituais sacrificiais, como os judaicos e da Antiguidade Clássica, nos quais as vítimas eram os animais, e em alguns casos até mesmo o próprio ser humano. O sacrifício humano se manteve na sociedade grega do século V e em Atenas. Quando havia momentos de calamidades, se recorriam a sacrifícios humanos como forma de buscar por estabilidade (GIRARD, 1990, p. 21). Contudo, o sacrifício humano, para ser legitimado, precisa envolver um profundo sofrimento que tem como objetivo não apenas as riquezas de determinado povo, mas o povo em si (BATAILLE, 1993, p. 29).

Ressalte-se que o sacrifício como forma de escolha para a satisfação sacrificial implica que a vítima se assemelhe de algum modo àquele a quem ela está substituindo, dado que o sacrifício envolve uma substituição de um pelo outro, com o propósito de alcançar um objetivo definido. Além disso, esta semelhança não pode ser total e simples,

para que não haja confusão, ou seja, a semelhança precisa deixar transparecer uma distinção, que se opera de modo efetivo quando se trata de um sacrifício humano por um sacrifício animal (GIRARD, 1990, p. 23).

Os astecas faziam guerras e sacrificavam seus prisioneiros a seu deus da guerra na forma ritualística, o que estava relacionado a sua prática religiosa (HAN, 2017, p. 33). Contudo, cabe destacar que, mesmo nos sacrifícios religiosos, havia um intuito de prevenção da violência, ou seja, os astecas sacrificavam vidas em prol do deus da guerra, intencionando proteção e legitimando o poderio dos deuses (HAN, 2017, p. 35).

Nas sociedades arcaicas, a morte era também percebida como reflexo de uma violência exterior, isto é, no intuito de evitar a violência que levaria à morte era estabelecida uma contraviolência. Para evitar a violência, eles a praticavam como forma de prevenção contra a morte; logo quanto maior a violência de um indivíduo, menos riscos ele tinha em relação à morte: “A violência funcionava como uma *thanato-técnica*, que servia à vida diante de uma ameaça de morte” (HAN, 2017, p. 37).

Segundo Byung-Chul Han, em *Topologia da violência*, a população autóctone das ilhas Marquesas acreditava que, para cada indivíduo que eles ceifavam a vida, se poderia absorver sua energia vital, que já trazia consigo a vitalidade de todos os que aquele morto já havia assassinado. Essa energia eles definiam como *mana*. Para poder agregar para si essa energia eles precisam consumir a carne daquele que acabaram de matar, e levar para si uma lembrança de batalha, ou seja, uma parte do corpo daquele que fora morto, como um osso, por exemplo (HAN, 2017, p. 38).

O corpo enquanto espírito é de caráter “sagrado”, mas enquanto objeto pertencente ao real se torna “profano”, E tudo o que encontramos ao nosso redor faz parte deste mundo real que apenas sofre influências de “forças divinas” (BATAILLE, 1993, p. 20). O sagrado é baseado na “negatividade do inacessível”, por isso os espaços considerados sagrados são protegidos por umbrais, que os afastam do mundo exterior. Assim, a própria experiência religiosa requer esse distanciamento (HAN, 2017, p. 202).

Martim, ao mesmo tempo em que comete um crime, reconhece como válidas as regras que constituem a moralidade, em grande parte porque ele também reconhece os pressupostos religiosos que permeiam a moral: “Salvação? Seu coração então bateu com força como se os limites tivessem caído (...) Ele só queria agora se agregar aos salvos e

pertencer – o medo levava-o a isso” (LISPECTOR, 1999, p. 219-220). Essa religiosidade expressa na ideia de salvação demonstra o quanto Martim faz parte deste universo da negatividade, pois ele tanto admite sua impulsividade, seu desejo de ferir o outro expresso na raiva, quanto anseia por uma barganha religiosa que o conduza ao perdão e a posterior salvação. Martim anseia pela liberdade, mas simultaneamente teme a punição que pode advir da libertação de seus impulsos, conseqüentemente esse temor a punição é o que insere o personagem neste aspecto religioso, e também no universo da negatividade, proposto por Chul Han.

O sacrifício é uma forma de destruição, mas seu objetivo final não é o aniquilamento. Aquele que é sacrificado deixa o mundo dos objetos e segue para o “mundo imanente”. O próprio “sacrificador” está apartado do mundo dos objetos, e pertence ao mundo soberano dos deuses (BATAILLE, 1993, p. 22). O sacrifício ritualístico não se centra sobre o matar, mas ceder e abrir mão de um mundo “durável”, ou seja, no qual a necessidade é baseada no consumo e na durabilidade e substituí-lo por um mundo que visa o futuro e a estabilidade do mesmo: “Sacrificar é doar, como se dá carvão à fornalha. Mas em geral a fornalha tem uma inegável utilidade, à qual o carvão está subordinado, enquanto no sacrifício a oferenda escapa a qualquer utilidade” (BATAILLE, 1993, p. 24).

Além disso, o sacrifício só pode ser realizado com o que foi retirado da imanência, e reduzido a objeto como animais e vegetais que foram transformados em objetos, e precisam ser reintegrados à imanência da qual descendem (BATAILLE, 1993, p. 24). A vida humana, diferentemente da vida animal, é propensa à busca do “mundo divino”. Se hipoteticamente o homem se deixasse conduzir pela imanência, ele imediatamente perderia sua humanidade rumando para uma animalidade (BATAILLE, 1993, p. 26).

Saliente-se que a violência também desencadeia o desejo por vingança que muitas vezes pode estabelecer um círculo vicioso, pois aquele que deseja vingar-se acredita estar vingando-se sempre de um crime mais original, tornando a violência da vingança um processo infinito. Contudo, na nossa sociedade atual, o ímpeto de vingança é controlado através do estabelecimento do sistema judiciário, que não extingue o desejo de violência da vingança, mas o limita por meio de uma única possibilidade de represália, que deverá ser estabelecida por uma autoridade devidamente capacitada para tal decisão: “As decisões da autoridade judiciária afirmam-se sempre como a última palavra da vingança”

(GIRARD, 1990, p. 28). O sistema penal está imbuído no “princípio de vingança”, pois o modo de operação de ambos é semelhante já que tem como intuito a retribuição e como base a correspondência violenta (GIRARD, 1990, p. 28).

O sistema judiciário, assim como o sacrifício, traz consigo um caráter de vingança, embora seja uma vingança que não se perpetua. O sistema judiciário exerce sua força como “força de vingança”, e no intuito de não permitir uma perpetuação da vingança (GIRARD, 1990, p. 35). Além disso, o sistema judiciário tenta tornar a vingança “racional”, ou seja, em sentido distinto do propósito religioso que busca evitar ou esquivar da vingança, o sistema judiciário controla a vingança, estabelecendo limites para a sua atuação (GIRARD, 1990, p. 35). Tanto o sistema judiciário quanto o sacrifício têm o mesmo fundamento baseado numa busca de controle sobre a vingança (GIRARD, 1990, p. 36).

O Direito tem como base definir as relações entre os indivíduos, assim como entre estes e as coisas com foco no uso da “força pública”, assim como a moral na qual a força é exercida pelo interior do próprio sujeito. Contudo, a moral é exterior à violência que vem de fora; já o Direito integra esse sistema, e a relação entre Direito e moral propicia o deslocamento da violência do exterior para o interior do sujeito (BATAILLE, 1993, p. 32).

A principal diferença entre as sociedades primitivas e modernas está no estabelecimento de um sistema judiciário e a presença e ausência de ritos sacrificiais (GIRARD, 1990, p. 32). Nas sociedades primitivas, o controle da violência era feito através da prevenção que se dá por meio do domínio religioso. Entretanto, mesmo essa prevenção pode ter caráter de violência, pois segundo Girard: “a violência e o sagrado são inseparáveis”, já que a violência pode se disfarçar e se abrigar em aspectos religiosos, como os próprios sacrifícios ritualísticos (GIRARD, 1990, p. 32).

O religioso traz consigo a proposta de evitar ou mesmo tornar a violência mais sutil, a busca é por evitar a violência, e para tanto o sacrifício é o meio utilizado, isto é, trata-se de um ato que é tanto sagrado quanto culpável, à medida que busca manter a estabilidade da comunidade. No entanto, para isso, se utiliza da violência de forma ritualística (GIRARD, 1990, p. 33). O religioso que encontramos nas sociedades primitivas tem como intuito controlar e ao mesmo tempo canalizar a violência de forma que ela possa ser utilizada contra qualquer outra forma de violência atroz. Portanto, trata-



se de um desempenho que envolve simultaneamente a “violência” e a “não violência”, e esse aspecto apresenta um funcionamento semelhante em nossos “sistemas judiciários” (GIRARD, 1990, p. 33).

Na sociedade primitiva, na qual não havia sistema judiciário, a vingança tinha a possibilidade de prosperar, baseada na violência que Girard define como “essencial”. Para se proteger desta violência, tal sociedade necessitava criar certas limitações que, ao nosso pensamento, podem parecer incompreensíveis, dado que desconhecemos as manifestações desta “violência essencial” e, além disso, mesmo para os primitivos, esta violência só era percebida sobre o disfarce do sagrado (GIRARD, 1990, p. 44).

Porém, a existência do Direito e a ideia de punição não foram suficientes para exorcizar a violência que continua constituindo o sujeito da sociedade moderna. Por exemplo, a corrida mundial por armamento atômico representa a violência arcaica, pois os indivíduos acreditam que quanto, maior seu poder de destruição por meio da violência, menos riscos eles correm em relação à morte, processo semelhante ao que referenciamos, sendo relativo às sociedades que percebiam na existência do *mana*, enquanto energia vital extraída com o uso da violência, um reforçador de poder, e sinônimo de imunidade para com a morte (HAN, 2017, p. 45).

Baudrillard afirma que os romanos tinham a capacidade genuína de reconhecer sua própria violência, por isso os espetáculos romanos com leões e gladiadores. Já em nossa atual sociedade, buscamos dissimular essa violência em prol da moral, mas isso não significa que ela deixou de existir nos sujeitos. A prova está nos espetáculos violentos oferecidos ao público através da televisão, que geralmente são os maiores índices de audiência. E essa é a atual tendência de nossa sociedade ocidental, que se volta para a dissimulação dos impulsos violentos (BAUDRILLARD, 1990, p. 85).

Quando pensamos em Martim e sua relação com a violência, percebemos logo nas primeiras páginas do romance de Clarice Lispector que nos conta o início da fuga de Martim, o quanto o personagem é motivado por seus ímpetos violentos, como a raiva e a cólera. Ao fugir do hotel do Alemão, onde ele estivera escondido, Martim segue sem destino certo, neste trajeto encontra um pássaro e o segura entre suas mãos, o que de algum modo provoca estranheza, pois como pode um homem que acabara de cometer um crime segurar um animal tão frágil em suas mãos, sem sequer feri-lo.

Mas ao longo do percurso ainda com o animal por entre os dedos Martim é tomado por um fluxo existencial que parece fazer com que ele abstraia de tudo o que o cerca, ao voltar a si ele solta a ave que voa e pousa num galho. Neste momento Martim é tomado por uma cólera que o faz perseguir o pássaro por um período de tempo: “Recuperando-se, porém, correu furioso para o passarinho, e assim o perseguiu por algum tempo, o coração batendo de cólera, os sapatos impacientes tropeçando nos pedregulhos, a mão se arranhando numa queda que fez uma pedrinha rolar em vários pulos secos até emudecer...” (LISPECTOR, 1999, p. 31).

Após esse episódio, a cólera de Martim se tranquiliza, e o pássaro volta a pousar por entre galhos, o homem torna a segurá-lo em suas mãos, momento no qual ele percebe que acabara de perder a “linguagem dos outros”, ou seja, a partir dali ele deixou de ser parte do todo social, e sua busca identitária havia começado. Além disso, nesta passagem do texto podemos notar que as emoções que tomam Martim possuem caráter fugaz, com isso observamos que Martim oscila e transita com muita facilidade “emocional” entre sentimentos vistos como positivos e negativos.

Retomando a posse do pássaro, após um longo período com o animal na mão Martim, percebe que ele havia morrido, é neste momento também que ele nota que novamente se abre a possibilidade de pensar sua própria existência. Com isso, podemos aproximar essa morte da ave como um possível sacrifício realizado por Martim, com o propósito de se reconstruir enquanto indivíduo social. Observe-se que é após a morte do animal que Martim conclui que possui uma capacidade para refletir acerca das circunstâncias e do mundo que o cerca: “Foi quando, entregue ao jogo, de repente tomou consciência deste com um choque de reconhecimento. Pois sentado na pedra, o que ele estava fazendo não era senão: pensar” (LISPECTOR, 1999, p. 47).

Mesmo que as medidas sacrificiais pudessem parecer fantasiosas, na concepção de Girard, elas tinham um propósito legítimo de evitar uma disseminação da violência baseada na perspectiva do desejo de vingança (GIRARD, 1990, p. 44). Entretanto, parece que chegamos sempre a um ponto no qual a violência parece que só pode ser combatida com a violência, de forma que os resultados pouco importam, pois quem vence ao fim da situação é a violência em si mesma. Dessa forma, quanto mais a humanidade se empenha em promover formas de combater a violência, mais ela prospera e se arraiga nas distintas esferas sociais (GIRARD, 1990, p. 45).

A humanidade estabelece uma distinção entre o que considera como boa ou má violência, e deseja utilizar a boa violência com o propósito de deter qualquer manifestação da má violência. E mesmo para a violência sacrificial, essa lógica é válida, pois a violência é utilizada ritualisticamente com o propósito de controlar ou redimir a má violência já praticada. Contudo, o propósito do sacrifício é tornar a violência sacrificial a mais parecida com a violência não sacrificial, para que seja efetivamente alcançado o objetivo. Por isso, em alguns momentos, a boa e a má violência se mesclam e se confundem a tal ponto que dissociá-las se torna uma difícil tarefa (GIRARD, 1990, p. 53).

Com isso buscamos percorrer um trajeto que nos conduz a pensar a própria violência do personagem Martim, que como vimos a partir de um ato violento se propõe a pensar, ou melhor dito, a repensar toda a sua existência. Martim rompe com a moralidade, e com a sociedade, e mais além com toda a sua existência pregressa a prática do crime. Ele busca se reinventar, e desta vez sem qualquer definição estabelecida pela comunidade. Neste intuito, ele faz uso da violência para a prática de ato que rompe com o acordo individual que cada sujeito tem com a comunidade na qual está inserido, ou seja, Martim pratica um crime e se desagrega do todo social.

Mas, ressaltamos que o crime de Martim é cometido através de um ato violento, que podemos de certo modo até aproximar da violência sacrificial religiosa, pois Martim se utiliza desta violência e imediatamente se vê lançado em um processo de reflexão e reconstrução identitárias. Desse modo, a violência de Martim é uma violência sacrificial, porque se trata de um ato cometido que conduz a um propósito que é a busca identitária e existencial do personagem.

Martim sacrifica toda a sua existência pregressa ao crime, em favor de reestabelecer o seu “eu” no mundo, e de se descobrir, enquanto indivíduo, buscando finalidade em sua existência. Do mesmo modo também podemos refletir acerca do fato de que Martim, após o crime passa a buscar a salvação divina, e a adequação social. E para obter êxito em tal propósito, Martim sabe que precisará sacrificar sua liberdade e sua violência interior em prol da aceitabilidade social, ou seja, para que possa constituir parte da interação social. E dessa forma o sacrifício de Martim pode ser considerado como ritualístico, pois ele segue um itinerário que envolve o rompimento moral, a reconstrução

identitária, a perda da liberdade e a posterior reinserção social; acerca deste sacrifício ressalta-se:

Mas – revoltou-se ele logo em seguida justificando-se para Deus – alguém tinha que se sacrificar e levar o sofrimento sem consolo até o último termo e então se tornar o símbolo do sofrimento! alguém tinha que se sacrificar, eu quis simbolizar o meu próprio sofrimento! eu me sacrifiquei! (LISPECTOR, 1999, p. 223).

Assim, Martim é um personagem de nuances. Martim é sensível, guiado por suas emoções, como a raiva que, em distintos momentos, se faz presente nas suas ações. Quando comete o crime ele está tomado por raiva, assim como quando sem intenção aparente termina matando um pássaro que segurava entre suas mãos. As emoções de Martim o levam por um percurso que se inicia com seu crime e posteriormente com seu rompimento moral, e o levam até o restabelecimento de sua relação com a sociedade, através de sua confissão, e posterior prisão. Para Martim, os atos movem seu mundo, e é com apenas um ato que ele repensa seu estar no mundo, e todas as relações sociais das quais participa. Martim, como outras personagens claricianas, desagrega um modo de pensar homogêneo e absoluto. Para essas personagens de aguçada percepção, as verdades são aquelas que podemos sentir, mais do que aquelas que nos são impostas exteriormente.

#### **2.4 Julgamento e a responsabilidade moral de Martim**

Como já pontuamos anteriormente em análise, Martim aos poucos “perde a linguagem”, e, quando a retoma, ele parece ter adquirido a sua própria forma de expressão, pois o crime que cometera ele o define como ato. Contudo, quando Martim retoma, ou melhor dito, quando ele reaprende a linguagem comum a todos, ele se vê diante de um impasse, pois naquele momento em que ele se insere socialmente na linguagem, ele precisa se julgar como “inocente” ou “culpado”, e definir o ato que cometera como crime:

Ali, antes de prosseguir, ele devia ser inocente ou culpado. Ali ele tinha que saber se sua mãe, que jamais o entenderia se fosse viva, o amaria sem entendê-lo. Ali ele devia saber se o fantasma de seu pai lhe daria a mão sem espanto. Ali ele se julgaria – e dessa vez com a linguagem dos

outros. Agora teria de chamar de crime o que fizera. O homem estremeceu com medo de tocar errado em si, ele que ainda estava todo ferido (LISPECTOR, 1999, p. 129).

Martim acredita que ele próprio precisa estabelecer um julgamento em torno de si, e dos fatos ocorridos, pois somente assim ele teria clareza para “se lembrar do que um homem quer” (LISPECTOR, 1999, p. 129). Ele reconhece que cometeu um erro, e que com o crime ele adquiriu a possibilidade de buscar, ou mesmo de tentar decifrar o que um homem quer, ou seja, o que ele próprio deseja. O erro que ele cometeu serve como um impulso para seguir adiante. Além disso, Martim declara que não cometera seu crime por maldade: “Nós somos ruins? perguntou-se ele que não cometera um crime por maldade” (LISPECTOR, 1999, p. 206).

Martim sabe que o crime que ele cometeu não fora um crime qualquer, pois com o ato ele começa um processo de reconstrução de sua identidade e, por extensão, de sua vida: “Corajosamente fizera o que todo homem tinha que fazer uma vez na sua vida: destruí-la. Para reconstruí-la em seus próprios termos” (LISPECTOR, 1999, p. 130). E é exatamente o que ele faz, ele destrói toda a sua vida precedente com o ato criminoso, quebra com toda a sequência de atos de sua vida. E também com o crime ele abre a possibilidade de reconstruir sua vida, a partir de sua perspectiva particular, e é o que faz enquanto reflete sobre o assunto de modo que com isso nem mesmo consegue perceber que sua reconstrução de vida e identidade já havia começado.

O crime cometido por Martim tem uma função de destaque para a sua busca existencial, pois toda vez que ele sente felicidade e contentamento é tomado pela culpa. Todavia, a culpa não está relacionada com o ato criminoso, a culpa de Martim não é remorso pelo que fez, mas é derivada da natureza que possuía seu crime. Assim, sentir-se contente para ele é como “trair a natureza de seu crime”. Seu crime tinha como intenção conduzi-lo à revolta e a uma existência mais questionadora dos preceitos sociais, mas, quando ele se sente feliz e satisfeito, sente como se estivesse concordando com todo o sistema, e deixando sua revolta de lado:

Foi com esforço sobre-humano que Martim procurou vencer cada dia a vaidade de pertencer a um campo tão grande que crescia sem sentido; foi com austeridade que ele venceu o gosto que tinha pela harmonia oca. Com esforço se sobrepujava, obrigando-se – contra a corrente que o arrastava na sua graça – a não trair o seu crime. Como se, com o

contentamento, ele estivesse apunhalando a sua própria revolta. Então forçava-se duramente a não esquecer o seu compromisso. E de novo punha-se por dentro em estado espiritual de trabalho: uma espécie de transe em que aprendera a cair quando precisava (LISPECTOR, 1999, p. 146).

Ainda quanto a esta ausência de culpa encontrada no comportamento do personagem, podemos relacioná-la com a perversão que, segundo Freud, em *Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), não pode ser considerada como de caráter abominável, pois de certo modo em algum momento todos nós enquanto sujeitos transgredimos os limites do que se considera “normal” (FREUD, 1996, p. 32). Logo, Freud define as perversões como: “transgressões anatômicas quanto às regiões do corpo destinadas à união sexual, ou demora nas relações intermediárias com o objetivo sexual, que normalmente seriam atravessadas com rapidez a caminho do alvo sexual final” (FREUD, 1996 p. 93). Ressalte-se que, segundo o psicanalista, a pulsão sexual possui uma relação intrínseca com a crueldade, fato que pode ser considerado caso se analise a história da humanidade (FREUD, 1996, p. 98).

Segundo Elisabeth Roudinesco, em *A parte obscura de nós mesmos*, os perversos não podem ser considerados como homens brilhantes, mas de modo semelhante a essas figuras respeitadas e admiradas, eles também constroem suas reputações, mas através da prática criminosa, com crimes que escapam até mesmo ao conceito de humanidade. E também por isso são tema farto para o cinema e a literatura, pois eles não podem ser enquadrados nas regras recorrentes de criminologia (ROUDINESCO, 2008, p. 7). Nas perversões, há um aspecto que deriva de uma característica inata, e está presente em todos os indivíduos, indistintamente. Contudo, por tratar-se de uma disposição, essa pode ser sutil em alguns, mas visivelmente acentuada em outros, ou seja, há uma variação na intensidade sobre a qual se manifesta. Em alguns casos, a perversão se torna acentuada pela história de vida do sujeito, se tornando a expressão da pulsão sexual, mas em outros há um processo de “supressão” das perversões que levam a um recalçamento, podendo acarretar “sintomas patológicos”, como manifestação de tomar para si a pulsão sexual. Portanto, para o desenvolvimento de uma “vida sexual normal”, levando em consideração a herança freudiana, é preciso que haja um meio termo entre esses dois comportamentos (FREUD, 1996, p. 106).

A disposição para as perversões está relacionada à pulsão sexual, e o desenvolvimento sexual “normal” se dá a partir da maturação e de repressões psíquicas que se estabelecem na infância como a vergonha, e o nojo a partir das imposições morais e do reconhecimento da autoridade (FREUD, 1996, p. 142). Logo, o desvio de uma vida sexual “normal” tem sua origem na infância: “Boa parte dos desvios da vida sexual normal, posteriormente observados tanto nos neuróticos quanto nos perversos, é estabelecido, desde o começo pelas impressões do período infantil (...)” (FREUD, 1996, p. 150).

Nessa perspectiva, René Girard propõe, em *A violência e o sagrado*, que há uma relação muito próxima entre a sexualidade e a violência, visto que a sexualidade tem como possibilidade se aliar a formas manifestas de violência como o sadismo, ou mesmo o próprio nascimento consequente da sexualidade demanda violência e dores: “A sexualidade provoca inúmeras desavenças, ciúmes, rancores e lutas; é uma ocasião permanente de desordem, mesmo nas mais harmoniosas comunidades” (GIRARD, 1990, p. 50).

Segundo Elisabeth Roudinesco, em *A parte obscura de nós mesmos*, Freud não apenas reconhece a escuridão que habita o ser humano como a estuda de forma a reabilitá-la, demonstrando que é necessária à civilização. Contudo, sua visão escapa a um enraizamento do mal, e a uma inferioridade da animalidade no homem, pois Freud acredita que o acesso à cultura é o único modo de controle das pulsões de destruição existentes na espécie humana:

A pulsão destruidora, dizia Freud, é a condição primordial de toda sublimação, uma vez que a característica do homem – se é que esta existe – não é senão a aliança, no próprio homem, da mais poderosa barbárie e do grau mais elevado de civilização, uma espécie de passagem da natureza à cultura (ROUDINESCO, 2008, p. 100).

Com Freud, as perversões deixam de ser vistas como desqualificação e passam a integrar o campo da medicina mental, constituindo parte do funcionamento psíquico. Com isso a perversão passa a ser percebida de um modo diferente, pois sua estrutura seria derivada de uma predisposição herdada (ROUDINESCO, 2008, p. 101). A partir de Freud, a perversão passa a ser parte do funcionamento psíquico, pois ele postula que todos os indivíduos possuem impulsos destrutivos, sendo capazes de praticar atos atroz.

Contudo, isso não poderia definir a humanidade ou o homem em si, pois ele não se restringiria a esse destino que poderia ser superado (ROUDINESCO, 2008, p. 102).

Até o pensamento freudiano, toda e qualquer parte sombria do ser humano era negada pela sociedade, mas com Freud a perversão adquire um caráter de obrigatoriedade mental para todos os sujeitos em sua formação psíquica, de modo que todos os sujeitos passam pela perversão rumo à “normalidade”, que é alcançada quando internalizam os princípios da lei. Logo, a perversão seria algo natural nos seres humanos, mas isso não significa que nascemos perversos, mas que nos tornamos ao longo de nossas trajetórias como herdeiros culturais tanto da educação quanto de diversificados traumas. A grande questão que se sobressai é o que fazemos com a perversão que temos em nosso interior, pois as possibilidades seguem desde rebeliões e superações, até o crime e a autodestruição (ROUDINESCO, 2008, p. 103).

Através das teorias freudianas, a perversão passa a ser parte da estrutura psíquica que se volta para o desejo. A disposição perversa é parte do homem, ou seja, faz parte de sua constituição psíquica. Ressaltando que os limites para o desenvolvimento da perversão se estabelecem através da educação, da cultura e da civilização (ROUDINESCO, 2008, p. 104).

Durante a Idade Média, a perversidade era confundida com a perversão e se acreditava que era responsável por conduzir os sujeitos a vícios, e os afastava de toda a possibilidade de prática do bem. Com isso, há um pressuposto de uma autoridade divina que delimita as ações, e aquele que as transgredisse seria considerado amaldiçoado, um indivíduo atormentado constantemente pela figura do Diabo, mas ao mesmo tempo afligido pela ideia de Deus a quem ele oferecia sua destruição e aniquilamento (ROUDINESCO, 2008, p. 10).

Segundo Roudinesco, a perversão também está agregada à liberdade, pois aquele que está inserido na perversão tem a sensação de que é tanto atroz quanto amistoso. Assim como a perversão pode ser tanto admirável quanto detestável. Isso porque ela é admirável quando está nos rebeldes que não se submetem às leis postuladas pelos homens, em contrapartida ela é detestável quando se volta para uma destruição cruel, como nas ditaduras (ROUDINESCO, 2008, p. 11). Mas seja como for, os perversos são parte do que conhecemos como humanidade, a perversidade nos constitui enquanto sujeitos, muito embora busquemos incessantemente controlar e manter sob repressão suas manifestações:



Sejam sublimes quando se voltam para a arte, a criação ou a mística, sejam abjetos quando se entregam às pulsões assassinas, os perversos são uma parte de nós mesmos, uma parte de nossa humanidade, pois exibem o que não cessamos de dissimular: nossa própria negatividade, a parte obscura de nós mesmos (ROUDINESCO, 2008, p. 13).

Além disso, a perversão supõe a existência da vida humana, já que ela não pode estar presente ou fazer parte da vida animal, do mesmo modo que ocorre com o crime. A perversão precisa não só da vida humana, mas também de sua organização como a linguagem e a arte, dado que necessita promover um discurso tanto sobre o fazer artístico quanto do próprio sexo (ROUDINESCO, 2008, p. 11). Na Idade Medieval, os conhecimentos médicos eram escassos, por isso, no intuito de se manterem vivos, os sujeitos se voltavam para a ideia de Deus, e como modo de se aproximar da figura divina os indivíduos se empunham um autossofrimento, como por exemplo a “autoflagelação”. Esses indivíduos submetiam o corpo aos mais diversos sofrimentos, desde privações como de comida, até as mutilações de partes do corpo, e o prazer obtido com essas práticas era dedicado a Deus (ROUDINESCO, 2008, p. 26).

A flagelação é outro modo de pensar típico da perversão. A prática consiste numa relação sadomasoquista entre um dominado e um dominante; mesmo os castigos corporais tendo desaparecido como forma de punição no Ocidente, eles foram deslocados para as relações que envolvem práticas sexuais que por sua vez escapam a qualquer culto a Deus, sua base é a busca por prazer através da dominação e obediência (ROUDINESCO, 2008, p. 33). Segundo a psicanalista, crimes perversos são praticados sem razões óbvias ou nítidas, e a busca é por obtenção de prazer. Num crime perverso, a intenção não é a destruição de um adversário ou de um inimigo, mas apenas da alteridade, tendo por finalidade destruir o outro apenas pela obtenção de prazer (ROUDINESCO, 2008, p. 41).

Com o avanço das ciências, a ideia de transcendência e a associação de Deus com o bem, e o Diabo com o mal, perde força. Com isso se torna necessária a aceitação de que “o gozo do mal” é uma manifestação com base no próprio homem. Logo, a ideia de que o homem praticava atos atroz por influência do destino, ou mesmo por distanciamento da ordem divina, é relegada a um papel minoritário no contexto social. E se torna necessária a aceitação de que o conceito de humanidade representa também a possibilidade da prática de atos maldosos, que são aquelas ações que provocam

ferimentos ou levam à destruição de outros indivíduos, ou até de “si-mesmo” (ROUDINESCO, 2008, p. 44).

Segundo Roudinesco, os crimes que anteriormente eram considerados como perversão, como “crimes de heresia” ou “sortilégio de magia”, deixam de incorporar a legislação a partir do Código penal francês derivado da revolução e do império. Este código, que se estabelece inicialmente na França, serve como modelo para outros países da Europa, e com ele crimes considerados associados à perversão deixam de incorporar a legislação vigente. Como consequência, todas as práticas sexuais se tornam aceitáveis, desde que praticadas na intimidade com parceiros adultos e com consentimento, e sem jamais serem reveladas ao público. Logo, a lei adentra apenas quando necessário estabelecer uma proteção dos menores, quando há uma relação sem consentimento, ou quando há uma exposição pública da sexualidade assim como pune os crimes de adultério (ROUDINESCO, 2008, p. 77). Já os textos que tratam de conteúdos eróticos continuam proibidos, e vistos como atentados a moral pública, independentemente das relações que manifestem em seu conteúdo (ROUDINESCO, 2008, p. 78).

Com a perda do controle sobre a sexualidade individual, a sociedade sente a necessidade de criar novas formas de punição para os perversos, sem que precise se utilizar da força física como forma de castigo. Para isso, se efetua uma distinção entre os bons e maus perversos, que é estabelecida por meio da medicina mental. Isto é, o julgamento das perversões deixa o campo religioso e se volta para a ciência: “Duas disciplinas derivadas da psiquiatria, a sexologia e a criminologia, recebem aliás a missão de esmiuçar os aspectos mais sombrios da alma humana” (ROUDINESCO, 2008, p. 79).

Mas é no final do século XIX e ao longo do século XX que a perversão se torna uma forma de patologia baseada na hereditariedade, e com isso perde o caráter de necessidade social. De forma que os perversos passam a ser considerados como doentes e tarados, indivíduos que fomentam uma classe de pessoas de alta periculosidade (ROUDINESCO, 2008, p. 99).

Nossa sociedade atual tenta expurgar todas as formas de mal, e por isso é também uma sociedade perversa. Entretanto, isso é uma incoerência, pois, ao mesmo tempo em que se busca afastar toda a maldade, ela ainda se manifesta através das crescentes mídias audiovisuais que documentam mesmo as ações humanas mais deploráveis. Atualmente, quando um torturador pratica suas ações, ele não tenta esconder seus atos. Ele mesmo os

fotografa e os torna disponíveis para quem queira vê-los. A perversão assumiu os mais diversos rostos, por isso em muitos momentos é de difícil apreensão para a sociedade se tornando encoberta nas mais diversas esferas sociais (ROUDINESCO, 2008, p. 190). Em nossa sociedade dividida, geralmente são qualificados como perversos, por exemplo, os políticos que fazem promessas enganosas ao povo, que são vistas como dissimulação e hipocrisia. Essa noção é derivada de uma noção de perversão que foi reatualizada à parte do eixo de pensamento bem *versus* mal (ROUDINESCO, 2008, p. 193).

Precisamos aceitar que o prazer no mal é parte do ser humano, e derivado de um caráter social psíquico, e subjetivo, e que somente o acesso à lei e à cultura pode controlar essa parte que nos constitui enquanto humanidade. A perversão adquiriu novos contornos com o passar do tempo, se tornando aceitável, isto é, os cidadãos são livres para suas práticas sexuais, desde que sejam desenvolvidas em espaço privado, e nunca expostas ao público, respeitando os limites da lei, sem lesar os demais sujeitos sociais. Assim, os perversos já não são perversos, pois deixam de infringir a lei e, por consequência, não representam perigo para os demais; portanto, a perversão se tornou normalizada e aceitável, desde que praticada na esfera íntima (ROUDINESCO, 2008, p. 194-195).

Logo, com a institucionalização da perversão, se faz necessário elaborar uma distinção entre os perversos autorizados pela lei, e aqueles que não têm o consentimento da mesma por praticarem atos ilícitos que lesam outros indivíduos, que abrangem todos os tipos de criminosos sexuais, desde estupradores até os exibicionistas. O intuito da distinção é estabelecer quais os perversos são prejudiciais à sociedade e quais são inofensivos para a estabilidade da comunidade (ROUDINESCO, 2008, p. 195-196). Logo, o que se impõe é o fato de que todos temos uma parte obscura a nos habitar, mesmo que a maioria dos sujeitos prefira não reconhecer a existência destes seus impulsos destrutivos, mas o que importa para o corpo social é o que cada um faz com essa sua força interior, ou seja, o que importa é não interferir ou lesar a ordem social.

Talvez por isso nos deparemos muitas vezes com criminosos que sequer conseguem reconhecer ou mensurar o mal que fazem ou fizeram aos demais, e essa forma de expressão do mal é definida por Hannah Arendt como “banalidade do mal”. Esse mal banal proposto por Arendt é baseado na teoria da filósofa de que, ao não pensar e não questionar sobre o mal, se abre a possibilidade para que o mal se estabeleça. Em *A vida*

*do espírito*, ela associa o mal ou como ela mesma define a “perversidade” como fruto da ausência de pensamento (ARENDDT, 2002, p. 13).

Segundo Arendt, em *Responsabilidade e julgamento*, o mal humano é interminável quando não produz arrependimento, isto é, quando o indivíduo consegue esquecer imediatamente suas ações praticadas. A partir daí, Arendt expõe que as pessoas passaram a tentar evitar praticar o mal, “abster-se de praticá-lo, a rejeitá-lo”, de certa forma a não inclinar a “tentação do mal” e esse esquivar-se do mal foi nomeado de “moralidade” (ARENDDT, 2004, p. 19).

O pior dos vilões é aquele que não pode pensar e tomar suas próprias decisões eles apenas acatam ordens sem questioná-las, e com isso perpetuam um mal, que segundo Hannah Arendt, não tem raízes e por isso mesmo desconhece limites: “Os grandes perpetradores do mal são aqueles que não se lembram, porque nunca se envolveram na atividade de pensar, nada pode retê-los, porque sem recordação eles estão sem raízes” (ARENDDT, 2004, p. 36). Esse tipo de criminoso definido nos contornos da banalidade do mal proposta por Arendt é aquele que não consegue reconhecer o mal que fez, pois não pensa: “Hannah Arendt emprega essa expressão (banalidade do mal) para designar um tipo de criminoso que comete crimes em tais circunstâncias que lhe é impossível saber ou sentir que pratica o mal” (ROUDINESCO, 2008, p. 116).

Com base nesta proposta, podemos considerar Martim como um perverso, dado que ele comete o crime e não demonstra remorso pelo que fez. Pelo contrário, ele considera como um “ato” necessário para refletir sua existência e identidade. Seu crime foi um “ato limite”, mas que, no mundo dele, se fazia essencial. Além disso, como propõe o narrador, seu crime não fora cometido por maldade, pois Martim parece não reconhecer o mal que fez ao ferir sua esposa. E quando sente culpa, essa está direcionada a sua reflexão existencial, uma vez que o crime foi praticado com o propósito de o desacomodar. Quando ele se reinsere ao contexto social, ele sente culpa por estar traindo o objetivo de seu crime. Mas não sente remorso por ter praticado o crime, já que para ele é como se seu crime se tratasse de uma violência sacrificial necessária, para a busca de reconhecimento de si mesmo.

A cólera e a impulsividade de Martim o conduzem ao desfecho do ato criminoso. Martim ao pensar a respeito de todas as circunstâncias passadas que o levaram até o momento de encontro com o pássaro, nota o quanto o pensamento pode representar na

vida de cada sujeito. Martim cometera o crime durante um impulso, fato que se aclara ao leitor ao descobrirmos a motivação passional do crime do personagem. Mas a questão que se sobressai ao leitor é a dúvida se ele teria praticado tal ato, caso tivesse pensado e ponderado sobre os fatos antes de agir.

Com isso, ressalta-se a importância do pensamento que para Arendt está diretamente relacionado à prática de atos criminosos. A filósofa propõe que os crimes são derivados da ausência de pensamento, ou seja, é justamente por não se pensar ou questionar os fatos que os crimes são praticados (ARENDR, 2002, p. 13). Como podemos observar, segundo a postura de Martim em *A maçã no escuro*: “E porque aquele homem parecia não querer nunca mais usar o pensamento nem para combater outro pensamento – foi fisicamente que de súbito se rebelou em cólera, agora que enfim aprendera o caminho da cólera” (LISPECTOR, 1999, p.48).

Martim é um personagem no qual se amalgamam nuances primitivas e nuances de aguçada sensibilidade. O personagem sente e experimenta o mundo a seu redor, sendo tomado por uma profunda apreciação baseada nas suas sensações corporais, que por vezes se aproximam das convenções de bem e de mal. E em alguns momentos estas experiências se interlaçam a tal ponto que separá-las se torna uma complexa e inviável tarefa.

Neste percurso é ressaltada a importância do pensamento como forma de assimilar as possibilidades de existência, mas Martim extrapola, e afirma que esta forma de pensamento é o modo menos pervertido de se utilizar o pensamento: “Tinha agora todos os sentidos que um rato tem, e mais um com o qual constatava o que acontecia: o pensamento. Era o modo menos pervertido de usá-lo” (LISPECTOR, 1999, p.93). Isso, porque após cometer o crime, e o pensar sobre o ato cometido, pode levar a uma culpa e a um remorso, pois também não podemos esquecer que Martim também representa o homem da “negatividade religiosa”, como propomos através da teoria de Byung-Chul Han.

Em determinado momento da narrativa, Martim acredita ter chegado, ou estar passando por um sofrimento que é derivado da verdade da proibição: “Mas como chamar de sofrimento o fato dele estar passando pela verdade da Proibição como pelo buraco de uma agulha” (LISPECTOR, 1999, p. 174). Martim rompe com a regra. Há uma lei e um mandamento divino que proíbem qualquer forma de atentado contra a vida alheia, e

Martim quebra este interdito, de modo que a partir deste ponto o personagem fica imerso em um descortínio da moralidade.

Portanto, podemos inferir que, ao tratar de uma “verdade da Proibição”, pode-se estar abordando a verdade que há por trás de toda proibição social, ou seja, as motivações para os interditos, as quais geralmente não são expostas para os indivíduos sociais. Martim, ao quebrar um dos mandamentos superiores, “não matarás”, começa a perceber os mecanismos de operações sociais que doutrinam os sujeitos e os tornam confiáveis para o convívio social. Contudo, não se trata de questionar a eficácia das regras, e dos interditos, pois sabemos que eles são necessários para a manutenção do social. Entretanto, trata-se de reconhecer esses mecanismos de coerção, e a verdade que habita nestas imposições sociais. E é esse o processo pelo qual passa Martim na narrativa de *A maçã no escuro*.

A nossa proposta de leitura pode ser sustentada à medida que considerarmos que o próprio Martim questiona as relações e estatutos sociais: “como ligar ‘aquilo’ que eu souber com o estado social” (LISPECTOR, 1999, p. 177). Assim, Martim questiona como relacionar as inferências às quais ele mesmo constrói acerca da moralidade social com a própria sociedade, lembrando que essas deduções de Martim são fundamentadas no crime que ele cometeu. A grande questão para Martim consiste em como relacionar ambos os aspectos. Martim tampouco consegue notar que tudo o que ele sabe e o que descobre acerca da sociedade já está implicado no estado social, isto é, pensar a sociedade já é pensar suas normatizações e interditos, e por consequência, o próprio *status* de sociedade.

Segundo Freud, a sociedade proíbe o assassinato através de um mandamento divino, no intuito de promover e manter a estabilidade social, visto que, se cada um sucumbisse aos seus ímpetos de destruição, a espécie humana terminaria extinta por meio de suas próprias ações (FREUD, 1974, p. 54). Freud sustenta que em outras épocas a proibição não só era necessária, mas essencial para o estabelecimento do respeito mútuo entre os indivíduos, e a conservação da paz social, por isso o psicanalista afirma:

Mesmo no homem atual os motivos puramente racionais pouco podem fazer contra impulsões apaixonadas. Quão mais fracos, então, eles devem ter sido no animal humano das eras primevas! Talvez seus descendentes ainda hoje se matassem uns aos outros sem inibição, não fosse o fato de entre aqueles atos homicidas ter ocorrido um – a morte do pai primevo – que evocou uma reação emocional irresistível, com consequências momentosas. Foi dela que surgiu o mandamento: Não matarás. Sob o totemismo, esse mandamento estava restrito ao

substituto paterno, mas posteriormente foi estendido às outras pessoas, embora ainda hoje não seja universalmente obedecido (FREUD, 1974, p. 56).

Ademais, no que se refere ao crime e à relação religiosa, como destacamos anteriormente, podemos perceber que Martim não demonstra remorso sobre o que fez. Ele experimenta um sofrimento que está mais associado a sua redescoberta identitária do que propriamente com o ato extremo que havia cometido. A ausência de um remorso no decorrer da narrativa se deve possivelmente ao fato de o crime ser um estopim para a “reconstrução” que Martim ansiava. E é neste sentido também que associamos Martim à perversidade proposta por Freud e Roudinesco, da qual tratamos mais acima, pois como vimos os perversos tendem a externalizar suas pulsões destrutivas sem que isso os faça se sentirem culpados ou pesarosos.

Porém, quando entra em contato com a menina, que é filha da empregada, ele, pela primeira vez, se percebe um criminoso, e, portanto, culpado. Assim como no desfecho final, quando pede perdão à Vitória, embora seja uma situação na qual ele próprio afirma sentir-se constrangido. O narrador, ao discorrer sobre Martim, postula um conceito de responsabilidade. Ele afirma que um homem tem de ser responsável pelo que diz, e pelo que faz:

Essa noite tinha sido de uma grande experiência. Destas que não se podem reivindicar num tribunal sem que faltem as palavras e sem que o constrangimento tome um homem porque este, afinal, tem a obrigação de ser responsável pelo que diz, de saber sobre o que fala, e de entender o que se passa com ele (LISPECTOR, 1999, p. 81).

Salientamos que, na proposição do narrador de *A maçã no escuro*, responsabilidade implica obrigação. Somos, assim, obrigados a assumir a responsabilidade por tudo que dizemos e fazemos, e a sociedade fiscaliza se estamos cumprindo nossos deveres através das leis, e dos órgãos designados para fazer com que as regras se cumpram.

Martim se sente efetivamente um criminoso, como já observamos, quando entra em contato com a criança que é filha da empregada da fazenda de Vitória. Ao entrar em contato com a inocência da menina, ele se sente um criminoso, e logo tem horror da impureza: “Nem seu próprio crime lhe dera jamais a ideia de podridão e de ânsia e de

perdão e de irreparável – como a inocência da menina preta” (LISPECTOR, 1999, p. 206). E é também a partir deste contato com a criança que Martim questiona: “nós somos ruins?” (LISPECTOR, 1999, p. 206). E Martim conclui que de certo modo precisamos da escuridão, que o ser humano necessita de sua parte de escuridão, pois certa força humana emana desta escuridão, dessa perversidade que nos constitui enquanto sujeitos.

Martim, durante um momento de reflexão, questiona o fato de Deus permitir o assassinato entre os homens. Todavia, essa permissão teria como intuito a extrema bondade de Deus, uma vez que, após cometer um crime, o indivíduo tem a possibilidade de arrepender-se e por meio do arrependimento e do perdão, ele pode adentrar em comunhão divina:

Essa paciência que permitia que homens durante séculos aniquilassem com o mesmo obstinado erro os outros homens. A monstruosa bondade de Deus que não tem pressa. Aquela Sua certeza que fazia com que Ele permitisse que um homem assassinasse – porque sabia que um dia esse homem teria medo e nesse instante de medo, enfim capturado, enfim impossibilitado de não encarar o próprio rosto, esse homem diria “sim” àquela harmonia feita de beleza e horror e perfeição e beleza e perfeição e horror; a perfeição que nos usa (LISPECTOR, 1999, p. 222).

A ideia de perdão divino neste mesmo excerto vem agregada à ideia de medo. Assim, um sujeito que cometeu um crime, ou um pecado, segundo a definição religiosa, como o fez Martim, tende a buscar o perdão através do arrependimento, por medo do castigo de Deus. O arrependimento está relacionado ao medo, porque o temor não se restringe somente à ira divina, mas também implica o isolamento e desprezo de toda a comunidade à qual o sujeito pertence. É inegável o caráter de harmonia social que a religião, sobretudo o Cristianismo, se propõe a manter. E é através do que os preceitos morais sociais e religiosos definem como certo e errado que os indivíduos agem. Portanto, o comportamento humano seria baseado na imitação, pois imitamos as ações que consideramos louváveis e evitamos as que consideramos como desprezíveis, e frutos do mal:

Mas – revoltou-se ele logo em seguida justificando-se para Deus – alguém tinha que se sacrificar e levar o sofrimento sem consolo até o último termo e então se tornar o símbolo do sofrimento! alguém tinha que se sacrificar, eu quis simbolizar o meu próprio sofrimento! eu me sacrifiquei! eu quis o símbolo porque o símbolo é a verdadeira realidade e nossa vida é que é simbólica ao símbolo, assim como macaqueamos a nossa própria natureza e procuramos nos copiar! agora entendo a imitação: é um sacrifício! eu me sacrifiquei! disse ele para Deus,



lembrando-lhe que Ele mesmo sacrificara um filho e que também nós tínhamos direito de imitá-Lo, nós tínhamos que renovar o mistério porque a realidade se perde! (LISPECTOR, 1999, p. 223).

Neste movimento de revolta de Martim contra Deus, segundo a voz do narrador, ele salienta que a imitação é um sacrifício. Isto posto devido ao fato de que quando foca-se apenas no que a sociedade deseja para manter a harmonia social, automaticamente se desprezam os nossos desejos e anseios em prol da manutenção e estabilidade da comunidade. E abdicar dos nossos desejos é um processo de sacrifício. Abro mão do que quero pela estabilidade da sociedade da qual faço parte. Por isso, como propõe Byung-Chul Han, a forma de prevenção à violência, na maioria das comunidades, consiste em estipular uma proibição para a imitação de comportamentos violentos, e também os punir como forma de exemplo para os demais sujeitos (HAN, 2017, p. 28).

O crime cometido por Martim é uma tentativa de buscar a liberdade. Martim, ao praticar o ato considerado como crime, deixa de ser reconhecido como igual pelos demais indivíduos comunitários, ficando livre das cobranças e pressões sociais exercidas pelo todo social. Contudo, ao ser constantemente cercado por Vitória, que o procurava e lhe fazia confissões, Martim percebe que a tentativa de livrar-se da pressão social fora inútil, pois, enquanto ele existisse e fosse um sujeito sociável, ele seria requisitado pelos demais:

Assim, no sol, perseguido pela presença de Vitória, ele pensou assim: “que o único meio de ser livre, como um homem sem vocação tinha direito, fora cometer um crime, e fazer com que os outros não o reconhecessem mais como semelhante e nada exigissem dele; mas se essa explicação era a certa, então seu crime fora inútil: enquanto ele próprio sobrevivesse, os outros o chamariam” (LISPECTOR, 1999, p. 275-276).

Na concepção de Martim, as pessoas consideradas ruins não são perigosas, o perigo está em seus atos: “contraditoriamente, ele estava pensando: o perigo está apenas nos atos das pessoas ruins pois estes têm consequência, mas elas próprias não são perigosas, são infantis, são cansadas, precisam dormir um pouco” (LISPECTOR, 1999, p. 284). Martim assevera que o perigo ou a sua representação não são as pessoas, mas os atos que elas podem cometer. Esta reflexão corrobora com a noção de que não há um ser humano que possa ser absolutamente mal em suas intenções ou mesmo ações, e o mesmo é válido para o bem, ou seja, ninguém pode ser totalmente bom, sem nunca sequer haver

cometido erros. O que pode ocorrer é que se cometam erros que não foram previstos como crimes pela legislação.

E Martim reitera o esforço que os indivíduos fazem para se manterem em sociedade, dentro dos limites impostos pela moralidade. Assim, para nos mantermos “nos caminhos” do que é definido como bondade, abdicamos, mesmo que parcialmente, de nossa liberdade. Com vistas a sermos aceitos socialmente, precisamos representar um indivíduo no qual o outro possa reconhecer “utilidade”, segundo o uso desse signo atribuído pelo narrador de Clarice:

Os quatro homens quietos olharam-no. Os quatro representantes. Representando, mudos e inapeláveis, a dura luta que diariamente se enceta contra a grandeza, nossa grandeza mortal; representando a luta que diariamente com coragem se enceta contra a nossa bondade, porque a bondade real é uma violência; representando a luta diária que encetamos contra a nossa própria liberdade, que é grande demais e que, com minucioso esforço, diminuímos; nós, que somos tão objetivos que terminamos sendo de nós mesmos apenas aquilo que tem uso; com aplicação, fazemos de nós o homem que um outro homem possa reconhecer e usar; e por discricção, ignoramos a ferocidade de nosso amor; e por delicadeza, passamos ao largo do santo e do criminoso; e quando alguém fala em bondade e sofrimento, abaixamos olhos ignorantes, sem dizer uma palavra em nosso favor; aplicamo-nos em dar de nós o que não espante, e quando se fala em heroísmo não entendemos (LISPECTOR, 1999, p. 303).

Como já havíamos pontuado, ao cometer o crime, Martim rompe com a sociedade, ou com o “mundo dos outros”, como é proposto na narrativa. Mas no desfecho, quando Martim é encontrado pelos investigadores, ele termina sendo reinserido neste “mundo dos outros”, ou seja, ele retoma todos os preceitos que constituem cada sociedade em particular. Cabe observar que na narrativa é assinalado que Martim adentra ao mundo social novamente, definido como um covarde – termo que um dos investigadores utiliza para caracterizá-lo: “Além de ser um... – ia dizer a palavra mas lembrou-se a tempo da presença de uma senhora – além disso, chora como um covarde. E foi assim que, com a nova palavra de classificação, Martim entrou de novo no mundo dos outros, de onde saíra para reconstruir” (LISPECTOR, 1999, p. 315).

E, ao fim de sua trajetória, Martim questiona qual foi a lição que teria tirado do processo pelo qual passou: “Mas afinal que é que tive de tudo isso?” (LISPECTOR, 1999, p. 323). Imediatamente, como resposta, surge a assertiva de que a maldade é fruto da

mesma força criadora que a bondade, tendo apenas resultados diversos na prática: “como se a maldade fosse a falta de organização da bondade” (LISPECTOR, 1999, p. 323). O personagem aproxima duas forças que são sempre socialmente pensadas como antagonicas, e assim desconstrói a noção de que bem e mal são energias opostas.

No enredo, ainda está manifesta a ideia de que nós não somos a tarefa de Deus, e que é precisamente o contrário, isto é, Deus é que é nossa tarefa. Observa-se que a religião é imprescindível quando nos propomos a refletir acerca da maldade. Pois, muito das normatizações postuladas pelas comunidades são ressalvas que já haviam sido manifestadas em textos, e em propostas religiosas. Além disso, essa proposição é ratificada, caso consideremos as propostas de Freud e Nietzsche, que, de modo geral, a despeito de suas (des)crenças, propõem que Deus se liga à necessidade humana e social de ter alguma crença específica que forneça sentido à vida.

### 3. A MORAL E A JUSTIÇA E A RELAÇÃO COM O FEMININO: UMA PERSPECTIVA POSSÍVEL EM CLARICE LISPECTOR

Neste capítulo nossa proposta é a de analisar as três personagens femininas: Vitória e Ermelinda de *A maçã no escuro*, e a protagonista de *Água viva*, quanto ao aspecto de julgamento moral, isto é, nosso intuito é analisar como essas três personagens estabelecem suas distinções morais, e como esta perspectiva afeta o senso de justiça destas personagens.

Para tanto, este capítulo se subdivide em quatro subcapítulos. No primeiro subcapítulo, intitulado “Pensando a moral desde o feminino”, desenvolvemos uma proposta de reflexões sobre a moral segundo mulheres pensadoras, com o intuito de fundamentarmos a moral pela perspectiva feminina. Para isso, utilizamos as obras *Por uma moral da ambiguidade* de Simone de Beauvoir, *A vida do espírito e Responsabilidade e julgamento*, ambas de Hannah Arendt.

No segundo subcapítulo, nomeado “*A maçã no escuro e Água viva: as mulheres e a iminência do mal*”, propomos uma reflexão sobre as três figuras femininas na qual o enfoque recai sobre a aproximação e ameaça do mal, e o que essas figuras femininas compreendem como mal, e como o julgam. Para proceder à análise, utilizamos as obras *Totem e tabu*, de Freud, *No princípio era o amor: psicanálise e fé* e *Sentido e contra-senso da revolta*, de autoria de Julia Kristeva.

No terceiro subcapítulo, chamado “Na escuridão: o mal que me domina”, desenvolvemos a hipótese de que todos os indivíduos possuem impulsos maus, e desejos de violência. Logo, com as personagens que nos propomos analisar não é diferente. Entretanto, a intenção é a de perceber como cada uma das três mulheres reage à ideia de mal, e, além disso, a ideia de que o mal também nos constitui. Logo, utilizamos como base de fundamentação teórica *O mal-estar na cultura*, de Freud.

No quarto e último subcapítulo, intitulado “A mulher, a bissexualidade psíquica feminina e a formação moral no estabelecimento de juízos”, buscamos compreender como Vitória, Ermelinda, e a protagonista de *Água viva* estabelecem seus julgamentos morais, e quais são os aspectos considerados por essas mulheres ao julgarem o bem e o

mal, assim como nos propomos a buscar uma possível hipótese de compreensão para a noção de justiça pela perspectiva feminina.

Nesta parte da análise, utilizamos *No princípio era o amor: psicanálise e fê e Sentido e contra-senso da revolta*, de autoria de Julia Kristeva, Mireille Delmas-Marty em *A imprecisão do direito*, e *Por um direito comum* bem como *Sexualidade feminina*, e *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*, de Freud. Ainda abordamos *O juízo moral na criança*, de Piaget, *Lawrence Kohlberg: ética e educação moral*, de Angela Biaggio e *Teoria psicológica e desenvolvimento da mulher*, da psicóloga Carol Gilligan. Cabe destacar que, embora estejamos nos utilizando de teorias psicanalíticas, não temos nenhuma pretensão de desenvolver qualquer diagnóstico destes personagens literários. Nossa intenção é apenas fundamentar aspectos basilares da nossa constituição psíquica para pensarmos a formação de juízo de valor nas mulheres.

### 3.1 Pensando a moral desde o feminino

Pensar as mulheres e a relação destas com a moral não é uma tarefa simples, pois encontramos diversas perspectivas. Popularmente, há quem diga que as mulheres são exageradamente severas em seus julgamentos, assim como há aqueles que acreditam que as mulheres são moralmente mais frágeis, e, portanto, suscetíveis a julgamentos equivocados. Em vista disso, iniciamos a nossa reflexão sobre a moral através do pensamento de duas grandes mulheres: Simone de Beauvoir e Hannah Arendt. As duas procedem uma abordagem acerca da moral que muito contribui para refletirmos acerca da perspectiva feminina sobre o referido tema.

Em *Por uma moral da ambiguidade*, de Simone Beauvoir, a filósofa inicia sua reflexão citando a seguinte frase de Montaigne: “A contínua obra de nossa vida é construir a morte”. A partir desta proposição, Beauvoir aborda a “ambivalência” vida e morte que, segundo ela, caracteriza o homem. Essa ambivalência seria característica de todas as criaturas vivas, mas se torna mais perceptível no homem porque este possui a capacidade de pensar a respeito desta dualidade (BEAUVOIR, 2005, p. 13).

Em contrapartida, segundo Beauvoir, a maioria dos filósofos tentou ocultar a existência desta “ambiguidade”, caracterizada pela vida e morte. Para isso, esses filósofos converteram a “matéria em espírito”, ou talvez o “espírito em matéria”, ou mesmo em pensar ambas como uma única formação. Isto é, a dualidade existente entre corpo e alma foi ocultada, e, mesmo os que a reconhecem, preferem priorizar a alma em relação ao corpo, uma vez que predomina a ideia de que a alma pode ser salva, mas o mesmo não ocorre com o corpo. Portanto, Beauvoir propõe que esses filósofos negaram a existência tanto da vida quanto da morte. Assim, a moral proposta tratava sempre de suprimir a existência desta ambiguidade. Como podemos notar no que é apontado por Beauvoir no trecho que segue:

Eles negaram a morte, seja integrando-a à vida, seja prometendo ao homem a imortalidade; ou ainda negaram a vida, considerando-a como um véu de ilusão sob o qual se oculta a verdade do Nirvana. E a moral que propunham a seus discípulos perseguia sempre a mesma meta: tratava-se de suprimir a ambiguidade fazendo-se pura interioridade ou pura exterioridade, evadindo-se do mundo sensível ou abismando-se nele, alcançando a eternidade ou encerrando-se no instante puro (BEAUVOIR, 2005, p. 14).

Entretanto, Beauvoir observa, que apesar de todas essas propostas, as ambiguidades que constituem a existência humana se mantêm, como a de vida e morte, da liberdade e da solidão (BEAUVOIR, 2005, p. 13). A existência humana é central para pensarmos a moral pelo viés de Beauvoir, pois, segundo a filósofa, é necessário reconhecer, e também considerar nas formulações morais que o próprio existir humano possui certa parte de fracasso. Beauvoir afirma que, “sem fracasso, não há moral” (BEAUVOIR, 2005, p. 16). Tal argumento se sustenta, caso consideremos o homem como totalmente inequívoco em suas ações, condição que não haveria sequer a necessidade de uma moral para delimitar os atos que podem ou não serem praticados. Com isso, a humanidade seria plenitude.

Caso todos os seres humanos tivessem o comportamento dotado de perfeição, e totalmente livres de fracasso moral, não haveria sequer a necessidade de considerarmos a existência da moralidade, ou mesmo discutirmos acerca do que constitui o mal moral. Isto é, a moral existe com o propósito de fundamentar as ações humanas e o seu caráter; se não houver erros, a moral se torna inútil. Portanto, para que haja moral, e para que esta também possa ser considerada efetiva, é necessário que tenhamos como prerrogativa, em algum momento, certo desequilíbrio que precisa ser restaurado pelas orientações morais. Esse desequilíbrio é postulado por Beauvoir como uma discrepância entre a moral e a natureza instintual dos indivíduos.

Consequentemente e seguindo a proposta de Hegel em *A fenomenologia do espírito*, Beauvoir argumenta que só podemos considerar a existência de uma “consciência moral” quando há um desequilíbrio entre os atos praticados e a moralidade (BEAUVOIR, 2005, p. 16). A moralidade, na perspectiva de Beauvoir, se vincula à liberdade, pois para ela desejar estar em conformidade com a moral também é desejar estar livre. Ao conceituar liberdade, Beauvoir propõe: “A liberdade é a fonte de que surgem todas as significações e todos os valores; ela é a condição original de toda justificação da existência” (BEAUVOIR, 2005, p. 26).

A partir desta proposição de liberdade, Simone de Beauvoir argumenta a possibilidade de uma moral da ambiguidade. Nesta moral seriam respeitadas as “singularidades dos indivíduos”. Como sugere a autora: “Uma moral da ambiguidade será uma moral que se recusará a negar a priori que existentes separados possam ao mesmo

tempo estar ligados entre si e que suas liberdades singulares possam forjar leis válidas para todos” (BEAUVOIR, 2005, p. 21). Para a filósofa, o desejo de liberdade e de moralidade são correspondentes, pois a valoração social está implicada no anseio por liberdade.

A filosofia existencialista também está relacionada com a existência da moral proposta por Beauvoir. A autora afirma que só é viável a existência de uma moral na filosofia existencialista, pois na metafísica da transcendência o mal seria apenas postulado como erro. E nas filosofias humanistas haveria uma impossibilidade de se pensar a problemática moral, porque o homem seria considerado como perfeição num mundo de integridade. Logo, o existencialismo, na perspectiva de Beauvoir, é a única filosofia que forneceria a real base para tratar do mal (BEAUVOIR, 2005, p. 33).

Beauvoir destaca, através de Descartes, que a maior tristeza experienciada por um ser humano está no fato de que ele um dia foi uma criança, ou seja, para a criança as informações e comportamentos são fornecidos pelos adultos. As crianças não precisam se colocar diante de um impasse moral, e decidir qual o comportamento mais adequado, ou mais aceito socialmente, e por isso essa irresponsabilidade satisfaz a criança e deixa resquícios no comportamento do adulto (BEAUVOIR, 2005, p. 35-36).

Contudo, essa irresponsabilidade da infância não se mantém ao longo de toda a vida. Ao chegar à adolescência, o indivíduo começa a questionar o funcionamento moral, e as regras, inclusive aquelas que são impostas pelos pais. E a conclusão que o jovem chega neste processo é a de que a base das regras que se respeita se fundamenta no próprio homem e por isso pode ser questionada (BEAUVOIR, 2005, p. 35). Em seguida, Beauvoir afirma: “É na adolescência que aparece como o momento de escolha moral” (BEAUVOIR, 2005, p. 39).

Assim pensando a moral, Beauvoir sustenta que existem distintos tipos de homens, dentre eles o homem que a filósofa denomina de “sub-homem”. Esse acredita que a própria existência humana é baseada em frustração. Portanto, o “sub-homem” se esforça em controlar a própria existência (BEAUVOIR, 2005, p. 40-42). Em contrapartida, tem-se o “homem sério”, que abdica de sua liberdade e vive em busca dos padrões morais que encontrava na infância. Entretanto, para a criança os valores são dados



pelos adultos, mas o “homem sério” precisa ocultar o processo pela qual se dá a si mesmo as imposições morais (BEAUVOIR, 2005, p. 40-42).

O “homem sério” acredita na moral com base na serventia, ou seja, a moral precisa ter uma utilidade para ser válida, e por isso ele precisa de um exemplo, que o mantenha sempre inserido no sistema, quando este falta o “homem sério” se converte em sub-homem: “(...) ele se abstém de existir por não ser capaz de existir sem garantia” (BEAUVOIR, 2005, p. 46).

Quando este “homem sério” abdica de seu posicionamento e adquire a noção de que está impossibilitado ser algo, ou de representar algo, ele passa a ter a atitude que Beauvoir define como niilista (BEAUVOIR, 2005, p. 48). O niilista crê que não há uma justificação para o mundo, e as situações que nele encontra; contudo, com esse comportamento ele deixa de focar-se no fato de que cabe a ele justificar o mundo no qual vive (BEAUVOIR, 2005, p. 48).

O homem que busca a liberdade encontra no niilista um aliado, pois ambos questionam o mundo sério. No entanto, o niilista também é seu inimigo, porque não só questiona como também rejeita o mundo de tal forma que termina tendo vontade de destruí-lo, construindo assim o que Beauvoir define como uma “tirania contra a qual a liberdade precisa se impor” (BEAUVOIR, 2005, p. 51-52).

O próximo homem elucidado por Beauvoir é o “aventureiro”. Esse homem não se vincula a imposições, ou pensa a existência, ele está sempre em constante procura por novas aventuras, nas quais se envolve com a mesma intensidade em todas. Assim, ele não se agrega a um objetivo de modo único e verdadeiro (BEAUVOIR, 2005, p. 52-53).

O “aventureiro” não faz distinções de conteúdo, ele acredita na sua própria existência, e não costuma ter apreço pela opinião alheia (BEAUVOIR, 2005, p. 54). O “homem aventureiro” pode reconhecer a moral, quando admite sua própria subjetividade, mas isso não significa que ele considere que sua subjetividade envolve outros que são afetados por suas ações. Com isso, ele se prende a uma falsa ideia de independência, que na verdade se torna uma forma de cativo. Segundo Beauvoir: “Seu erro é crer que se pode algo por si sem os outros e até mesmo contra eles” (BEAUVOIR, 2005, p. 56).

O “homem aventureiro” encontra seu contrário no “homem apaixonado”. O “homem apaixonado” crê nos objetos como reveladores de sua subjetividade divergindo do “homem sério”, que acredita que os objetos estão distantes de si (BEAUVOIR, 2005, p. 56). Contudo, há dois tipos de paixões, a “maníaca” e a “generosa”, a primeira se desenvolve a partir do sentimento de posse, e a segunda tem como base a liberdade (BEAUVOIR, 2005, p. 57).

A paixão pode desenvolver um sentimento extremo de posse, pois o “homem apaixonado” percebe o mundo a seu redor como meios e obstáculos para que possa alcançar seus objetivos, e com isso a paixão pode se tornar “tirânica”. De modo que, para que a paixão se desenvolva em direção à liberdade, é preciso que se volte para a existência comum, ou seja, que se tenha em consideração os demais sujeitos que constituem uma comunidade, contudo sem pretender encarcerá-los em si (BEAUVOIR, 2005, p. 59).

Entretanto, todos esses distintos tipos de homens elencados por Beauvoir têm em comum o fato de que fazem parte de um mesmo mundo moral como conhecemos, e logo, é neste mundo que eles precisam buscar sua realização moral, sem a necessidade de espera por uma transcendência religiosa. Contudo, destacamos que, ao propor uma busca por realização moral neste mundo, não significa infringir as prescrições morais, mas obter a realização moral com base nos preceitos morais estabelecidos usufruindo de sua liberdade individual.

Segundo Simone de Beauvoir, o homem não pode livrar-se deste mundo, pois é neste mundo que ele precisa se realizar moralmente. Com isso, a filósofa abala uma das principais noções morais, a saber, a da transcendência: “Não há para o homem nenhum meio de se evadir deste mundo; é neste mundo que ele precisa – evitando os escolhos que acabamos de assinalar – se realizar moralmente” (BEAUVOIR, 2005, p. 61). Observa-se que é através desta percepção que o homem costuma agir, ou seja, por acreditar na possível salvação e elevação da alma, que os indivíduos são incitados a se comportarem segundo os preceitos morais.

Ao propor que precisamos agir adequadamente por uma realização completa neste mundo, Beauvoir sugere que devemos agir moralmente, para termos uma existência plena neste mundo, do modo como o conhecemos. Para Beauvoir, é na existência e na ação do homem, ou seja, na prática de sua liberdade que surgem os valores morais. Sobre a relação do homem com sua liberdade, Beauvoir afirma:

Não se pode dizer nem que o homem livre quer a liberdade para desvelar o ser nem que ele quer o desvelamento do ser para a liberdade; trata-se de dois aspectos de uma única realidade. E pouco importa aquele que se considera, ambos implicam a ligação de cada homem com todos os outros (BEAUVOIR, 2005, p. 61).

Portanto, a moral nos fornece receitas e métodos (BEAUVOIR, 2005, p. 109), e postulados acerca do modo como devemos agir, pensando o homem de forma igualitária. Contudo, se esquece nesta proposta da singularidade de cada sujeito. E a proposta de Beauvoir não vai na direção de destruir a existência comum, mas de pensar cada sujeito de forma a respeitar sua singularidade. Além disso, Beauvoir também observa que é necessário respeitar os erros, pois eles não só fazem parte da existência humana, como também constituem a própria formação dos homens, e nos auxiliam na construção moral, uma vez que, como já destacamos, se não houvesse equívocos, não haveria motivos para o surgimento de regras que regulamentam o comportamento em sociedade.

A moral se configura como uma conveniência humana da convivência em sociedade. São os valores morais que fomentam o modo como os indivíduos se julgarão mutuamente. Hannah Arendt, na obra *Responsabilidade e julgamento*, afirma que o ato de julgar está intrinsecamente relacionado ao sentido que lhe corresponde, ou seja, “ao gosto”, noção investigada por Kant, na *Crítica do juízo*, e retomada por Arendt.

Assim, julgar envolveria o ato de refletir em ser ou não apazível para aquele que julga, e por isso envolveria nosso gosto (ARENDR, 2004, p. 28). Arendt também aponta que julgamos guiados por um exemplo que tivemos: “Julgamos e distinguimos o certo do errado por termos presentes em nosso espírito algum incidente e alguma pessoa, ausentes no tempo e no espaço, os quais se tornaram exemplos” (ARENDR, 2004, p. 211).

No decorrer do percurso histórico da humanidade, o mal foi incessantemente percebido como algo negativo, e de caráter “demoníaco”. Em suma, o mal é sempre indistintamente caracterizado como devastador. Portanto, Arendt, na busca de uma explicação para o mal que encontramos no mundo, e que indistintamente nos cerca, nos conduz para uma reflexão acerca da disseminação de atos considerados como expressões do mal. Para Arendt, o mal só pode ser compreendido como uma ausência de pensamento. Afirmação coerente, pois o mal somente obtém êxito em se perpetuar na medida em que os indivíduos propagam impensadamente ações e comportamentos que prejudicam

aqueles outros seres sociais com os quais convivem. É a ausência de pensamento, proposta por Arendt, que pode conduzir a humanidade para as fronteiras da perversidade.

Além disso, segundo a proposição de Arendt, a problemática moral, e a legal, não são equivalentes, embora possuam aspectos em comum, já que ambas supõem a capacidade de julgar (ARENDR, 2004, p. 84). Logo, se correremos risco de vida, e para nos defendermos cometemos um crime, teremos uma justificação legal para essa prática, mas não uma justificação moral (ARENDR, 2004, p. 80).

Consequentemente, se estabelece uma distinção entre legalidade e moralidade. A legalidade está nas ações que estão de acordo com a lei estabelecida por determinada sociedade. A moralidade está relacionada com preceitos que podemos considerar como “universais”, como matar, tirar a vida de outro indivíduo, os quais são considerados imorais independente da sociedade na qual cogitamos essa hipótese. Observa-se que, para um crime de sangue quando cometido, mesmo que sob circunstâncias de coação, não há uma justificação moral, mas apenas uma justificativa legal.

Toda a moral pressupõe que os cidadãos que compõem uma comunidade, em algum momento, serão obrigados a fazer escolhas morais, uma vez que essas decisões são imprescindíveis para a manutenção da ordem social. Quanto a isso, Arendt propõe que, se nos depararmos com “dois males”, devemos sempre optar pelo “mal menor”. Entretanto, Hannah Arendt salienta que, mesmo aqueles que optam pelo “mal menor”, com frequência não consideram que ainda estão escolhendo o mal. Logo, na perspectiva de Arendt, essa escolha pelo “mal menor” é uma forma de manipular os indivíduos para que aceitem “o mal em si mesmo” (ARENDR, 2004, p. 99).

As regras morais apresentam como uma característica o fato de que podem ser modificadas com extrema facilidade e rapidez, tendo em vista que precisam acompanhar as mudanças sociais (ARENDR, 2004, p. 108). A prova destas modificações, e mesmo a própria diversidade de normas e regras estão fundamentadas no fato de que diferentes sociedades atribuem distintas regras para sua população. Depreende-se disso que a cultura influi na construção moral, e nas regras que deverão ser praticadas pelo todo social.

Para Arendt, com o desmoronamento da moralidade na sociedade, ficamos com listas de regras, que são tanto modificadas quanto impostas aos indivíduos que aceitam passivamente, desde que isso faça com que se tornem parte da totalidade social

(ARENDDT, 2004, p. 118). Além disso, é nestes momentos de modificações morais que o mal pode se intensificar. Ou seja, nestes períodos de instabilidade moral, podem surgir figuras que são vistas como a personificação do mal, como o que aconteceu na Alemanha com a figura de Hitler.

Independentemente da forma como se constitui a moral, seja através de leis bíblicas estipuladas por Deus, ou mesmo baseadas na racionalidade humana, todo indivíduo possui uma capacidade de discernir entre o certo e o errado, de modo além das leis pré-estabelecidas. Segundo Arendt, baseando-se em Kant, os seres humanos, no que diz respeito à questão moral, são motivados por exemplos. E a filósofa exemplifica que, quando uma pessoa se depara com um exemplo de “virtude”, a “razão humana” imediatamente distingue o certo do errado, o bem do mal. O homem, portanto, não pertence somente à razão, já que também faz parte do “mundo dos sentidos”, e inclusive por isso é preciso considerar que será motivado a se submeter aos seus desejos ao invés da razão (ARENDDT, 2004, p. 125).

Portanto, observamos também que, mesmo quando pratico um ato que se contrapõe tanto à legalidade quanto à moralidade, o faço a partir da minha consciência e do que defino como certo e errado. Assim não se trata apenas de seguir ou não as leis, mas de seguir ou não a minha própria consciência de moralidade.

Entretanto, embora Arendt explore e se apoie em alguns pressupostos da filosofia kantiana, ela também aponta a existência do que acredita tratar-se de um equívoco, pois a autora argumenta que Kant em *A metafísica dos costumes* colocou sua fórmula geral na forma de um imperativo e não de uma proposição. Esse “desacerto”, como a filósofa define, se deve à significação dual dada ao termo “lei”. Kant utiliza a palavra no sentido de obrigatoriedade, considerando a carga de imposição atestada pela expressão. Mas Arendt destaca que a obediência dos indivíduos à lei se deve na realidade a transformação conceitual do termo, já que em suas origens essa expressão era dirigida ao povo na forma de um “mandamento”, sem prerrogativas para questionamentos. Logo, o que se destaca não é a aprovação dos homens em relação à lei, mas a representatividade religiosa desta que partiria de uma ordem divina (ARENDDT, 2004, p. 133-134).

Arendt acredita que o pior mal não é o radical, mas é aquele que não possui raízes, pois sem raízes não há limites, podendo alcançar o extremo da perversidade: “O maior

mal não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo” (ARENDDT, 2004, p. 160). Esse mal sem raízes apresentado pela filósofa é aquele que pode conduzir a humanidade ao aniquilamento, pois um mal que não se deixa limitar por anseios morais, e somado à ausência de pensamento e lembrança, também propostos por Arendt, são uma combinação que tornaria os seres humanos guiados apenas por seus impulsos destrutivos, alcançando o limite da barbárie moral: “Os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão, e, sem lembrança, nada consegue detê-los”(ARENDDT, 2004, p. 160).

Para Arendt, quando alguém pratica algum ato de maldade contra outro e imediatamente perdoamos, o que estamos perdendo é o erro cometido, e não a pessoa em si. E justamente por isso o pior mal não tem raízes, pois nele não restaria sequer a quem perdoar. A moral corresponde a cada um em sua “singularidade”, ou seja, posso conhecer as regras morais da sociedade, mas quem faz a escolha moral sou eu mesmo a partir de minha consciência, independentemente de imposições de origem humanas ou divinas (ARENDDT, 2004, p. 162). No tocante à moral, embora se relacione com todo o contexto social e comunitário, cabe a nós, enquanto indivíduos únicos, elegermos entre o certo e o errado:

A moralidade diz respeito ao indivíduo na sua singularidade. O critério de certo e errado, a resposta à pergunta: “O que devo fazer?”, não depende, em última análise, nem dos hábitos e costumes que partilho com aqueles ao meu redor nem de uma ordem de origem divina ou humana, mas do que decido com respeito a mim mesma. Em outras palavras, não posso fazer certas coisas porque, depois de fazê-las, já não serei capaz de viver comigo mesma. Esse viver-comigo-mesma é mais do que a consciência de mim mesma (*consciousness*), mais do que a ciência de mim mesma (*self-awareness*), que me acompanha em qualquer coisa que faço e em qualquer estado em que me encontre. Estar comigo mesma e julgar por mim mesma é articulado e tornado real nos processos de pensamento, e todo processo de pensamento é uma atividade em que falo comigo mesma a respeito de tudo o que me diz respeito (ARENDDT, 2004, p. 162-163).

Hannah Arendt salienta que o “não pensar”, em se tratando de política e questões morais, pode parecer muito pertinente, mas possui alguns riscos. Pois, por “não pensar”, os indivíduos passam a aceitar passivamente as regras moralmente estabelecidas na

sociedade, deixando de tomar suas próprias decisões, apenas inferindo e aceitando o que já está previsto nos regimentos comunitários. Com isso, a sua capacidade de refletir entre o certo e o errado fica afetada (ARENDDT, 2004, p. 245).

Seguindo a noção de julgar, ou a capacidade humana de julgamento como definem os teóricos, Hannah Arendt, no apêndice “Julgar”, da obra *A vida do espírito*, por meio da obra de Kant *Crítica do Juízo* (1790), faz apontamentos teóricos interessantes acerca desta capacidade humana. Segundo Arendt, quando Kant chegou à *Terceira Crítica*, essa ainda era intitulada *Crítica do gosto*. E foi neste momento que o filósofo descobrira algo subjacente ao gosto. Ele descobriu uma faculdade humana nova: o juízo. Arendt explicita a teoria de Kant da seguinte forma:

O juízo do particular – isto é belo, isto é feio, isto é certo, isto é errado – não tem lugar na filosofia moral de Kant. O juízo não é razão prática; a razão prática “raciocina” e nos diz o que fazer e o que não fazer; estabelece a lei e é idêntica à vontade; e a vontade profere comandos; fala em imperativos (ARENDDT, 2000, p. 370).

Assim, o juízo seria fruto de uma satisfação (ARENDDT, 2000, p. 370). Arendt ainda ressalta o que define como: “alargamento do espírito” que, segundo ela, desempenha um papel central na crítica do Juízo. Já que esse consiste em uma comparação de nosso juízo com o provável juízo dos outros, ou seja, desenvolve nossa capacidade de nos colocarmos no lugar dos outros (ARENDDT, 2000, p. 370). Esse modo de pensar implicaria abdicar de nossos interesses pessoais, que, como aponta Arendt através de Kant, são restritivos (ARENDDT, 2000, p. 371).

Segundo a proposta de Kant, a faculdade de julgar, de discernir entre o certo e o errado, estaria relacionada ao gosto (ARENDDT, 2000, p. 375). Isso devido ao fato de possuímos cinco sentidos, dos quais três nos fornecem objetos do mundo exterior e podem ser de alguma forma, expressados são eles: visão, audição e tato. Em compensação, o olfato e o gosto nos causam sensações totalmente privadas e inexprimíveis, pois, essas sensações não podem ser compartilhadas com os demais (ARENDDT, 2000, p. 375).

Arendt afirma que são duas as faculdades humanas que auxiliam na transformação do gosto em juízo: a “imaginação” e o “senso comum”. A imaginação auxilia na

transformação do gosto em juízo, fazendo com que um objeto que não posso ter imediatamente presente, se torne internalizado de forma a me sensibilizar. Assim, segundo Arendt, passamos a denominar de juízo ao nosso gosto, porque, mesmo que continue se tratando de gosto para nós, o devido distanciamento já foi adquirido, o que possibilita a formulação da reflexão de “aprovação ou desaprovação”, para podermos elaborar uma devida reflexão (ARENDR, 2000, p. 376).

A segunda faculdade defendida por Kant, e referenciada por Hannah Arendt, é o senso comum. Essa faculdade fundamenta a necessidade do homem de certa aprovação da coletividade. Portanto, precisamos suplantar nossos desejos em prol do interesse de todos os outros. Como propõe Arendt:

Temos que superar nossas condições subjetivas especiais em proveito dos outros. Em outras palavras, o elemento não subjetivo nos sentidos não objetivos é a intersubjetividade. (Deve-se estar só para se poder pensar; é preciso companhia para se desfrutar de uma refeição) (ARENDR, 2000, p. 377).

O gosto é um sentido que possibilita de certa forma que sintamos nossas percepções interiores. Já a imaginação é o modo como o objeto será internalizado e novamente refletido a partir de uma percepção singular. Assim, essa reflexão desenvolvida pela imaginação é a verdadeira ação de julgamento (ARENDR, 2000, p. 377). O gosto se configura pela perspectiva kantiana como uma condição do que é definido como “sensus communis”. Segundo Arendt, o termo é usado inicialmente na teoria kantiana como um sentido que seria o mesmo para todos os indivíduos, mesmo em sua privacidade; contudo, sofre uma modificação e passa a representar uma competência adicional, que nos enquadraria corretamente em nossa sociedade (ARENDR, 2000, p. 378). Isto posto, Arendt aponta as máximas kantianas acerca do “sensus communis”:

Depois disso, seguem-se as máximas deste *sensus communis*: pensar por si mesmo (a máxima do esclarecimento); colocarmo-nos no lugar de todos os outros em pensamento (a máxima da mentalidade alargada); e a máxima da consistência (estar de acordo consigo mesmo, *mit sich selbst einstimming denken*) (ARENDR, 2000, p. 379).

A faculdade de julgar seria aquela que precisa simultaneamente mesclar o “particular” e o “geral”, à medida que julgar implica o particular, em oposição, pensar



consiste em generalizar. Essa junção é de simples resolução quando o geral é dado na forma de uma regra ou um princípio, pois desta forma julgar seria apenas submeter o particular a essa lei previamente fornecida. A dificuldade para julgar aumenta se o particular é dado e necessitamos encontrar um geral que se alinhe a ele (ARENDDT, 2000, p. 380-381).

Além disso, um particular não pode ser julgado apenas com base em outro particular. A solução proposta por Arendt, através da filosofia kantiana, encontra “uma tertium quid ou de uma tertium comparationis”, ou seja, algo que esteja presente e seja notável em ambos os particulares, mas que seja distinto em cada um (ARENDDT, 2000, p. 381). Segundo Arendt, na filosofia kantiana encontramos duas soluções (ARENDDT, 2000, p. 381).

A primeira seria a noção de finalidade desenvolvida por Kant na *Crítica do juízo*. Deste modo, todo o objeto possuiria uma finalidade. Uma vez que mesmo os objetos de arte, aparentemente sem finalidade, possuem o propósito de tornar o mundo mais agradável para a existência humana. Portanto, a finalidade é a noção que auxilia nossas reflexões em seus juízos (ARENDDT, 2000, p. 381). A segunda ideia desenvolvida por Kant diz respeito à “validade exemplar”. Todo objeto particular nos desperta uma percepção com a qual o reconhecemos como tal. Assim, desenvolvemos uma noção geral de tal objeto com o qual todos os outros precisam estar em conformidade. Ainda, podemos pensar num objeto que julgamos ser o melhor, e logo utilizá-lo como “objeto exemplar”, isto é, o modo como todos os outros deveriam ser. Portanto, trata-se de um objeto que, em sua particularidade, pode nos revelar uma perspectiva para que encontremos o geral (ARENDDT, 2000, p. 381).

Tanto Beauvoir quanto Arendt produzem argumentos fundamentais e de validade para pensarmos as questões morais. A primeira nos faz refletir sobre a construção moral, e o quanto de imposição há nesta. E a segunda nos faz adentrar numa perspectiva do que é definido como mal, e através de Kant nos conduz a uma busca para estabelecer como chegamos à noção de julgamento, e, como já vimos, a sua relação com o gosto.

Além disso, como vimos são duas mulheres intelectuais que, em determinado momento de suas respectivas trajetórias, se debruçaram nos livros para refletir acerca da questão moral, e o modo como esta afeta as nossas relações sociais, e constitui a nossa

sociedade. Com isso, notabilizamos o fato de que o pensamento feminino sobre a moral é necessário, e nos rende bons frutos, tendo em vista que ambas as reflexões teóricas são significativas para as pesquisas com temática moral. Com isso, através da compreensão destas duas grandes pensadoras acerca da moral e do mundo que nos cerca, passamos a refletir sobre a mulher e a relação com o mal, embasada nas duas obras de Clarice Lispector que nos propomos analisar.

### **3.2 *A maçã no escuro* e *Água viva*: as mulheres e a iminência do mal**

Iniciamos nossa reflexão pelo título das obras. *Água viva* alude a um animal marinho que possui uma estrutura corpórea gelatinosa e transparente. E nossa protagonista também possui de certo modo este caráter, pois, ao mesmo tempo em que induz o leitor para a busca de um desvelamento diante daquele que a lê, também se esgueira mantendo a aura de mistério que cerca sua narrativa. Assim, ficamos diante de um jogo de velamento e revelação, nos mantendo atados à obra, na tentativa de decifrarmos os mistérios que nela se abrigam.

O animal *Água viva* também apresenta uma peculiaridade em sua constituição, através de seus tentáculos repletos de células urticantes, que podem causar sérias queimaduras em seres humanos. Reiteramos que esta é também uma característica da trama que encontramos no escrito de Clarice Lispector. A personagem protagonista nos causa “sérias queimaduras”, com suas afirmações e juízos, mas nos “queima” não de modo prejudicial; ao contrário, nos queima no intuito de nos provocar um estado de reflexão acerca de temas ainda não refletidos por muitos de seus leitores, nos fazendo pensar o mundo e o modo como ele se organiza.

Destacamos também que além de tratar-se de um animal marinho, *Água Viva* pode ser ainda tomada na acepção do termo como água de vida, isto é, são águas que brotam de uma fonte ou nascente e se espalham em uma quantidade considerável. E assim é texto que transborda de informações e de reflexões, e na medida em que se excede também nos causa um transbordamento. Não há como lermos um texto como *Água viva* e nos

desvencilharmos da obra imediatamente, porque certamente ela irá ecoar em nossa consciência por um longo tempo.

Portanto, ambas as significações propostas para esse título da obra de Clarice Lispector se complementam no emaranhado textual da escritora, pois em Clarice nada está posto por mero acaso. Considerando isso, também precisamos pensar acerca do título dado à obra centro de nossa pesquisa, *A maçã no escuro*. Como destacamos anteriormente, nossa proposta de enfoque recai, sobretudo, sobre as personagens femininas, e por isso se torna tão significativo o título desta obra. A maçã é um fruto associado às mulheres, em larga escala devido ao episódio bíblico no qual, por meio da fruta e de Eva, o mal chega ao mundo.

Eva se sente tentada a provar do fruto proibido por Deus, que de modo geral se convencionou chamar de uma maçã. Ao provar da fruta juntamente com Adão, ambos são castigados por Deus e expulsos do paraíso. Agregado a isto vem uma série de consequências, como o acesso da maldade ao mundo. Devido a toda essa carga simbólica contida na fruta e sua relação com o sexo feminino, o título da obra clariciana se torna instigante e sugestivo ao leitor.

Além da maçã, também temos o sema da escuridão, que é recorrente ao longo da narrativa. A escuridão, poderíamos afirmar, raramente é associada a coisas positivas, pelo contrário geralmente a associamos à maldade, ao que há de ruim, e às trevas. E a própria atmosfera do romance possui um caráter lúgubre, pois a escuridão é um termo que surge em diversos momentos no decorrer da narrativa, na maioria das vezes associado a Martim. Além disso, essa maçã posta no escuro evoca uma grande quantidade de significados. Dentre eles, na nossa leitura, está a imagem de um pecado original, que conduz irremediavelmente ao conhecimento do que seria postulado socialmente como expressão do mal.

Vitória é a protagonista feminina de *A maçã no escuro*. Ela é uma mulher forte e determinada, que administra sua fazenda e seus empregados, e vive com sua prima, Ermelinda. Esta, por sua vez, fora viver na fazenda quando ficou viúva. Durante alguns momentos de interação entre elas, Ermelinda parece ser o oposto de Vitória. Ela é uma mulher mais frágil do que Vitória, por isso, após perder o marido, e ficar desamparada, acaba sendo protegida e abrigada pela prima.

Martim chega à fazenda e encontra Vitória, e ela questiona o motivo de sua passagem por aquele local, e qual seria sua profissão. Ele responde aos questionamentos de Vitória, afirmando que é um engenheiro e está em busca de trabalho. A reação da personagem feminina é no mínimo intrigante, pois ela finge acreditar nas informações prestadas por Martim; contudo, é possível perceber certo grau de desconfiança, que se estabelece no diálogo, sobretudo por parte de Vitória. Ela propõe a ele uma série de tarefas, as quais ele consente em desempenhar. No entanto, a desconfiança dela não cede em nenhum momento durante toda a conversa entre eles: “Tenho um poço de construção parada, disse ela subitamente cheia da desconfiança e curiosidade” (LISPECTOR, 1999b, p. 62).

Logo Martim passa a trabalhar na fazenda de Vitória, sempre sob os olhares atentos de Vitória e de Ermelinda. Ressalte-se que a reação de Vitória diante de Martim é na maioria das vezes uma postura de poder. Contudo, esse comportamento de Vitória parece ser devido a ela sentir-se intimidada por Martim:

A mulher olhou-o rapidamente como se casa e comida pudessem ter outro sentido. Tirou então as mãos dos bolsos da calça de montaria. Havia homens junto dos quais uma mulher se sentia rebaixada por ser uma mulher; havia homens junto dos quais uma mulher aprumava o corpo em quieto orgulho; Vitória estava insultada pelo modo como ele a fizera aprumar a cabeça (LISPECTOR, 1999b, p. 63).

Martim é uma figura que provoca certa apreensão em Vitória, como se, ao estar próximo dele, ela, na sua condição feminina, entrasse em “estado de alerta”, ou seja, ficasse em um estado emocional de temor e inquietude. Além da desconfiança de Vitória em relação a Martim, também é possível inferir que ela consegue perceber determinados aspectos daquele homem que os demais habitantes da fazenda não notam:

Então, sem se dar conta de que o espiava cruamente, a mulher descobriu fascinada que ele não ria. Era o rosto que tinha uma expressão apenas física de malícia, independente de qualquer que fosse seu pensamento – assim como um gato às vezes parece rir. Apesar de tranquilos e vazios, seus traços davam a impressão de motejo, como um vesgo que, triste ou alegre, seria sempre visto como vesgo. Como se tivesse caído numa escuridão, lentamente ela o olhava. Ele é ruim, viu ela com o faro desperto. Aquele homem possuía uma cara. Mas aquele homem não era a sua cara. Isso a inquietou e despertou-lhe a curiosidade. Aquele homem não era ele mesmo, pensou ela sem procurar entender o que pensava; aquele homem despidoradamente se carregava (LISPECTOR, 1999b, p. 65).

Portanto, é perceptível que desde seus primeiros contatos, e conversas com Martim, Vitória percebe sua malícia. Ela detecta nele algo de incomum, uma espécie de energia que se manifesta fisicamente em Martim, fazendo com que Vitória deduza, ou pelo menos tenha um presságio sobre aquele homem estranho que acabara de chegar a sua fazenda. A desconfiança de Vitória sobre Martim, e sua procedência, vai se acentuando.

Além disso, ao observar Martim atentamente, ela sente como se tivesse caído numa escuridão. Consequentemente, Martim é uma figura que está aliada à ideia de maldade desde o começo de seu contato com Vitória. Ela percebe que há algo de insólito naquele homem que surge inesperadamente em sua propriedade. E o que a intuição de Vitória afirma inegavelmente é que aquele homem é ruim. Assim, nas primeiras conversações e aproximações com ele, Vitória reconhece que há algo de estranho em toda aquela situação que o envolve. Ela chega a desconfiar de que Martim é ruim, ou seja, alguém capaz de maldades, mas ainda assim o aceita em sua fazenda como empregado, sob a condição de que ele receba como pagamento apenas o abrigo e a comida.

Refletindo sobre esse mal, essa “escuridão” que Vitória presente em Martim, recorremos a Freud em *Totem e Tabu*, obra na qual o psicanalista aborda os princípios da moralidade e da lei. Para isso, o autor propõe o totem, ou seja um animal ou alguma característica encontrada na natureza que seria considerada como sagrada, e por isso estaria relacionada com a lei, uma vez que se estabelece em torno do sagrado muitas restrições que delimitam as ações que podem ou não serem praticadas em relação a ele: “Em quase toda parte em que vigora o totem há também a lei de que *membros do mesmo totem não podem ter relações sexuais entre si, ou seja, também não podem se casar*. É a instituição da *exogamia*, ligada ao totem” (FREUD, 2013, p. 10).

Quanto ao tabu, Freud afirma que esse se estabelece em torno de algo que seria considerado de caráter privado, e que, portanto, não poderia ser praticado ou mesmo compartilhado com os demais indivíduos. Contudo, Freud ressalta que as limitações incorporadas pelo tabu são distintas das restrições que vemos estabelecidas pela moral ou pela religião. Note-se que temos conhecimento das origens, entretanto as origens dos regramentos representados no tabu não podem ser conhecidas por todos cidadãos (FREUD, 2013, p. 12-13).

Segundo Freud, os tabus se dividem em permanentes e temporários. Os permanentes podem se referir, por exemplo, a pessoas que já faleceram, as quais os vivos temem. Já os tabus temporários estariam ligados a estados passageiros como a menstruação feminina. E o psicanalista observa que também há os tabus que podem incluir populações e comunidades inteiras (FREUD, 2013, p. 15). A razão de estarmos tratando deste tema é porque para Freud, algumas das regras morais que conhecemos em nossa sociedade atual têm origem em alguns destes tabus.

Logo, a nossa moral como a conhecemos e praticamos na atualidade estaria embasada em suas origens, ao que Freud define como “tabu dos selvagens”. Freud ainda destaca que geralmente essas proibições em relação aos “selvagens” eram voltadas para as tendências mais fortes destes indivíduos. Entretanto, como já destacamos não se tem conhecimento da origem destas regras dos “Selvagens” (FREUD, 2013, p. 26).

Sabemos que a existência das leis funciona apenas como meio de regularizar a convivência de distintos seres sociais, pois não há de forma alguma como se vigiar ou punir o estado psicológico de um indivíduo, ou seja, os sentimentos podem ser reprimidos, com vistas ao respeito à lei, mas eles permanecem latentes no estado emocional do sujeito. Um cidadão qualquer que seja tomado por uma fúria de raiva pode sentir o desejo de matar o outro que o irritou, e mesmo que não o faça, tanto pela lei quanto por seu caráter, isso não exclui a violenta emoção que experimentou naquele momento e que permanece latente em seu estado emocional.

E o sentimento experimentado por aquele indivíduo o coloca num estado de difícil posição, pois ele precisa decidir entre a moral e suas pulsões. Todos já sentimos emoções que geralmente não são consideradas positivas. Num momento de raiva, falamos e agimos de modo que posteriormente podemos nos arrepender. Logo, existe uma dubiedade emocional e moral que encontramos quando estamos diante de sentimentos que tanto podem nos conduzir para a concretização de um desejo fruto de uma emoção quanto nos sentirmos impelidos a nos mantermos no estado limite de manutenção das regras. Há muitas emoções nos impulsionam para decisões imediatas, mas que transgredem o código moral e legal, e trazem consequências posteriores ao sujeito, como o ódio. Em momentos de ódio o indivíduo que se deixe conduzir pelo sentimento pode ter ações que certamente serão desaprovadas pelo corpo social.

Para Freud, esse estado de contradição em que um indivíduo pode adentrar já existia mesmo nos “primórdios civilização”, pois o indivíduo que reconhecia as regras relacionadas ao tabu, quando diante de uma situação na qual tem o desejo de praticar um ato interdito, fica em um estado de dubiedade. Porque ele tanto teme o castigo, caso quebre com a regra, como tem um impulso que o estimula a praticar tal ato limite (FREUD, 2013, p. 26). Esse desejo da prática do proibido postulado por Freud pode ser aplicado nas emoções de Vitória tanto quanto da protagonista de *Água viva*, pois ambas sentem simultaneamente desejo e temor pelo que vislumbram como mal.

Outro ponto que gostaríamos de relatar através da proposta de Freud se trata do caráter de exemplo, ou seja, o autor observa que um sujeito que praticou uma ação considerada tabu imediatamente se torna também um tabu para os outros indivíduos. Isto é, o ato praticado pode servir como exemplo que incitaria os outros a também o executarem (FREUD, 2013, p. 27). Se compararmos com o funcionamento de nossas leis, perceberemos que há certa semelhança, pois a punição estabelecida pela lei é uma forma de mostrar aos cidadãos que há consequências para aqueles que rompem com a moralidade. Logo, Freud demonstra que tanto o tabu quanto a lei são formas de organizar as proibições, e conter as pulsões dos seres humanos:

O tabu é uma proibição antiquíssima, imposta do exterior (por uma autoridade) e voltada contra os mais fortes desejos do ser humano. A vontade de transgredi-lo continua a existir no inconsciente; aqueles que obedecem ao tabu têm uma postura ambivalente quanto ao alvo do tabu. A força mágica a ele atribuída remonta à capacidade de induzir em tentação; ela age como um contágio, porque o exemplo é contagioso, e porque o desejo proibido desloca-se para outra coisa no inconsciente. Expiar a violação do tabu com uma renúncia mostra que na base da obediência ao tabu se acha uma renúncia (FREUD, 2013, p. 30).

Freud, pelo viés de Wundt, afirma que a origem da palavra tabu tinha um duplo sentido, pois se referia tanto a algo considerado impuro quanto de caráter demoníaco. Por isso, todo aquele que havia praticado um ato proibido através do tabu, precisa ser afastado dos outros, pois era impuro e poderia corrompê-los (FREUD, 2013, p. 65). Como vimos, o tabu e as origens da lei, e da moral são próximas e se relacionam, talvez por isso todo aquele considerado como infrator da lei seja visto pelos demais como perigoso, alguém de quem é melhor manter distância, pois está tomado pelo mal.

A força protagônica feminina de *Água viva* realiza diversas observações sobre os mais distintos temas. Dentre os pontos explorados pela personagem, está a temática do bem e do mal. Ela salienta que há uma intrínseca relação entre os conceitos de bem e de mal: “Sei que meu olhar deve ser o de uma pessoa primitiva que se entrega toda ao mundo, primitiva como os deuses que só admitem vastamente o bem e o mal e não querem conhecer o bem enovelado como em cabelos no mal, mal que é bom” (LISPECTOR, 1998, p. 13).

A partir da reflexão da narradora, os pretensos limites e delimitações entre os atos estabelecidos como bons e maus são sutis e indelimitáveis, não há como torná-los conceitos estanques. Tanto o mal quanto o bem só podem ser considerados em contraposição com aquilo que não são, ou seja, as noções hierárquicas são abaladas. O bem deixa de ser um conceito de maior destaque em relação ao mal, a hierarquia dicotômica se desfaz. Não podemos delimitar a circunstância na qual termina o bem, e aquela na qual começa o mal, como vimos: “o bem enovelado como em cabelos no mal, mal que é bom” (LISPECTOR, 1998, p. 13), portanto, se estabelece uma relação de indissociabilidade e indecidibilidade entre essas noções.

Como destacamos no início deste capítulo, através da teoria desenvolvida por Arendt, julgar implica uma tarefa que envolve apenas nós mesmos com nossa consciência. Para julgar o que pensamos ou achamos de determinados fatos ou ações, utilizamos nossas experiências de vida. Aquilo que vimos, sentimos e experienciamos se retém em nossa consciência e é com ela que estabelecemos o que queremos ou não para nossa vida.

Além disso, Freud aponta que a noção de tabu também está ligada às origens da consciência moral. Após a quebra de um tabu, assim como da lei, se desenvolve um sentimento de culpa, e conseqüentemente, uma consciência de culpa do tabu:

Consciência é a percepção interna da rejeição de determinados desejos existentes em nós; mas a ênfase está em que essa rejeição não precisa apelar para nenhuma outra coisa, que está segura [gewiss] de si mesma. Isso torna-se ainda mais claro no caso da consciência de culpa, da percepção da condenação interior dos atos mediante os quais concretizamos determinados desejos (FREUD, 2013, p. 66-67).



O indivíduo que possui consciência de si tem a possibilidade de em algum momento experimentar a sensação de culpa, pois, ao romper com a lei, reconhece sua ação como reprovável, e isso aciona a sua consciência de modo a se autocensurar. Segundo Freud, esse processo não é uma manifestação apenas dos dias atuais, com base na lei, pois, essa estruturação já estava presente nos “selvagens” (FREUD, 2013, p. 67). Entretanto, mesmo quando atos reprováveis não são praticados, há o surgimento de uma “angústia da consciência”, ou seja, segundo Freud a pulsão que foi reprimida se volta para o interior do sujeito, desencadeando angústia em relação ao desejo reprimido (FREUD, 2013, p. 68).

Os “povos primitivos”, segundo Freud, temiam o castigo que poderia ser desencadeado através da quebra do tabu. Eles acreditavam que até mesmo a morte era possível nestes casos, porém esse castigo geralmente deveria ser direcionado para aquele que quebrou a regra. Não obstante, esse castigo só viria se o equívoco cometido não fosse reparado por meio de vingança, que viria sob a forma de punições impostas àquele que praticou o ato de rompimento do tabu (FREUD, 2013, p. 70).

Reiteramos que essa punição tem o caráter de exemplo, pois, se um indivíduo satisfaz seus desejos, e não é devidamente punido, todos os demais passariam a buscar agir do mesmo modo. Portanto, para evitar esse problema, uma punição é executada. E os executores da punição têm como perspectiva promover uma reparação pelo dano causado. Trata-se de um sistema semelhante ao funcionamento que encontramos nas nossas leis da atualidade. Destacamos que, na perspectiva freudiana, os impulsos de destruição são latentes tanto naquele considerado infrator quanto na comunidade que deseja se vingar (FREUD, 2013, p. 70).

Já observamos que Freud desenvolve seu trabalho com base em tribos selvagens; no entanto, precisamos destacar, como o próprio psicanalista já o fez, o caráter de semelhança e proximidade com o nosso atual sistema de condenação criminal. Temos uma sequência enumerativa de regras e proibições que chamamos de leis, que estabelecem o que podemos ou não fazer enquanto indivíduos sociais. Quando rompemos com alguma destas imposições, imediatamente somos levados a uma punição, para que os demais cidadãos tenham como exemplo as ações que não podem e não devem praticar. Esse julgamento e estabelecimento das regras morais são fundamentados com base nas noções de bem e mal, sendo considerado como bem ações que promovem e mantêm a

ordem social, e como mal aquelas que de algum modo desorganizam a estrutura de suporte moral da sociedade, ou seja, que ferem as regras previamente acordadas.

E sabemos que, partindo da noção religiosa, o bem se apresenta como uma força constantemente associada à figura de Deus. E quanto ao mal, e tudo o que há de ruim no mundo, de onde procederiam? Segundo a narradora de *Água viva*, mesmo o mal e as ações julgadas como ruins precisam do consentimento de Deus para ocorrer:

Como se arrancasse das profundezas da terra as nodosas raízes de árvore descomunal, é assim que te escrevo, e essas raízes como se fossem poderosos tentáculos como volumosos corpos nus de fortes mulheres envolvidas em serpentes e em carnis desejos de realização, e tudo isso é uma prece de missa negra, e um pedido rastejante de amém: porque aquilo que é ruim está desprotegido e precisa da anuência de Deus: eis a criação (LISPECTOR, 1998, p. 20).

Logo, mesmo as ações vistas como más, precisam de Deus para acontecer; sem a anuência de Deus, nem mesmo o mal poderia existir. Portanto, segundo a compreensão proposta, tanto o bem, como o mal, são procedentes de Deus. É pertinente destacar também que, no mesmo trecho, a narradora salienta que seu modo de escrita se apresenta como “volumosos corpos nus de fortes mulheres envolvidas em serpentes” (LISPECTOR, 1998, p. 20). Destacamos esse pequeno excerto para pensar a associação que é feita não só entre mulheres e serpentes, mas também para pensar a figura de Deus. Esta combinação pontuada pela narradora de *Água viva* soa muito oportuna, se ponderarmos as proposições bíblicas. Na versão religiosa, a serpente seduz a mulher, Eva, que, ao provar do fruto que havia sido proibido por Deus, traz o mal para o mundo.

E assim bem e mal constituem parte do que compreendemos como mundo. A vida humana comporta certo caráter de violência. Contudo, essa forma de violência, que é parte integrante da vida, não é a mesma praticada com a finalidade de prejudicar o outro. A violência tratada pela narradora de *Água viva* é aquela que faz parte dos pequenos atos diários. Na maioria das vezes, não questionamos a violência que há, por exemplo, na alimentação humana, já que para sobrevivermos precisamos que outros animais sejam abatidos, como, por exemplo bois, porcos e galinhas: “Nós somos canibais, é preciso não esquecer. É respeitar a violência que temos” (LISPECTOR, 1999a, p. 252). E neste ato de alimentação há certa crueldade, como a própria Clarice destaca na crônica “Nossa

truculência”<sup>3</sup>, publicada em 13 de dezembro de 1969, que analisamos em nossa dissertação de mestrado intitulada “A questão do mal em *Perto do coração selvagem*, de Clarice Lispector”.

Além disso, não há como falarmos de mal, de violência, de culpa, sem pensarmos Deus, como já pontuamos pela perspectiva da própria narradora de *Água viva*. Todos esses conceitos enumerados anteriormente possuem alguma relação com as proposições religiosas ocidentais cristãs - como o conceito de pecado diante dos “olhos de Deus”, que, sem dúvida, é também uma forma de manutenção social da moralidade. Julia Kristeva (2010, p. 45), em *No princípio era o amor psicanálise e fé*, afirma que para muitos a figura de Cristo é um redentor que livra os indivíduos de seus pecados. E também ressalta a importância do outro neste processo, pois somente a partir do outro é possível encontrar prazer nesta busca da completude.

Segundo Kristeva, em *Sentido e contra-senso da revolta*, há alguns modos utilizados pelos sujeitos para a “liberação da carga libidinal” de cada indivíduo. O primeiro é a religião que teria como meta evitar a violência e os impulsos negativos. Contudo, segundo a autora, esses impulsos violentos estão presentes na pessoa, mas encobertos pelas proteções religiosas, e talvez por isso encontremos tanto ódio e desprezo entre as religiões. Nota-se que aqueles que não partilham da mesma ideologia religiosa tendem a se exasperar. O segundo modo proposto por Kristeva diz respeito à literatura. Para a autora, a literatura também é uma forma de liberação da carga libidinal (KRISTEVA, 2000, p. 49). Talvez por isso nos cause tanta comoção diante de determinados personagens, pois não há como ler *A maçã no escuro*, por exemplo, e não nos envolvermos no drama existencial dos três personagens protagonistas. E à medida que nos aproximamos destes personagens também afastamos o que nos assombra e inquieta, assim como nos descobrimos conforme os desvendamos.

---

<sup>3</sup> Dissertação de Mestrado intitulada *A questão do mal em Perto do coração selvagem*, de Clarice Lispector no capítulo nomeado “A culpa em decorrência do mal”, a análise da referida crônica consta na página 71. A crônica “Nossa truculência”, publicada em 13 de dezembro de 1969, trará à tona o caráter de crueldade humana. A narradora desenvolve uma reflexão acerca da violência dos seres humanos e o modo como este se manifesta. Essa ideia se desenvolve na narrativa com base no fato de comermos animais que são seres vivos: o enfoque da narradora é a galinha ao molho pardo. Nas afirmações, o que percebemos é que essa truculência é vista como essencial à humanidade. Embora seja vista socialmente como negativa, em alguns casos ela é positiva e necessária para a nossa preservação.

Segundo Kristeva, mesmo que a religião transmita a mensagem para seus praticantes de que não pode suprir muitas das suas necessidades de inclusão, ela adquire mais adeptos à medida que reproduz um ato de violência como sacrifício, ou seja, esse ato passa a ser um ritual sagrado e princípios antigos são retomados, levando as divergências religiosas que podem chegar à concretização de atos de violência para com aqueles que não são praticantes da mesma ideologia religiosa. Baseando-se nisso, Kristeva assevera que as religiões, tentam mascarar essa “pureza religiosa”. E também tentam omitir o fato de que há uma revolta que constitui tanto essa pureza como também as religiões em si (KRISTEVA, 2000, p. 49). Entretanto, Kristeva destaca que a “pureza” e a “revolta” são categorias convergentes que não podem ser pensadas de modo estanque:

A dialética inerente ao processo da revolta, inerente à constituição de todo espaço sagrado ou social, se distribuiria como se estivesse delegada a um certo número de indivíduos a função “pureza”, e a outros a função “revolta”; mas não percam de vista que essas duas categorias convergem e em nenhum caso são possíveis uma sem a outra (KRISTEVA, 2000, p. 52).

Nos textos de Clarice Lispector, encontramos essa profusão temática ligada à revolta sugerida e inspirada por Kristeva. Os textos de Clarice são permeados por esse anseio de pensar o mundo, e as relações que o constituem. E, portanto, vemos surgir diante do leitor uma obra como *Água Viva*, que, em um primeiro momento, pode desorientar um leitor desavisado, tendo em vista que há nesta obra uma abundância temática, e que ela não se organiza de modo linear. Derivam dessa organização, as diversas possibilidades de análise temática presentes na obra em questão, apresentando, assim, desde temas mais brandos, até os temas mais densos como a temática a qual nos propomos a analisar neste trabalho.

A personagem de *Água viva* apresenta referências históricas acerca da história das mulheres, mais especificamente das mulheres que eram consideradas feiticeiras. Como sabemos, durante a Idade Média, a grande influência religiosa fez com que mulheres consideradas bruxas fossem ateadas à fogueira para queimarem, como é o caso de Joana D’Arc. E sobre este período histórico, vemos a seguinte associação em *Água viva*:

Navego na minha galera que arrosta os ventos de um verão enfeitado. Folhas esmagadas me lembram o chão da infância. A mão verde e os seios de ouro – é assim que pinto a marca de satã. Aqueles que nos temem e à nossa alquimia desnudavam feiticeiras e magos em busca da marca recôndita que era quase sempre encontrada embora só se

soubesse dela pelo olhar pois esta marca era indescritível e impronunciável mesmo no negrume de uma Idade Média - Idade Média, és a minha escura subjacência e ao clarão das fogueiras os marcados dançam em círculos cavalgando galhos e folhagens que são o símbolo fálico da fertilidade: mesmo nas missas brancas usa-se o sangue e este é bebido (LISPECTOR, 1998, p. 26).

A força protagônica de *Água viva* parece de certa forma fluir energias daquele grupo de mulheres que eram consideradas bruxas. Assim, a Idade Média e os acontecimentos daquele período constituem elementos da personagem. Ou seja, são informações que se agregam à perspectiva de busca da pintora-narradora, que divide a cena com as feiticeiras. Ela se considera descendente destas bruxas da Idade Média, e é destas figuras que ela retira sua vivacidade:

A mão pousa na terra e escuta quente um coração a pulsar. Vejo a grande lesma branca com seios de mulher: é ente humano? Queimo-a em fogueira inquisitorial. Tenho o misticismo das trevas de um passado remoto. E saio dessas torturas de vítima com a marca indescritível que simboliza a vida (LISPECTOR, 1998, p. 38).

Ainda quanto esses sentimentos indomáveis, que são subjacentes à força protagônica de *Água viva*, há uma referência na obra a uma pantera: “Como o andar de uma pantera lustrosa que vi e que andava macio, lento e perigoso. Mas enjaulada não – porque não quero” (LISPECTOR, 1998, p. 28). Essa referência à imagem de uma pantera que andava macio pode ser lida através da seguinte relação: a pantera é um animal selvagem, que age segundo seus instintos. De forma ainda mais abrangente, podemos refletir sobre os animais em geral, pois eles possuem uma forma instintual que repercute liberdade para nós, os humanos. E talvez por isso a narradora deseje que sua liberdade seja como a de uma pantera, uma liberdade que se estabelece a partir de si mesma. Logo, na obra clariciana, abalam-se as delimitações entre o que é característico do humano ou do animal, porque sentir qualquer tipo de emoção é deixar-se tomar por aquele estado emocional até uma espécie de “auge” da sensibilidade, sem delimitações ou preconceitos concebidos pela moralidade ou comunidade.

Segundo Freud, existem três formas diferentes para pensarmos o mundo, e costumam ocorrer na seguinte sequência: a “animista”, a “religiosa” e a “científica”. Na primeira fase, o homem costuma se considerar autossuficiente. Na segunda fase, se volta

para ideia de um criador supremo, mas sem abandonar a ideia de que tem poder de interferir nas decisões dos deuses. E na terceira fase, científica, o homem abandona todas essas crenças, e passa a crer apenas nas necessidades imediatas humanas (FREUD, 2013, p. 88).

Logo, Freud observa que esse primeiro modo de ver o mundo é uma forma psicológica, e que não possui nenhuma característica científica, já que o homem passa a crer na ciência apenas quando conclui que não tem o conhecimento que gostaria sobre o mundo (FREUD, 2013, p. 91). Consequentemente, todos os medos dos seres humanos seriam derivados das próprias emoções humanas, mesmo as crenças em demônios e espíritos (FREUD, 2013, p. 92). Além disso, a criação dos espíritos revela-se simultânea à origem das primeiras restrições morais, ou seja, os primeiros tabus:

Portanto, a primeira realização teórica do ser humano – a criação dos espíritos – teria nascido da mesma fonte que as primeiras restrições morais a que ele se sujeitou, os preceitos dos tabus. Mas o fato de a origem ser idêntica não implica a simultaneidade da gênese. Se foi realmente a situação do sobrevivente em relação ao morto que o tornou reflexivo, que o obrigou a ceder uma parte de sua onipotência aos espíritos e sacrificar algo do livre arbítrio de sua conduta, então essas criações culturais seriam um primeiro reconhecimento da Ananke [necessidade] que se opõe ao narcisismo humano. O primitivo se inclinaria ante a supremacia da morte com o mesmo gesto com que parece negá-la (FREUD, 2013, p. 93-94).

O totemismo é uma organização social semelhante aos vínculos religiosos, pois, os laços totêmicos criados costumam ser considerados como mais fortes que os próprios vínculos familiares. Além disso, a linhagem considerada é sempre a materna. Entretanto, como toda organização social são estabelecidas algumas restrições, como se alimentar do animal totêmico, ou mesmo a prática de relações sexuais entre membros de um mesmo clã: “A restrição do tabu correspondente é a proibição de membros do mesmo clã casarem ou terem relações sexuais entre si. Eis o célebre e misterioso corolário do totemismo, a *exogamia*” (FREUD, 2013, p. 107). Entretanto, Freud afirma que, pelo viés psicanalítico, mostrou-se ser inviável uma total aversão inata ao incesto:

A esta preciosa argumentação de Frazer posso acrescentar que a experiência da psicanálise mostra ser insustentável a suposição de uma inata aversão ao incesto. Ensina, pelo contrário, que os primeiros impulsos sexuais dos jovens seres humanos são de caráter incestuoso, e

que tais impulsos reprimidos têm, como forças motrizes de neuroses posteriores, um papel que não se pode exagerar (FREUD, 2013, p. 128).

Segundo Freud, no caso masculino, o totem é substituído pela figura paterna, pois os primitivos consideravam seu totem como um “pai primevo”. Com o deslocamento do totem, as duas principais restrições do totemismo concordaram com os dois crimes cometidos por Édipo: assassinar o pai, e casar com sua esposa. (FREUD, 2013, p. 136). Entretanto, esse comportamento possessivo do pai para com as fêmeas, as tomando todas para si, desperta a revolta dos filhos, que se aliam no intuito de matá-lo, com isso encerrando a “horda primeva”:

Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente. (Talvez um avanço cultural, o manejo de uma nova arma, tenha lhes dado um sentimento de superioridade.) O fato de haverem também devorado o morto não surpreende, tratando-se de canibais. Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos (FREUD, 2013, p. 147).

Esse ato de devorar o pai representa uma identificação com essa figura paterna e tem como consequência a organização social e as posteriores restrições morais (FREUD, 2013, p. 148). Os filhos experimentavam sentimentos contraditórios, pois ao mesmo tempo em que desejavam eliminar o pai, que era um impedimento para a concretização de seus desejos, também o amavam e o respeitavam. Após o matarem, os sentimentos afetuosos dedicados ao pai se intensificam, e são representados sob a forma de arrependimento. Logo eles assumem o lugar do pai, mas a consciência de culpa não os permite se manterem nesta posição. Assim, eles proíbem o acesso a tudo o que o pai os proibia. As duas principais proibições são o assassinato do substituto do pai, e também o acesso às mulheres (FREUD, 2013, p. 149). E esses dois tabus, segundo Freud, constituem a base da moralidade (FREUD, 2013, p. 150).

Outro tabu é aquele correspondente à proteção da vida do animal totêmico, que pode ser comparado com uma primeira religião. Freud postula que o animal totêmico representava um substituto para a figura paterna. Dessa forma, todos os tratamentos que os filhos dispensariam em relação ao pai também fariam para o animal totêmico. Para Freud, esta é uma tentativa dos filhos para demonstrar seu arrependimento em relação ao

ato cometido contra o pai. E este comportamento origina a religião totêmica, ou seja, a culpa em relação ao que fizeram com o pai faz com que almejem uma tentativa de obedecê-lo e respeitá-lo, os dois principais fundamentos encontrados na religião: “A sociedade repousa então na culpa comum pelo crime cometido; a religião, na consciência de culpa e no arrependimento por ele; e a moralidade, em parte nas exigências dessa sociedade e em parte nas penitências requeridas pela consciência de culpa” (FREUD, 2013, p. 152).

O fato de precisarmos ocultar alguns impulsos não significa de modo algum que eles não existam; pelo contrário, eles estão sempre encobertos no caráter dos indivíduos. A própria narradora de *Água viva* afirma: “A escuridão é o meu caldo de cultura” (LISPECTOR, 1998, p. 28). Com isso, salienta que a escuridão, interpretada aqui como sentimentos ligados ao conceito do que é mal e ruim, fazem parte da identidade dela, constituem-na. Observa-se que a narradora não julga essa escuridão como algo negativo, ela apenas a vislumbra como parte de si.

A personagem possui sentimentos que são básicos para a vida, uma vez que fazem parte das experiências de cada indivíduo, e não podem ser classificados em escalas que os delimitem, pois ter a capacidade de reconhecer o emaranhado de emoções que pode nos arrebatar parece importante para desenvolvimento de cada sujeito. Por essa razão, a narradora sustenta que, mesmo os sentimentos, geralmente considerados danosos pelo meio social, constituem sua personalidade.

E também é por isso que, retomando o ponto de comparação com uma pantera, ela almeja se assemelhar a este animal, pois o animal é livre em seus instintos – a questão da doutrinação social não se faz presente na vida animal. É necessário ressaltarmos que com isso não estamos descaracterizando o caráter fundamental da existência das regras criadas pela comunidade, pois sabemos que sem elas a sociedade talvez emergisse no caos moral, mas nosso intuito é reconhecer os fundamentos de criações destas regras. O importante para a personagem é estar em estado de harmonia com sua consciência: “A minha consciência agora é leve e é ar. O ar não tem lugar nem época. O ar é o não lugar onde tudo vai existir” (LISPECTOR, 1998, p. 37).

Destacamos que a narradora desestabiliza a problemática dos padrões a serem seguidos, para que possamos fazer parte do todo. Segundo ela, não precisamos seguir um



padrão, ou seja, em sua percepção, os indivíduos não necessitam seguir receitas para alcançar a felicidade. A força protagônica de *Água viva* transgrede, pois desconstrói as noções de padrões tão louvadas pela sociedade: “Ocorreu-me de repente que não é preciso ter ordem para viver. Não há padrão a seguir e nem há o próprio padrão: nasço” (LISPECTOR, 1998, p. 37).

Todavia, o fato de a personagem aparentemente guiar-se por seus instintos não significa que estamos afirmando que ela seja amoral ou mesmo imoral. Os padrões comportamentais são impostos e criados pelo exterior, e nós agimos segundo o que estabelecemos como certo e errado. A narradora de *Água viva* reconhece essa criação exterior das regras morais, e é justamente por reconhecê-los que ela pode estabelecer seus próprios padrões, e a partir daí desconstruí-los, até o ponto em que a existência dos pretensos padrões delimitadores das ações humanas se tornam sutis, quase imperceptíveis.

Tanto Vitória quanto a protagonista de *Água viva* são mulheres que reconhecem a moral, e justamente por reconhecerem elas conseguem abalar essas estruturas que, na maioria das vezes, são tomadas como cabais. As personagens parecem cientes de suas emoções e escolhas morais e isso faz com que tenham como possibilidade perceber a presença do mal. Além disso, elas não só têm o discernimento do que se convencionou socialmente como maldade, como também sentem uma irremediável atração por essa presença maléfica. No caso de Vitória, percebemos isso de modo mais acentuado, uma vez que o mal no romance se manifesta nas ações e na figura de Martim. Já em *Água viva*, nossa constatação se dá através do próprio discurso da personagem. Os indícios apontam que as personagens sentem-se atraídas pelo mal, e nas duas obras podemos perceber a sensibilidade aguçada das duas protagonistas, que propicia a percepção delas em relação à iminência do mal.

### 3.3 Na escuridão: o mal que me domina

Como já salientamos anteriormente, a atmosfera romanesca de *A maçã no escuro* se manifesta permeada por uma escuridão, sobretudo no que tange o personagem Martim e sua relação com Vitória. O termo escuridão possui diversos significados, dentre estes tem o sentido figurado de referir-se a alguém que está passando por um momento de tristeza e de melancolia. Ressaltamos que este é o estado de espírito da maioria dos personagens que nos propomos a analisar neste momento. Vitória está em um constante estado melancólico, desencadeado por sua solidão e a carga de responsabilidades que carrega consigo. Martim é cercado por ambientes taciturnos, que provocam um estado de tristeza e lamentação. Ermelinda sente-se impelida de modo significativo a buscar a escuridão que depreende em Martim. Quanto a *Água viva*, a melancolia da escuridão é um estado constante para a personagem narradora, e está transpassada ao longo de todo o texto.

Isto posto, a questão que ecoa está na relação entre o mal a respeito da qual falávamos: qual seria a relação entre a escuridão e o estado melancólico? Basicamente, a relação se desenvolve a partir da associação bíblico-religiosa, na qual a luz representa o bem, e a escuridão o mal. São diversos os momentos bíblicos nos quais encontramos o embate entre a luz e a escuridão, dentre eles está a relação estabelecida entre Cristo e a própria luz, que neste contexto seria a libertação de toda a escuridão, ou seja, de todo o mal: “Quem me segue não andarás nas trevas; pelo contrário, terá a luz da vida.” (João 8:12).

Além disso, também encontramos outra associação como essa no trecho bíblico de Gênesis: “Haja luz; e houve luz” (Gênesis 1:3). Neste, como podemos notar, se relaciona a descrição bíblica à criação do mundo, e nele a luz é imediatamente relacionada ao surgimento da vida, e à figura de Deus, que seria o bem supremo do qual procederiam toda a benignidade e esperança do mundo. Através destes dois pequenos excertos bíblicos, já podemos perceber que a associação corrente para o termo escuridão começa a se explicar. A palavra traz consigo uma carga semântica de associação negativa, ligada à ideia de imperfeição, sofrimento e também à maldade.

E talvez, por isso, como sabemos, o mal é temido como forma de ameaça iminente, é uma força que tentamos afastar para longe de nós, de modo que não possa nos causar nenhum dano. Tememos ser afetados pela noção de mal, ou mesmo dominados por este, a tal ponto que acabamos esquecendo que o mal faz parte da constituição psíquica de cada indivíduo.

Freud, em *O mal-estar na cultura*, afirma que o processo pelo qual os bebês passam a distinguir seu eu em relação a um mundo exterior só pode ocorrer de modo gradativo, ou seja, o bebê estabelece aos poucos o contraste entre quem ele é o mundo e as pessoas que o cercam. Deste modo, se cria a distinção entre seu corpo, que será responsável por todos os estímulos que receberá, e o mundo exterior, que aguça esses estímulos corporais, salientando que alguns destes objetos exteriores lhe serão retirados em alguns momentos, como o seio materno, que também é retomado através do choro do bebê (FREUD, 2010, p. 46-47). Ainda quanto a essa segregação do eu em relação ao mundo exterior, Freud observa:

É desse modo, portanto, que o eu se separa do mundo exterior. Dito com mais exatidão: originalmente o eu contém tudo, mais tarde ele segrega de si um mundo exterior. O nosso atual sentimento do eu, portanto, é apenas um resíduo minguado de um sentimento de grande abrangência – na verdade, um sentimento que abrangia tudo e correspondia a uma íntima ligação do eu com o ambiente. Se nos for permitido supor que esse sentimento primário do eu tenha ficado conservado – em maior ou menor medida – na vida psíquica de muitas pessoas, então ele seria uma espécie de contraparte do sentimento do eu, delimitado de modo mais restrito e mais claro, próprio da maturidade, e os conteúdos ideativos correspondentes a esse sentimento primário seriam justamente os de uma ausência de limites e de uma ligação com o universo (...) (FREUD, 2010, p. 48).

Reiteramos que, para o psicanalista, essas necessidades são derivadas do desamparo infantil e da subsequente necessidade de um “pai protetor”. Salientando também que esse sentimento não constitui parte apenas da infância, uma vez que se mantém ao longo da vida adulta, e esse desamparo e subsequente busca por proteção, segundo Freud, é à base da formação das religiões (FREUD, 2010, p. 56). O principal desejo dos seres humanos é o de se tornarem felizes e terem condições de conservar esse estado. Contudo, há dois pontos que precisam ser considerados nesta busca pela felicidade: a fuga das sensações de dor e desprazer, e, em contrapartida, a sensação de prazer e felicidade excessivas (FREUD, 2010, p. 62).

Assim, o que regula nossas decisões ao longo da vida, segundo Freud, é denominado de “princípio do prazer”. Contudo, o autor observa que há um desequilíbrio na operação deste princípio, posto que o objetivo almejado é impossível de ser totalmente concretizado, ou seja, nem todos os impulsos humanos podem ser satisfeitos para que o indivíduo se sinta feliz. Por isso, muitos destes impulsos terminam sendo reprimidos (FREUD, 2010, p. 62-63).

Quanto à nossa infelicidade, essa é mais profícua, pois as restrições para que ela se concretize são bem menores que os obstáculos que encontramos para alcançarmos nossa felicidade. A origem de nossa infelicidade, segundo Freud, se estabelece em torno de três pontos que são: nosso corpo, o mundo exterior, e as relações que estabelecemos com outros indivíduos. Esta última, sendo a forma mais dolorosa de sofrimento, para evitá-la somente se escolhêssemos uma vida de solidão, em que não tivéssemos contato com qualquer outro indivíduo social (FREUD, 2010, p. 63-64). Para evitar o sofrimento, Freud afirma que precisamos desenvolver meios de dominar essas fontes de dor e desprazer, por meio da ciência. Entretanto, a eficiência deste modo de controle pode ser questionada. Portanto, um método mais eficaz seria desenvolver um controle sobre o modo como percebemos as circunstâncias que são exteriores a nós, uma vez que todo o sofrimento é causado pelo modo como eu percebo as situações que me afetam de alguma forma (FREUD, 2010, p. 65).

Essa empreitada de busca pela felicidade é diretamente afetada pela religião, uma vez que essa afeta o modo como eu percebo o mundo ao redor e como estabeleço minhas relações com os demais indivíduos (FREUD, 2010, p. 78). Além disso, a cultura também é causadora de sofrimento para o ser humano, pois limita suas possibilidades de satisfação de seus impulsos (FREUD, 2010, p. 78). Freud observa que a cultura é também uma forma de nos afastarmos de nossos impulsos mais expressivos:

Basta-nos, portanto repetir que a palavra “cultura” designa a soma total de realizações e disposições pelas quais a nossa vida se afasta da de nossos antepassados animais, sendo que tais realizações e disposições servem a dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação das relações dos homens entre si (FREUD, 2010, p. 87).

Pensando no “princípio do prazer” proposto por Freud, e nas fontes de sofrimento para os sujeitos sociais, podemos compreender aspectos da protagonista de *Água viva*.

Ela parece sentir certa atração por padrões pouco convencionais, ou melhor dito, por padrões que geralmente são preteridos, como quando afirma que paisagens belas a causam cansaço enquanto as paisagens de terra esturricada a fazem reconhecer a beleza que as abriga. E é neste momento também que ela afirma: “E na minha noite sinto o mal que me domina” (LISPECTOR, 1998, p. 39). Afirmação que seria reiterada subsequentemente: “E eis que o meu mal me domina” (LISPECTOR, 1998, p. 47). Em todo este excerto que estamos abordando, e também considerando o fato de esta afirmação aparecer mais de uma vez na narrativa, podemos concluir que a narradora parece se identificar com o mal, se sentir mais inclinada para o que via de regra é definido como mal e, por consequência, feio.

E novamente ela declara: “O que há de bárbaro em mim procura o bárbaro e cruel fora de mim” (LISPECTOR, 1998, p. 39). Consecutivamente, percebemos que ela reconhece que os impulsos considerados como maus e cruéis também fazem parte de sua constituição enquanto ser humano. Além disso, segundo sua proposição, é por possuir instintos julgados pelo meio como negativos, que ela se sente inclinada para objetos e pessoas exteriores a ela que não seriam julgadas moralmente como pertencentes ao bem:

Os séculos cairão sobre mim. Mas por enquanto uma truculência de corpo e alma que se manifesta no rico escaldar de palavras pesadas que se atropelam umas nas outras – e algo selvagem, primário e enervado se ergue dos meus pântanos, a planta maldita que está próxima de se entregar ao Deus. Quanto mais maldita, mais até o Deus (LISPECTOR, 1998, p. 41).

Neste pequeno excerto da obra, é perceptível a atração experimentada pela personagem de *Água viva* diante das forças e emoções habitualmente relacionadas ao mal. Quando ela afirma: “a planta maldita que está próxima de se entregar ao Deus” (LISPECTOR, 1998, p. 41), inferimos que a noção recorrente de que Deus é a única força suprema capaz de deter ou mesmo de extinguir o mal, é aqui exibida. As forças negativas estão soterradas nos “pântanos”, assim não brotam à superfície com facilidade, e a justificativa para tanto é estabelecida na sequência narrativa, no instante-já em que a personagem observa que “minha anarquia obedece subterraneamente a uma lei onde lido oculta com astronomia, matemática e mecânica” (LISPECTOR, 1998, p. 41).

Já salientamos que a narradora sente-se encantada com a liberdade instintual dos animais. A liberdade animal provoca êxtase nela, porque esses seres não têm a necessidade de sublimar seus instintos no intuito de serem aceitos e bem vistos pelos demais:

Arrepio-me toda ao entrar em contato físico com bichos ou com a simples visão deles. Os bichos me fantasmam. Eles são o tempo que não se conta. Pareço ter certo horror daquela criatura viva que não é humana e que tem meus próprios instintos embora livres e indomáveis. Animal nunca substitui uma coisa por outra (LISPECTOR, 1998, p. 48).

Os animais são livres, mas de um modo distinto da liberdade humana. A liberdade animal não é regida por regras. Assim, eles realmente podem agir instintivamente sem recair em punições normatizadas. E com isso a noção de erro só surge através da liberdade humana, pois erro requer uma regra que deve ser infringida para que assim se estabeleça um erro moral: “Para experimentar o primeiro e passageiro estado primário de liberdade. Da liberdade de errar, cair e levantar-me” (LISPECTOR, 1998, p. 67-68). Ao mesmo tempo em que a liberdade humana permite erros também permite que se tente reparar o equívoco e recomeçar. É o que propõe, como vimos, a voz narradora de *Água Viva*.

O bem e o mal coexistem em cada indivíduo. E são os pilares da moralidade, que, por sua vez, é o pilar da sociedade. Ressalte-se que o bem é associado ao que visa o bem-estar do todo social, e o mal, às ações que desestabilizam a comunidade. Em *Água viva*, podemos notar a coexistência destas distintas forças:

Mas conheço também outra vida ainda. Conheço e quero-a e devoro-a truculentamente. É uma vida de violência mágica. É misteriosa e enfeitiçante. Nela as cobras se enlaçam enquanto estrelas tremem. Gotas de água pingam na obscuridade fosforescente da gruta. Nesse escuro as flores se entrelaçam em jardim feérico e úmido. E eu sou a feiticeira dessa bacanal muda. Sinto-me derrotada pela minha própria corruptibilidade. E vejo que sou intrinsecamente má. É apenas por pura bondade que sou boa. Derrotada por mim mesma (LISPECTOR, 1998, p. 70).

A personagem-narradora destaca que é intrinsecamente má. No entanto, também há bondade em sua personalidade, e por isso ela também é boa. O bem e o mal constituem o caráter de todo e qualquer indivíduo. É muito difícil, e pouco provável, encontrarmos alguém que diga que nunca foi tomado por ódio, raiva ou mesmo desejo de vingança.

Entretanto, a grande questão moral está no que fazemos com os impulsos que temos, uma vez que não podemos praticar todos os atos que desejamos, porque, se, cada sujeito cometesse todas as ações que desejasse, a sociedade emergiria no caos moral.

Segundo Freud, em *O mal-estar na cultura*, a sobrevivência da comunidade só é possível quando todos se juntam de forma a combater as ações individualistas, ou seja, quando se estabelece uma forma de controle para os impulsos individuais, que na maioria das comunidades está manifesta na forma do Direito, que regra a vida em sociedade. A partir do momento que alguém rompe com alguns dos postulados do Direito, se abre a perspectiva para a questão da justiça que visa a combater ações individualistas e promover a manutenção e o equilíbrio da vida em sociedade (FREUD, 2010, p. 97-98).

Contudo, para que esse processo possa transcorrer, é necessário que os indivíduos estejam dispostos a praticar a sublimação de seus impulsos (FREUD, 2010, p. 101-102). Além disso, a vida comunitária possui certos pontos de comodidade para o sujeito, pois desta forma o outro que, seria seu rival, passa a ser seu colaborador. Assim, se desenvolve as relações de utilidade que são a base de nossas organizações sociais. Quanto à organização familiar, Freud ressalta que esta se deve à satisfação de necessidades genitais (FREUD, 2010, p. 103). Portanto, uma das principais necessidades culturais é reunir os indivíduos em comunidades:

Já descobrimos que uma das principais tendências da cultura é aglomerar os seres humanos em grandes unidades. A família, porém, não quer largar o indivíduo. Quanto mais estreita a coesão dos membros da família, tanto mais eles tendem a se isolar dos outros, tanto mais difícil se torna para eles a entrada em esferas maiores da vida (FREUD, 2010, p. 110).

Como vimos, essa constituição familiar está relacionada com a formação da sexualidade, e sobre essa Freud afirma que o ser humano possui uma disposição inata para a bissexualidade (2010, p. 115). Com isso, um único indivíduo teria em sua constituição psíquica tendências sexuais tanto para o sexo oposto quanto para o equivalente (FREUD, 2010, p. 115).

No entanto, para promover a conservação da comunidade, a cultura deseja que estes indivíduos estabeleçam relações de amizade, por meio das mais diversas motivações culturais. Contudo, para isso é necessário que haja as limitações dos impulsos sexuais,

que reduzem os impulsos individuais de cada um, ou seja, o outro deixa de ser apenas um objeto para a satisfação de impulsos sexuais ou mesmo um colaborador social, e adquire um novo *status* (FREUD, 2010, p. 118-119).

Entretanto, não podemos desconsiderar que os seres humanos também possuem em sua constituição psíquica uma forte tendência agressiva. Assim, o outro, além de colaborador ou objeto sexual, também pode ser uma fonte de descarga para esses impulsos agressivos, que podem ser praticados mesmo enquanto exploração do outro na forma de trabalho. Ressalte-se que o intuito destes impulsos de agressão é causar dor e sofrimento no outro, mas, quando esses impulsos não podem ser controlados, o homem cede ao que Freud define como “selvageria” (FREUD, 2010, p. 124).

Essa inclinação agressiva do ser humano é o que a cultura busca de algum modo controlar, pois essa hostilidade representa um risco iminente de destruição para a estabilidade cultural. Um dos meios de controle encontrados pela cultura são as relações estabelecidas entre os sujeitos, sejam elas amorosas ou de cunho colaborativo. Dentre estas tentativas de controle da agressividade, se destaca o mandamento de amar ao próximo como a ti mesmo. Esse, por sua vez, tem como intenção deter qualquer forma de violência ou desrespeito contra outros indivíduos. Logo, a violência se restringe ao uso das forças de controle da criminalidade (FREUD, 2010, p. 125).

Essa força bruta, ou seja, a agressividade, que a sociedade considera como nociva, é apresentada ao leitor no comportamento de Martim, através do olhar de Vitória. À medida que ela vai convivendo com ele, começa a depreender determinados traços do caráter dele. Assim como anteriormente ela havia intuído que Martim era ruim, ela também o observa atentamente em diversos momentos, como quando ele está comendo. A partir daquele momento, ela vislumbra uma crueldade no caráter de Martim, e mais do que isso uma autocrueldade tipicamente clariciana:

Ela não conseguiu determinar em que momento é que sentira a crueldade daquele homem. Olhando o prato vazio, pensou então como se pensa de um cachorro: ele é cruel porque come carne. Mas talvez a impressão de crueldade viesse de que, diante do alpendre, ele estava com fome e no entanto sorria: via-se a fome na sua cara mas ele, numa capacidade de crueldade feliz sorria. Não ter carinho por si mesmo era o começo de uma crueldade para com tudo (LISPECTOR, 1999b, p. 67-68).



A partir da perspectiva de Vitória ao observar Martim, podemos depreender que Martim atraía a atenção de Vitória, porque ela possuía curiosidade em desvendar aquele homem estranho, e o que o havia motivado parar na propriedade dela. Todavia, Vitória intui do caráter de Martim algo na linha da crueldade. Pelo seu ponto de vista, há nele uma autocrueldade, ou seja, Martim não consegue sequer sentir afeição por si mesmo. Logo, no entendimento de Vitória, Martim seria cruel consigo mesmo, e esse seria o ponto de partida para ser cruel com todos os demais. Reiteramos que, apesar de sua intuição e desconfiança acerca de Martim, Vitória o aceita e recebe em sua casa, e, conforme o conhece, ela também acaba fazendo de Martim seu confidente, contando fatos passados, e alguns dos problemas que tinha com a prima Ermelinda.

Em *Água viva*, a narradora também destaca a crueldade. No entanto, por um enredo peculiar e frouxo, ela trata da predação entre os animais: “tigre depois de ter devorado o veado” (LISPECTOR, 1998, p. 25). Tanto a vida humana, como a definida como selvagem, possuem em comum o fato de serem truculentas. Estar viva, pela perspectiva da narradora de *Água viva*, já é um estado de aspereza: “Estou asperamente viva” (LISPECTOR, 1998, p. 25). Esta proposição da personagem nos faz refletir acerca da própria truculência que há mesmo no nascimento. Este também é um momento hostil, se considerarmos que somos retirados de um ambiente que nos era ideal, e imediatamente somos imersos num mundo, que, naquela situação, nos é ameaçador.

Em contrapartida, para a narradora de *Água viva*, a vida não é feita apenas de crueldade e truculência. Ela ainda considera a liberdade como parte essencial da existência humana, e, além disso, ela parece buscar ressaltar que cada liberdade individual constitui a nossa ligação com o mundo. Ela observa que sua liberdade é pequena e limitada: “Minha liberdade pequena e enquadrada me une à liberdade do mundo” (LISPECTOR, 1998, p. 25). Com isso, podemos depreender que a liberdade dela é pequena diante da liberdade do mundo, do livre arbítrio que a existência comporta. Como destacamos, ela também observa que sua liberdade é “enquadrada”, talvez porque, embora sejamos livres, precisamos seguir as regras para sermos aceitos, precisamos nos enquadrar nas propostas em comum para o todo, e em benefício da comunidade. Por isso, a liberdade é “enquadrada”, como propõe a personagem, ou seja, é colocada no meio de tantas outras liberdades, sendo que todas elas precisam ser regidas pelas regras universais da comunidade.

Porém, ressalte-se que, para os seres humanos, não é fácil abrir mão de seus impulsos agressivos, e, além disso, renunciar a esses impulsos também gera insatisfação nos sujeitos. Neste aspecto, Freud observa a importância da formação de grupos menores nas comunidades, pois esses grupos propiciam o alívio destes impulsos agressivos em relação àqueles que constituem parte de outros grupos que rivalizam entre si, como é o caso do futebol. A esse processo, Freud dá nome de “narcisismo das pequenas diferenças” (FREUD, 2010, p. 128-129). Freud destaca que o ser humano se sente constrangido ao reconhecer a sua tendência inata para a destruição:

Pois as criancinhas não gostam de ouvir falar da tendência inata do ser humano para o “mal”, para a agressão, para a destruição e, assim, também para a crueldade. Afinal, Deus criou à imagem e semelhança de sua própria perfeição, e não querem ser lembradas do quanto é difícil conciliar – apesar dos protestos da ciência cristã – a inegável existência do mal com a onipotência ou a infinita bondade de Deus. O diabo seria o melhor expediente para desculpar a Deus, ele assumiria o mesmo papel economicamente aliviante que o judeu no mundo do ideal ariano. Mas mesmo então pode-se pedir contas a Deus tanto pela existência do Diabo quanto pela existência do mal que este corporifica. Face a essas dificuldades, é aconselhável que cada um, em lugar apropriado, faça uma profunda reverência diante da natureza profundamente moral do homem; isso ajuda a obter a estima geral e faz com que se seja desculpado por muitas coisas (FREUD, 2010, p. 138-139).

Segundo Freud, em *O mal-estar na cultura*, os impulsos agressivos do ser humano são uma dificuldade encontrada pela cultura para que possa prosperar, já que tem como objetivo manter os indivíduos agrupados de maneira que vise a sua própria conservação. Contudo, a agressividade do homem se impõe dificultando a concretização da estabilidade cultural (FREUD, 2010, p. 141-142). Logo, a cultura para controlar essa agressividade faz com que ela seja introjetada e reconhecida, em parte como constituinte do eu, a outra parte se contrapõe na forma do supereu, exercendo sobre o sujeito a mesma carga de violência que ele pretendia exercer em outros indivíduos. Logo, se estabelece uma tensão entre o eu e o supereu, que se manifesta através de um possível receio à punição, e é deste modo que a cultura obtém êxito no controle das ações dos indivíduos sociais (FREUD, 2010, p. 144).

Tanto em *A maçã no escuro* quanto em *Água viva* são exploradas as questões de caráter moral, que, por sua vez, são recorrentes na obra de Clarice Lispector. O embate entre o bem e o mal fundamenta muitos dos questionamentos que encontramos na

literatura clariciana. E, como vimos em *A maçã no escuro*, o crime cometido por Martim o faz adentrar em um processo de perda da linguagem, e também de sua identidade, que passa a ser reconstruída progressivamente após o ato criminoso, através de sua chegada a fazenda de Vitória, e a convivência que ele estabelece com os demais personagens.

E em *Água viva* encontramos uma reflexão pertinente para abordarmos o transcurso sofrido por Martim: “Não usar palavras é perder a identidade? é se perder nas essenciais trevas daninhas” (LISPECTOR, 1998, p. 71). Ao utilizar as palavras, ou seja, a linguagem, nos tornamos seres sociais, pois esta é uma forma de inserção na comunidade. Logo, quando nos recusamos a usar as palavras, adentramos num espaço de “trevas”, isto é, nos afastamos das obrigações morais e sociais comuns. E por isso é que é considerado ruim, já que, ao nos distanciarmos destas imposições, representamos um alto risco para a coletividade.

A figura feminina que narra *Água viva* é constantemente associada à maldade, melhor dito, autoassociada, considerando que a narrativa se desenvolve em primeira pessoa. Uma dessas associações diz respeito ao anjo da narradora, que, segundo ela, vive fazendo o mal: “E não tenho medo do fracasso que o fracasso me aniquile, quero a glória de cair. Meu anjo aleijado que se desajeita esquivo, meu anjo que caiu do céu para o inferno onde vive gozando o mal” (LISPECTOR, 1998, p. 73). A personagem não só se autoassocia à ideia de maldade, como também afirma que, se há uma força superior que a protege como um “anjo da guarda”, este também seria fruto do mal. Ela sente uma atração, um impulso de buscar por ações e figuras que usualmente são associadas ao mal:

Ah Força do que Existe, ajudai-me, vós que chamam de o Deus. Por que é que o horrível me chama? que quero com o horror meu? Por que meu demônio é assassino e não teme o castigo: mas o crime é mais importante que o castigo. Eu me vivifico toda no meu instinto feliz de destruição (LISPECTOR, 1998, p. 75).

É interessante destacar que a narradora observa que se vivifica através de seu instinto de destruição, ou seja, esse seu instinto a estimula, e faz aumentar sua vitalidade. Freud argumenta que o princípio do prazer instaura tanto instintos de morte, que exercem uma pressão no sentido da morte, quanto instintos de vida, que exercem uma pressão no sentido de um alongamento da vida (2010, p. 76). Assim, ambos os instintos coexistem

na psique dos indivíduos, e, portanto, seríamos tão habilitados a desejarmos a vida quanto o somos para aspirar à morte e destruição.

Como já destacamos, Vitória e a prima possuem personalidades diferentes, e salientamos Vitória abriga em sua fazenda um estranho. No entanto, essas mulheres se sentem atraídas por Martim. Contudo, elas representam diferentes forças, pelo menos segundo a concepção de Vitória: “O que é que faz com que eu, não fazendo um ato de maldade, seja ruim? e Ermelinda, não fazendo um ato de bondade, seja boa?” O mistério das coisas serem como nós sabemos que elas são deixou a senhora bastante absorta” (LISPECTOR, 1999b, p. 70).

O questionamento de Vitória é pertinente, porque destaca, sobretudo, a influência social que se mascara sob os conceitos de bem e de mal. De modo geral, a sociedade julga no âmbito das boas ações aquelas louváveis, de abdicção e resignação, e no âmbito das más ações, aquelas que podem prejudicar o outro. Assim, a sociedade se embasa no caráter de utilidade das ações, isto, é os atos que o indivíduo julga como bons são os praticados em seu benefício, e os ruins são os que o podem lesá-lo de algum modo.

Vitória reflete acerca do motivo pelo qual ela pode ser má. Sem nunca sequer haver praticado um ato sancionado como maldade, a pretensa vilania de Vitória está possivelmente na comparação entre ela e Ermelinda. Justamente por apresentarem personalidades divergentes, a comparação pesa desproporcionalmente para Vitória, já que ela é mais forte e inflexível em seus posicionamentos do que Ermelinda, que, por sua vez, é uma figura mais frágil e delicada, que parece necessitar constantemente de proteção. Em síntese, as primas possuem temperamentos sociais muito distintos se comparados entre si.

Freud questiona a motivação para que um indivíduo que não praticou nenhum ato de maldade, mas que saiba que teve intenção de praticar tal ato em algum momento se sinta culpado. Isso se deve, segundo ele, ao fato de que mesmo que não tenha efetivado tal ação, o sujeito já o reconheceu como algo ruim e reprovável, e a simples pretensão de agir já lhe causa culpa. Contudo, o mal não representa um perigo para o eu, pelo contrário, são esses os atos que o eu deseja concretizar, pois são responsáveis por lhe causar prazer. Logo, o discernimento entre o bem e mal seria efetivado não pela perspectiva do eu, mas estaria relacionado com o receio da perda daqueles por quem o indivíduo tem algum

apreço, pois à medida em que atuo de modo reprovável me torno passível de punição, e me torno socialmente mal visto, portanto perco o respeito daqueles por quem tenho apreço (FREUD, 2010, p. 145-146).

Embora Vitória seja a figura feminina que protagoniza o romance, é Ermelinda que interage com maior frequência com Martim, chegando a envolver-se amorosamente com ele. Ermelinda, ao refletir sobre a chegada de Martim à fazenda, conclui que o “mundo é maligno” e “tudo nos é dado na base da hostilidade”: “Que dava, sim, mas que dizia ao mesmo tempo: “depois não venha me dizer que não lhe dei”. A coisa não era dada na base da amizade mas da hostilidade” (LISPECTOR, 1999b, p. 154).

A conclusão de Ermelinda diz respeito ao que já havíamos proposto, ou seja, o mal faz parte da constituição do mundo. Ainda que, em alguns momentos a existência da maldade possa ser veementemente negada, é possível, assim como Ermelinda conclui, reconhecer a existência da hostilidade e da malignidade no mundo, deduzir que o mal pode fazer parte da formação do universo, e por consequência, dos seres humanos. Pois, como já observamos, pela perspectiva de Freud, o ser humano possui impulsos destrutivos que lhe são inatos.

Ressalte-se que compreendemos como maldade ações que buscam prejudicar o outro e ao mesmo tempo dão prazer àqueles que as executam. A própria hostilidade apontada por Ermelinda compreende uma forma de percebermos que a agressividade e o ódio, que são formas socialmente associadas ao mal, fazem parte das relações que costumamos definir como “funcionamento do mundo e das distintas comunidades”.

Como já vimos, Vitória define Ermelinda como boa, em oposição a si mesma, que seria ruim. Entretanto, mesmo Ermelinda é tomada momentaneamente por pensamentos e sensações que estariam ligadas ao mal. E o mais peculiar é que Ermelinda, que já havia sido qualificada como boa, parece desejar o mal:

“Tudo é verdade”, se disse com violência, “tudo isso é verdade”, disse ela, agora se ancorando na sensação de pecado atrás da qual parecia ter corrido a vida inteira: “o mal está sendo feito”, pensou com força, e sua vista se escureceu de gosto e de vingança, o sol queimava – o mal, que era o símbolo de estar viva (LISPECTOR, 1999b, p. 158).

Ermelinda sente como se estivesse em uma perpétua busca pelo pecado, observando que este é a definição religiosamente convencional para a percepção comum do que seria o mal. Ermelinda flerta com o mal, e talvez, mesmo sua relação amorosa com Martim, seja motivada por esse seu desejo, uma vez que Martim é uma figura associada constantemente ao mal. E possivelmente Ermelinda reconheça essa suposta maldade existente em Martim, e isso o torne um homem interessante para ela, visto que os dois terminam tendo um relacionamento passageiro.

Segundo Freud, em *O mal-estar na cultura*, como já destacamos anteriormente no texto, o indivíduo precisa do apreço do outro. Por isso, qualquer ato que possa fazer com que ele perca esse apreço é considerado uma expressão de maldade. Logo, tanto faz se já praticou uma ação má ou se apenas pretendeu fazê-la, a ameaça de punição está sempre constante, pois o maior receio é a perda do respeito daqueles que lhe são próximos. E é também a partir deste medo que se estabelece a consciência dos sujeitos, que determina os atos considerados de caráter reprovável (FREUD, 2010, p. 146). Freud define a má consciência da seguinte forma: “Uma grande modificação só acontece quando a autoridade é interiorizada por meio da instauração do supereu. Os fenômenos da consciência são com isso elevados a um outro nível; no fundo, só então se deveria falar de consciência moral e de sentimento de culpa” (FREUD, 2010, p. 147).

Nesse sentido, como a autoridade é interiorizada na forma do supereu, a distinção entre praticar ou apenas desejar o mal se torna irrelevante, já que há uma instância interior que regula tais desejos e considera tanto a prática quanto o desejo como danosos. Por essa razão, Freud ressalta: “o supereu atormenta o eu pecador com os mesmos sentimentos de medo, e fica à espreita de ocasiões para fazer com que o eu seja punido pelo mundo exterior” (FREUD, 2010, p. 148). Segundo Freud, enquanto tudo está bem, a consciência do indivíduo se mantém serena. Contudo, quando identifica um ato de conduta passível de punição, se inicia um processo de reprovação moral no qual recaem aos sujeitos distintas reflexões morais acerca de seu comportamento:

A consciência moral mais severa e mais vigilante seria precisamente o traço característico do homem moral, e se os santos se fazem passar por pecadores, isso não ocorre sem razão caso se considerem as tentações de satisfazer os impulsos às quais estão expostos num grau especialmente elevado, visto que as tentações, como se sabe, só fazem aumentar por meio da frustração constante, enquanto a satisfação ocasional as enfraquece, pelo menos temporariamente (FREUD, 2010, p. 149).

Consequentemente, a culpa é derivada tanto do medo da autoridade exterior quanto do supereu, que define os comportamentos aceitáveis (FREUD, 2010, p. 151). A culpa tem sua origem remontada ao embate entre Eros e o impulso de destruição, os quais participam da vida psíquica de cada indivíduo. Esse processo pode ser observado no momento de inserção social do indivíduo, pois é neste instante que se estabelece o conflito entre respeitar as regras estabelecidas pelos demais, ou ceder aos seus desejos. Consequentemente, como sabemos, o primeiro contato social de um sujeito ocorre através da família. Por isso, a primeira manifestação desse choque de desejos é apresentada na forma do complexo de Édipo, que desenvolverá a consciência moral, e consequentemente a primeira experiência de culpa. Dessa forma, quando a comunidade de inserção do indivíduo aumenta, o conflito que se inicia com o complexo de Édipo será estendido a todos os demais que constituem tal comunidade (FREUD, 2010, p. 160-161).

Assim como Ermelinda se sente atraída pela representação de maldade que encontra em Martim, Vitória também se sente impulsionada pelo mal: “A mulher se arrepiou. “Aquela coisa escura e boa e agasalhante que era o mal”. A única palavra que lhe sobrou do pensamento ignorado e que lhe ocorreu em novo arrepio foi: “o mal”. O mal? ” (LISPECTOR, 1999b, p. 230). E ao longo da reflexão de Vitória podemos notar que essa ideia de mal para ela também está vinculada a Martim: “No amor o que havia de vago pressentimento de vida se reunia num só instante de pavor” (LISPECTOR, 1999b, p. 231).

Os sentimentos de Vitória em relação a Martim são dúbios. Ela, assim como Ermelinda, parece sentir-se tanto atraída quanto sentir-se repelida por Martim. E é seu temor que a vence, visto que ela termina denunciando Martim: “ela que por medo havia denunciado o homem” (LISPECTOR, 1999b, p. 231). Mas como já observamos, mesmo após denunciá-lo, ela é tomada por remorso – como se o seu gesto de denúncia fosse uma transgressão:

Mas mesmo na escuridão agasalhante o remorso lhe deu acidez ao sangue. E o pior do remorso era não compreender a utilidade de sua vingança: por que o denunciei? por que essa crueldade, por quê? Então, num bálsamo, ela se lembrou de uma frase num livro para crianças: “O leão não é um animal cruel. Ele não mata mais do que pode comer”. O leão não é um animal cruel, ele não mata mais do que pode comer, o leão não é um animal cruel – e era culpa sua, se sua fome era tão grande? Mas poderia jamais comer tanto quanto matara? ela que já matara tanto,

ela que já matara tanto. Sentada na cama, matara mais do que poderia comer. Eis toda a sua grande culpa. Seu espanto infantil era que, tendo denunciado o homem ao professor, o homem ficasse denunciado (LISPECTOR, 1999b, p. 234).

Também há uma referência a um sentimento que teria sido transformado em pecado por Deus, no intuito de que ninguém sofresse a partir dele, e Vitória descreve algumas sensações a respeito deste sentimento: “Pois tinha que ser um pesadelo estar sozinha com aquele sentimento quente de viver que ninguém pode utilizar. Deus, que por pura bondade, considerara este sentimento pecado. Para que ninguém sofresse a verdade” (LISPECTOR, 1999b, p. 235). O sentimento referido, embora não seja explicitado, deixa subentendido que se trata do mal, que é descrito como uma força motriz da vida.

Vitória conclui que na escuridão também há bondade. Observa-se, assim, de certa forma, a dualidade da qual somos feitos, o bem e o mal que coexistem em cada indivíduo. O bem e o mal não só precisam coexistir como necessitam estar em equilíbrio em cada ser humano. Além disso, Vitória desagrega essas noções enquanto conceitos estanques. Ela observa o quanto de bom há na escuridão, e com isso a personagem nos faz entrar em contato com a inexistência de noções encerradas em si mesmas, ou seja, bem e mal são qualificações que podem e devem ser questionadas, e exploradas, visto que são frutos de construtos originados da necessidade social:

Eu não quis dizer com isso que sou pura – tentou ela tranquilizar o homem. Minha alma é suja, minha vida é truculenta, eu não sou boa, eu... – A santidade era uma violência a que ela não teria coragem; de algum modo uma pessoa ruim era mais caridosa que um santo, a santidade era um escândalo a que ela não tinha coragem. – Sou ruim entendeu? Sou ruim como... sou ruim como uma mulher desiludida! disse inesperadamente com certa faceirice (LISPECTOR, 1999b, p. 262).

De modo diferenciado de Vitória, Ermelinda não desconfia de Martim e, mesmo que desconfiasse, afirma que não se importava com os atos que ele cometera antes de chegar ao sítio. E também não dá importância a respeito da procedência daquele homem estranho:

Não importava sequer fosse ele um assassino ou um ladrão, não importava a razão que o fizera cair no sítio, há pelo menos um instante em que dois estranhos se devoram, e como não gostar dele se ela de



novo o amava? – e quando a voz dele soou em grunhido no escuro, a moça se sentiu salva, e eles se amaram como casados se amam quando perderam um filho (LISPECTOR, 1999b, p. 242-243).

Ermelinda se envolve amorosamente com Martim. Para ela, tudo o que ele havia feito anteriormente não importava. Já Vitória parece sentir-se atraída por Martim. Corroborando para a hipótese de atração dela em relação ao homem estranho que chegara a sua fazenda, está o fato de que ela se sente confusa quanto à tomada de decisão em denunciá-lo. Observa-se que em nenhum momento Vitória desconsidera totalmente as ações anteriores de Martim que o levaram até sua fazenda.

Desse modo fica implícito que Vitória reconhece que seu hóspede está em fuga por haver cometido alguma ação que rompeu com a ética e a estabilidade moral. Para Freud, a base da ética é religiosa. Portanto, traz consigo a promessa de uma vida após a morte: “a ética que se apoia na religião introduz nesse ponto as promessas de um além melhor. Sou da opinião de que, enquanto a virtude não seja recompensada já na Terra, a ética pregará em vão” (FREUD, 2010, p. 181). Considerando que a fundamentação moral se baseia nos preceitos religiosos, Freud assevera que o principal mandamento utilizado pela sociedade para deter e controlar o mal é “amarás a teu próximo como a ti mesmo”. Contudo, o psicanalista destaca que nesta proposta é desconsiderada a inviabilidade de cumprimento desta regra, uma vez que há os impulsos que são latentes e fazem parte do ser humano, fazendo com que convivam com desejos que tendem para a destruição (FREUD, 2010, p. 180).

Nossa hipótese anterior acerca do envolvimento entre Martim e Ermelinda é reiterada quando a própria Ermelinda afirma sentir medo diante de Martim: “– Estou, disse ela com voz quebrada, desistindo de pretensões. Mas não se incomode com meu medo, disse cansada apaziguando-o. Eu por exemplo, não me incomodo, disse como se fosse a mãe de ambos ou a natureza que nos perdoa” (LISPECTOR, 1999b, p. 161). Ermelinda sente-se amedrontada diante de Martim, mas, apesar de seu medo, não deixa de procurá-lo, pois quem o procura na maioria das vezes é ela. Assim, o medo de Ermelinda faz com que ela se sinta ainda mais atraída por Martim.

Contudo, Martim, quando está diante dessas mulheres, sente-se inocente, pois Vitória está sempre atenta a seus movimentos. Ela o vigia constantemente, prestando

atenção em suas atitudes e comportamentos. Ermelinda, por sua vez, o cerca porque possui interesses amorosos por ele:

Ele criara a liberdade de ser só e de fugir dos emaranhamentos, mas cada vez mais o círculo invisível se apertava em torno dele: como nós comemos! Vitória sempre mais atenta, como estranho modo de exigir dele alguma coisa; Ermelinda com as mandíbulas da ambição reveladas por um instante. E ele, diante daquelas mulheres fortes, se sentiu abjetamente inocente, com espanto ele parecia ser o mais puro de todos (LISPECTOR, 1999b, p. 188-189).

Diante das duas figuras femininas do romance, Martim se sente inocente. É uma perspectiva que abre a possibilidade de pensarmos o mal e a culpa associado às mulheres. Como propomos na abertura deste capítulo, segundo a proposta bíblica, o mal teria chegado ao mundo através do pecado de Eva no paraíso. A partir daí, a mulher ficou associada à ideia de que é aquela que pode trazer consigo o mal. Na literatura, temos alguns exemplos que simbolizam esta perspectiva, como Medeia, que se propõe a empreender uma vingança contra seu ex-marido, não medindo consequências para concretizá-la. Entretanto, diante de *A maçã no escuro*, não há um ato de maldade que tenha efetivamente sido praticado por Vitória ou Ermelinda. Apesar disso, Martim, que havia tentado matar sua esposa, um ato que pela compreensão social é expressão de maldade, quando está na presença de qualquer uma das duas mulheres se sente puro e inocente.

Percorremos até o momento um trajeto no qual buscamos demonstrar em ambas as obras de Clarice Lispector que há um comportamento social esperado no que se relaciona a expressões de moralidade. Porém, as personagens da autora rompem com essas imposições ao se comportarem de modo reflexivo em relação aos conceitos morais. Como vimos, a personagem de *Água viva* inveja os instintos libertos dos animais, e em *A maçã no escuro* Vitória se sente simultaneamente atraída por Martim, mas também reconhece a necessidade de denunciá-lo para as autoridades. Com isso, vemos que os padrões e convicções impostos são desmistificados através da sutileza gestual das personagens de Clarice Lispector.

As três personagens femininas claricianas sentem-se instigadas pela escuridão, e mais do que isso, elas não temem o mal. Quando diante dele, elas buscam conjurá-lo de modo que o convertam em algo dotado de harmonia, e ressaltam sua necessidade para o equilíbrio do universo. As personagens femininas possuem discernimento entre o que é

considerado moralmente certo e errado. Com base nessa capacidade de discernir, elas conseguem estabelecer seus julgamentos, tendo sempre consideração pela perspectiva do outro. É sobre essa concepção feminina do ato de julgar que pretendemos refletir no próximo sub-capítulo.

### **3.4 A mulher, a bissexualidade psíquica feminina e a formação moral no estabelecimento de juízos**

Historicamente, é de conhecimento geral que às mulheres sempre foi relegado um papel minoritário dentro da sociedade. Esse cenário só pode ser modificado gradativamente, através de desmistificação de alguns aspectos, os quais representavam as mulheres com tendências perversas. Nossa ênfase, neste trabalho, é propor desmistificar um mito moral sobre as mulheres. Mito esse que afirma que mulheres são equivocadamente irracionais quanto às noções morais.

Acerca deste percurso histórico no qual às mulheres era dispensado um tratamento de depreciação, tendo em vista os papéis sociais minoritários que lhes eram impostos, podemos nos basear no estudo desenvolvido por Simone de Beauvoir, em *O segundo sexo: fatos e mitos*. Segundo a autora, desde a pré-história da humanidade, as mulheres eram tratadas como irrelevantes no contexto social, pois, desde os primórdios da humanidade, os privilégios foram reiteradamente concedidos ao sexo masculino, o que os possibilitou se estabelecer soberanamente enquanto sujeitos dominantes, confortavelmente inseridos no sistema patriarcal. A mulher, dentro deste sistema social, era considerada uma seguidora do homem, primeiramente pertencente ao pai, e após casar, ao marido. Beauvoir também ressalta esse papel secundário dispensado às mulheres através da comprovação religiosa, ou seja, fundamentando o fato de que os deuses são sempre vistos como pertencentes ao sexo masculino, e para a autora isso se deve ao fato de que a decisão acerca do sexo das divindades é sempre realizada por homens. Por isso, a função feminina é sempre tratada de maneira imprudente. Para Beauvoir, os homens criam as regras que as mulheres devem seguir (BEAUVOIR, 1970, p. 97-98).

Além disso, para a autora, isso justifica também o fato de a mulher ser sempre tratada com hostilidade na maioria das religiões. À medida que os homens organizam as leis e as religiões, e considerando o prévio estabelecimento do patriarcado, as mulheres são vistas e tratadas como suas subordinadas. Para Beauvoir, esse fato também está implicado no temor que os homens têm em relação ao sexo feminino. A mulher é tratada como ambivalente, ou seja, aquela que tanto pode ser sagrada como impura. Nesse sentido, a mulher é vista como culpada do acesso do mal ao mundo (BEAUVOIR, 1970, p. 101):

Eva entregue a Adão para ser sua companheira perde o gênero humano; quando querem vingar-se dos homens, os deuses pagãos inventam a mulher e é a primeira dessas criaturas, Pandora, que desencadeia todos os males de que sofre a humanidade. O Outro é a passividade em face da atividade, a diversidade que quebra a unidade, a matéria oposta à forma, a desordem que resiste à ordem. A mulher é, assim, votada ao Mal. "Há um princípio bom que criou a ordem, a luz, o homem; e um princípio mau que criou o caos, as trevas e a mulher", diz Pitágoras. As leis de Manu definem-na como um ser vil que convém manter escravizado. O Levítico assimila-a aos animais de carga que o patriarca possui. As leis de Sólon não lhe conferem nenhum direito. O código romano coloca-a sob tutela e proclama-lhe a "imbecilidade". O direito canônico considera-a a "porta do Diabo". O Corão trata-a com o mais absoluto desprezo (BEAUVOIR, 1970, p. 101).

Por muito tempo, este tratamento ressaltado por Beauvoir foi o dispensado às mulheres. Embora ainda tenhamos muitos preconceitos que envolvem o sexo feminino, obtivemos êxito, em alguns aspectos: no que diz respeito ao espaço social, e ao tratamento oferecido a elas. No entanto, a busca por avanços permanece, e atualmente as mulheres lutam para conquistar cada vez mais seu espaço e sua independência, considerando-se que ainda não se alcançou um patamar de idealidade de direitos para ambos os sexos. Beauvoir propõe que as palavras "mulher" e "feminino" trazem consigo um "estado atual da educação e dos costumes" (BEAUVOIR, 1967, p. 7). E por isso, nos propomos a pensar um pouco a respeito da sociedade, e da moral que esta impõe em relação ao sexo feminino. Acreditamos que só podemos buscar uma compreensão acerca da percepção moral das mulheres se nos basearmos nas experiências pelas quais elas passam ao longo de suas vidas, e das referências que adquirem no percurso vivido.

Ainda que o processo feminino de relação com a moral ocorra de maneira distinta do julgamento masculino, isso não o invalida ou mesmo o torna irrelevante, pois há

diferenças entre o estar no mundo segundo as perspectivas das formações do masculino e feminino. Em *A maçã no escuro*, por exemplo, Vitória suspeita das ações de Martim desde seus primeiros contatos com o forasteiro, mas ainda assim ela o abriga em sua casa. Apesar do possível conhecimento sobre a situação ilegal de Martim, Vitória o recebe e o respeita, ela não estabelece um julgamento moral precipitado. Diferentemente de um julgamento antecipado, ela decide, antes de tomar qualquer atitude, conviver com o homem estranho que chegou a sua fazenda, para só depois de ter formada sua opinião sobre Martim decidir o que fazer a respeito da situação dele.

Assim, Vitória aceita Martim em sua fazenda, logo após trocar poucas palavras com ele. No entanto, enquanto o tempo passa e ela o observa, começa a se questionar e a considerar absurdo ter contratado um homem estranho como trabalhador em sua fazenda: “Quero silêncio, quero ordem, quero firmeza – e enquanto ela falava parecia-lhe cada vez mais absurdo ter admitido um homem totalmente estranho como trabalhador” (LISPECTOR, 1999b, p. 78). Vitória reconhece que poderia ter cometido um erro ao contratar Martim para trabalhar na fazenda, e, embora tenha um pressentimento sobre ele, ela prefere tentar externalizar opiniões que façam com que os demais acreditem na segurança de suas decisões, assim como nos permite perceber que ela enfrenta uma decisão moral conflitante em relação à figura de Martim.

Vitória tem suas próprias suspeitas sobre Martim, ela desconfia dele, e também do que ele foi fazer em seu sítio: “Então a cólera a tomou: um dia ela saberia o que o homem viera fazer no sítio” (LISPECTOR, 1999b, p. 101). A intuição de Vitória sobre Martim está sempre em alerta, a desconfiança dela em relação a ele é constante. Além disso, há uma insinuação de que Vitória sabia que Martim havia cometido um crime e ainda assim o acolhera na fazenda:

Como não percebera que cada passo despreocupado que ele dera – fizera com que a mulher, em eco, avançasse mais um passo para a decisão? Pois o homem rememorou velozmente certos olhares da mulher enquanto ele trabalhava, e que ele mal notara; rememorou o tom de voz com que ela tantas vezes lhe perguntara quanto tempo ele se demoraria na fazenda. Mas por que lhe fizera ela essa pergunta? Como se cada vez lhe sugerisse a ideia de voluntariamente partir... Para lhe dar a oportunidade de fugir, e assim libertá-la da decisão difícil? Compreendeu que do momento em que ele pisara na fazenda, ela adivinhara. Adivinhara tão longe quanto se podia adivinhar sem saber. Somente uma coisa ele ainda não compreendia, e olhou-a com curiosidade: é que ela não o tivesse denunciado. Vitória não suportou o

olhar simples do homem, e desviou os olhos (LISPECTOR, 1999b, p. 134).

É perceptível sobretudo para Martim que Vitória sabe de algo sobre ele, e que, ao cercá-lo, parece querer que ele deixe a fazenda voluntariamente para que ela não tenha que denunciá-lo. Curiosamente, Martim se sente surpreso com o fato de Vitória aceitá-lo na fazenda, mesmo suspeitando dele, e se espanta por ela não tê-lo denunciado às autoridades. Martim fica intrigado com o comportamento de Vitória. Ele mesmo tem dificuldades em compreender as razões que a levam a mantê-lo na sua propriedade.

Todavia, Vitória é uma mulher enérgica e eloquente, tanto na administração de sua fazenda quanto na relação que estabelece com os demais personagens. E com isso ela também consegue estabelecer juízos morais muito lúcidos sobre aqueles que a cercam e convivem com ela:

– Engordou, disse ela despertando um pouco espantada. Mas ele sofria! acrescentou depressa como se Martim tivesse acusado o professor. Ele é bom, ele sofre como uma pessoa que manda! disse ela em revolta, ele tem o coração de ouro! disse olhando-o com certa raiva. Ele sofre o sofrimento dos outros, o sofrimento que os outros têm no coração! acrescentou com ardor súbito. E como se soubesse que Martim não compreendia nada, olhou-o com rancor (LISPECTOR, 1999b, p. 209).

No julgamento que Vitória faz sobre o professor, descrito acima, percebemos que ela tem um profundo carinho por ele, e o fato de Martim questioná-la sobre a figura do professor a deixa com raiva. Vitória faz um bom juízo do professor; em contrapartida, é uma mulher de personalidade forte e de severidade moral: “Vitória mantinha a atenção num bordado, numa posição corcunda e feminina – Martim não pode ver-lhe o rosto e procurou-o, buscando nele a severidade que era o que ele amava nos seus olhos” (LISPECTOR, 1999b, p. 209). Martim percebe essa severidade no comportamento de Vitória, e de modo singular, essa severidade parece não se aplicar ao julgamento que ela faz do professor e mesmo do próprio Martim.

Podemos presumir uma hipótese para o fato de a severidade moral de Vitória não se aplicar ao Martim e nem mesmo ao professor. E essa hipótese é manifesta justamente no julgamento de caráter que o professor faz sobre Vitória: “– Tanta secura – disse o professor – encobre, com perdão pela beleza das palavras, um coração que se quebra de

amor” (LISPECTOR, 1999b, p. 211). Com isso, o professor tenta acentuar o fato de que, embora Vitória pareça forte, ela, em alguns momentos, acaba cedendo. Mesmo quanto ao julgamento que ela faz de Martim, quando este chega à fazenda, foi influenciado por esse traço de sua personalidade.

Vitória, em seu julgamento sobre Martim, reconhece a malícia que há em seus traços físicos. Além disso, ela está constantemente vigiando-o. Isso se deve a sua desconfiança sobre ele: “E como se fosse muito natural estar pensando no homem no meio da noite, a senhora de novo pareceu intrigada com aquela cara indiferente onde, no entanto, traços físicos eram de pura malícia” (LISPECTOR, 1999b, p. 227). Logo, é como se a maldade de Martim pudesse atravessá-lo até ser manifesta pela aparência física. Vitória nota traços de expressão maliciosa em Martim, e reconhece o quanto é atípico um engenheiro ir parar numa fazenda, como se vagasse sem rumo. Apesar de toda sua desconfiança, Vitória vive em constante dualidade moral, sem ter certeza se deve ou não denunciar Martim.

De fato, se Vitória questiona se deve ou não denunciar aquele homem estranho que aparecera em sua fazenda. Essa dúvida reitera que ela sabe de algo sobre Martim, senão não haveria o que denunciar. Se ela pensa em denunciar, é porque sabe de algo que talvez os demais desconheçam: “Ela que, por cautela, denunciara o homem ao professor. E não era isto sinal de luta? Era. Então, já que fizera o seu dever, já que o denunciara, ia dormir tranquila” (LISPECTOR, 1999b, p. 230). Vitória denuncia Martim, mas, mesmo depois de denunciá-lo ao professor, Vitória ainda sente dubiedade quanto a sua decisão.

Sabemos que há uma grande quantidade de mitos acerca do sexo feminino, desde a Virgem Maria até as mulheres bruxas e detentoras do mal. E por muito tempo para mulheres foi relegado um papel minoritário dentro do espaço social. A censura social em relação ao sexo feminino se estendia pelos mais diversificados aspectos, desde o aparecimento social até a própria sexualidade feminina, como vimos inicialmente pela perspectiva de Beauvoir.

Quanto à sexualidade, Kristeva, em sua leitura freudiana, relaciona a pulsão de morte com os instintos sexuais, ou seja, os desejos de agressão estariam implicados na libido. Portanto, como já destacamos, há impulsos de destruição em cada ser humano em particular, desejos que podem se voltar tanto para o próprio indivíduo quanto para os

demais: “somos narcísicos, incestuosos, masoquistas, sádicos, parricidas, espontaneamente atraídos e abalados pelos caracteres físicos ou morais que diferem dos nossos, logo espontaneamente agressivos em relação a outrem” (KRISTEVA, 2010, p. 65-66).

Entretanto, se o indivíduo possui tais desejos é necessário que haja um meio de controlar esses impulsos de modo a manter um cerceamento de cada sujeito em particular, e também conservar a ordem social. Logo, a forma de gerenciamento destes impulsos está no impacto que eles causariam em outros e como isso retornaria para o sujeito na forma de consequências: “Somente o sentido que esse desejo possa fazer para o outro e, conseqüentemente, para mim pode tornar-se o filtro de sua expansão, e ao mesmo tempo o fundamento tênue, mas único, de nossa moral” (KRISTEVA, 2010, p. 82).

Contudo, isso não significa que as leis perderiam seu caráter de controle, ou mesmo sua validade enquanto proposições morais, o que ocorre é que as leis se reajustaram às novas necessidades sociais. No intuito de proceder a esses ajustes alguns pontos tratados nas leis foram revistos. Conforme a sociedade evolui, também progridem com ela a necessidade de novas leis, e de ajustes nas leis já existentes, como as leis atuais que regulamentam crimes cometidos na internet, legislação que sequer existia anteriormente, mas que se mostrou necessária a partir do uso das mídias sociais (KRISTEVA, 2000, p. 19).

Ressalte-se que não estamos com isso pretendendo de nenhum modo retirar a credibilidade das leis, mas apenas expor nossa percepção acerca do caráter de construto social que se encontra na moralidade, e conseqüentemente na legislação. Esse caráter de construção social das leis faz com que tenhamos a possibilidade de repensar as estruturas políticos-legislativos. O reconhecimento desta construção social que encontramos, de forma muitas vezes oculta, nas leis está posto no fato de que cada comunidade, ou seja, cada nação apresenta suas próprias regras e limitações morais.

Como já destacamos o caráter de construtibilidade das regras sociais, retomemos a questão da formação moral, que, para muitos teóricos, apresenta pontos de contato com a sexualidade, levando em consideração que é a abertura para pensar genericamente as amplas diferenças entre o julgamento moral feminino e o masculino. Por isso, se faz necessário nos voltarmos para algumas das formulações freudianas.



Freud afirma, em “*Sexualidade Feminina*” (1931), que, durante o complexo de Édipo, a criança está ligada afetuosamente ao seu protetor de sexo oposto, e percebe naquele de mesmo sexo um rival. No menino, seu objeto é a mãe e se manterá ao longo de seu desenvolvimento. Para a menina, o processo é um pouco diferente. Seu primeiro objeto amoroso também é a mãe, contudo ela precisa que ocorra um deslocamento da figura materna para a paterna, e subseqüentemente deverá acompanhar o deslocamento de sua principal zona genital, o clitóris, em favor da vagina (FREUD, 1974, p. 77).

No entanto, é necessário considerar que algumas mulheres não se desvinculam da figura materna, assim não há uma troca de objeto amoroso. Por isso, Freud destaca a relevância da fase pré-edípica nas mulheres (FREUD, 1974, p. 78). Segundo Freud, a mulher só chega ao período edípico quando consegue superar o período anterior que envolve o “complexo negativo”, no qual o pai é para ela um rival. Entretanto, nesse percurso, a hostilidade da menina para com o pai possui uma intensidade menor do que a dos meninos:

Antes de tudo não pode haver dúvida de que a bissexualidade, presente, conforme acreditamos, na disposição inata dos seres humanos, vem para o primeiro plano muito mais claramente nas mulheres do que nos homens. Um homem, afinal de contas, possui apenas uma zona sexual principal, um só órgão sexual, ao passo que a mulher tem duas: a vagina, ou seja, o órgão genital propriamente dito, e o clitóris, análogo ao órgão masculino (FREUD, 2010, p. 80).

Como já destacamos, são duas as zonas genitais femininas para Freud. E disto decorre que a vida sexual feminina se desenvolve em duas etapas: a primeira é masculina e a segunda é feminina. Durante boa parte da infância, a principal zona genital é o clitóris. Contudo, a menina precisará efetuar um deslocamento do clitóris para a vagina, destacando que o clitóris permanecerá atuando mesmo na vida adulta. Logo, esse deslocamento também corresponderá a uma troca de objeto amoroso da mãe para o pai (FREUD, 1974, p. 80-81).

Para Freud, a mulher reconhece sua castração, o que lhe causa revolta e conduz a três formas distintas de comportamentos. Na primeira, a menina não deseja ser equiparada com os meninos, o que gera insatisfação em relação a seu clitóris e por isso ela abandona sua sexualidade. Na segunda forma de desenvolvimento, a mulher não permite que sua masculinidade seja ameaçada, pois ela cresce com a crença de que conquistará um pênis.

A terceira linha trata do deslocamento da mãe para o pai, tomando o pai como objeto amoroso e chegando ao complexo de Édipo (FREUD, 1974, p. 82). Logo, nas mulheres o complexo de Édipo é um longo processo que se inicia a partir da influência da castração:

Quando a menina descobre sua própria deficiência, por ver um órgão genital masculino, é apenas com hesitação e relutância que aceita esse desagradável conhecimento. Como já vimos, aferra-se obstinadamente à expectativa de um dia também ter um órgão genital do mesmo tipo, e seu desejo por ele sobrevive até muito tempo após sua esperança ter-se expirado. Invariavelmente a criança encara a castração, em primeira instância, como um infortúnio peculiar a ela própria; só mais tarde compreende que ela se estende a certas outras crianças e, por fim, a certos adultos. Quando vem a compreender a natureza geral dessa característica, disso decorre a feminilidade – e com ela, naturalmente, sua mãe – sofrer uma grande depreciação a seus olhos (FREUD, 1974, p. 86).

Freud também trata dos motivos que conduzem a menina para o afastamento da mãe. Dentre eles, está o ciúme em relação a outras pessoas que estão ao redor da mãe, como possíveis irmãos ou irmãs. Quando a criança percebe a inviabilidade de um amor materno exclusivo, termina se frustrando, e se desapontando para com a figura materna. Outro motivo está ligado à masturbação, pois aquele que executa a higiene da criança termina se tornando, muitas vezes, uma figura de sedução para ela. Contudo, em seguida, vem a proibição da masturbação, que pode tanto marcar o abandono da masturbação quanto a hostilidade em relação à figura que estabelece essa proibição, que geralmente é a figura materna. Esse impedimento de uma vida sexual livre causa um ressentimento, que conduz para um posterior deslocamento de objeto amoroso na menina (FREUD, 1974, p. 85). Além disso, segundo Freud, outro ponto de rompimento com a figura materna diz respeito ao fato de a mãe não ter dado um pênis a menina, quer dizer, o fato de tê-la concebido sob a condição feminina, bem como para a noção de que sua mãe não a alimentou o suficiente (FREUD, 1974, p. 87):

Concluiremos, então, que a intensa ligação da menina à mãe é fortemente ambivalente, sendo precisamente em consequência dessa ambivalência que (com a assistência dos outros fatores que aduzimos) sua ligação se afasta à força da mãe mais uma vez, isto é, em consequência de uma característica geral da sexualidade infantil (FREUD, 1974, p. 88).

Os objetivos sexuais da menina em relação à mãe são simultaneamente ativos e passivos, e definidos pelas fases libidinais, nas quais a criança se encontra. Assim, as

primeiras atividades de uma criança estão relacionadas à mãe e estão ligadas à ideia de passividade, considerando que tudo é feito para essa criança, que apenas recebe as ações como limpar e alimentar (FREUD, 1974, p. 89). Logo, parte de sua libido se liga a essas ações e aproveita os prazeres que lhe proporciona. Contudo, a outra parte tenta transformar essa passividade em atividade, o que pode ser observado nas brincadeiras infantis nas quais a criança reproduz esses comportamentos de forma ativa em relação a seus brinquedos (FREUD, 2010, p. 89-90).

Até este momento podemos notar que o desenvolvimento sexual feminino é pensado por Freud considerando o complexo de castração feminino e a bissexualidade psíquica feminina. Destaca-se que dessa formação da sexualidade feminina decorre uma série de consequências, dentre elas a questão da formação moral – nosso enfoque de trabalho. Contudo, também precisamos salientar que a sexualidade feminina foi constantemente alvo de tabus sociais, e talvez se relacione a essa censura ao feminino boa parte do tratamento excludente dispensado às mulheres por longos períodos de tempo. Esse tratamento felizmente vem se modificando e se adequando às novas exigências femininas, e os papéis sociais relevantes que as mulheres representavam no passado e permanecem representando nos dias atuais. E, talvez mais necessário ainda ressaltar, é a questão da liberdade da opção sexual, a respeito da qual, suas diferenças e escolhas, cada vez mais legitimadas na contemporaneidade, abre-se para um campo fecundo de estudos, o qual, de acordo com o respeito pelas escolhas de cada uma, requerem uma bibliografia teórica ampla, democrática, inclusiva e sobretudo hospitaleira em relação às experiências individuais e coletivas dessas escolhas.

Após tratar da trajetória psicológica feminina da formação sexual, Freud, no texto “*Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*”, segue analisando as primeiras configurações psíquicas da vida sexual da criança. Seu enfoque inicial era voltado ao sexo masculino, pois acreditava que nas meninas as coisas ocorriam de modo semelhante, com pequenas diferenças. Assim, o complexo de Édipo é a primeira etapa reconhecida no menino. A criança do sexo masculino se mantém ligada ao mesmo objeto que no período de amamentação, e, conseqüentemente, rivaliza com o pai. Contudo, mesmo no menino o complexo de Édipo tem disposição bissexual, de modo que o menino tanto rivaliza com o pai quanto anseia assumir o lugar da mãe (FREUD, 2011, p. 261).

Já na menina, o complexo de Édipo, segundo Freud, produz a mesma ligação com a figura materna; entretanto, posteriormente, há um deslocamento para a figura paterna. A menina, ao constatar a existência do pênis, desenvolve um sentimento de inferioridade, e também estremece o seu afeto pela figura materna, que a gerou sem um pênis adequado. (FREUD, 2011, p. 262).

Outra consequência considerada por Freud como efeito da inveja feminina do pênis está na intolerância feminina em relação à masturbação. Essa tendência à repulsa pela masturbação restringe a sexualidade masculina na garota e possibilita o desenvolvimento da feminilidade. Logo, a menina abandona o desejo de possuir um pênis, e passa a desejar ter uma criança. Com este objetivo, ela transforma o pai em seu objeto amoroso e a mãe em sua rival (FREUD, 2011, p. 265).

Segundo Freud, na menina, o complexo de Édipo é uma formação secundária, originada pelo complexo de castração: “Enquanto o complexo de Édipo do menino sucumbe ao complexo de castração, o da menina é possibilitado e introduzido pelo complexo de castração” (FREUD, 2011, p. 266). Em contrapartida, no menino o complexo de Édipo se desfaz com a ameaça de castração: “seus investimentos libidinais são abandonados, dessexualizados e parcialmente sublimados, seus objetos são incorporados ao Eu, onde formam o âmago do super-eu e emprestam a essa nova formação traços característicos” (FREUD, 2011, p. 267). Caso todo o processo de formação psíquica transcorra normalmente, o complexo de Édipo é incorporado pelo eu e derivado na forma de super-eu, estabelecendo a proibição do incesto e regulando a instauração do senso de moralidade (FREUD, 2011, p. 267).

Já para menina, segundo Freud, faltam razões para que abandone o complexo de Édipo, o que faz com que o processo ocorra de forma mais lenta, e apenas sob-repressão. Contudo, as marcas deixadas por esse processo serão perceptíveis ao longo da vida adulta psíquica feminina (FREUD, 2011, p. 267). E, segundo Freud, é deste processo que deriva o sentido ético moral diferenciado das mulheres:

O super-eu jamais se torna tão inexorável, tão impessoal, tão independente de suas origens afetivas como se requer que seja no homem. Traços de caráter que sempre foram criticados na mulher – que ela mostra menos senso de justiça que o homem, menor inclinação a submeter-se às grandes exigências da vida, que é mais frequentemente guiada por sentimentos afetuosos e hostis ao tomar decisões –

encontrariam fundamento suficiente na distinta formação do super-eu que acabamos de inferir (FREUD, 2011, p. 267).

Logo, como é possível notar, para Freud, as mulheres são mais suscetíveis a produzir juízos morais guiados pelas emoções em suas decisões. E essa característica, como vimos, é derivada da distinta formação do complexo de Édipo nas meninas, a qual desencadeia uma formação da consciência, e do super-eu, diversificada do que ocorre no sexo masculino.

Kristeva, em *Sentido e contra-senso da revolta*, trata da primazia do pênis na teoria freudiana, através de dois textos de Freud, desenvolvidos em 1923, “O desaparecimento do complexo de Édipo” e também “A organização genital infantil”. Em ambos os textos o tema reflete sobre a validade do complexo de Édipo, que, para Freud, é um processo que ocorre em ambos os sexos, ou seja, pode ser verificado tanto no menino quanto na menina. O pênis seria o órgão visível, mas que pode estar tanto visível quanto invisível, e isso desencadeia no menino um receio da castração, já que ele não reconhece tal órgão no sexo feminino. Logo, o pai se torna o responsável por essa castração na menina, e o menino teme que o mesmo que, segundo a sua percepção, foi feito com o sexo feminino possa ser feito com ele (KRISTEVA, 2000, p. 124-125).

Segundo Kristeva, esse temor da castração é o causador do fracasso do complexo de Édipo no menino, já na menina o receio se volta para a perda do amor materno. Com isso também podemos perceber que a identificação com a figura protetora do mesmo sexo se mantém, pois a criança reconhece a necessidade de conservar a proteção de seus progenitores (KRISTEVA, 2000, p. 130).

Segundo Kristeva, em *Sentido e contra-senso da revolta*, quando novos laços amorosos são formados, o complexo de Édipo se dissipa, dado que as pulsões que, antes estavam focadas nos pais, se voltam para um outro objeto. Ressalte-se que esse novo objeto amoroso pode possuir alguns traços em comum com os pais, que tinham as pulsões de Édipo direcionadas para si. Contudo, esse novo objeto não pode ser considerado como um substituto para os pais. Além disso, sempre que um possível novo objeto amoroso surgir, toda essa estruturação se torna alvo de questionamentos (KRISTEVA, 2000, p. 132).

Segundo o desenvolvido por Kristeva em *Sentido e contra-senso da revolta*, para Freud, está na figura paterna a principal referência, tanto para o sexo feminino quanto para o masculino. Assim, é o pai que a criança teria o desejo de eliminar para se inscrever na lei, e é também a forte ligação materna que ambos os sexos precisam romper (KRISTEVA, 2000, p. 134).

Kristeva, em *Sentido e contra-senso da revolta*, afirma que o falo é o significante da falta para o sexo feminino. Isto é, a menina percebe que é desprovida do falo, de algo que é visível, e, portanto, desenvolve um sentimento de frustração e incompletude. Segundo Kristeva: “eu não sou o que é” (KRISTEVA, 2000, p. 164). Contudo, para Kristeva essa crença na ilusão fálica pode ser benéfica para o sexo feminino, pois propiciaria na mulher o desenvolvimento de uma sensibilidade mais aguçada, já que seus progressos intelectuais não precisariam estar relacionados com o prazer erótico (KRISTEVA, 2000, p. 165).

Seguindo a trajetória de base freudiana, que é retomada pela psicanalista, quando a menina constata a ausência de um falo, ela abandona a masturbação clitoridiana, e desenvolve o complexo de castração. Logo, ocorre um deslocamento de seu objeto amoroso; isto é, seu amor, antes dedicado à mãe, agora se volta para a figura paterna, e conseqüentemente ela passa a rivalizar com a figura materna, salientando que o sentimento identificatório com a mãe não desaparece por completo, ele se mantém ativo. O desejo da menina agora é direcionado para o pai; segundo Kristeva, a menina deseja que o pai lhe de seu falo na forma de filhos, para que ela de algum modo possa assumir o papel desempenhado pela figura da mãe. Esse desejo fálico na menina surge a partir do complexo de castração, ou seja, surge quando ela percebe a ausência de um falo; contudo, no menino, o processo é diferente, e o complexo de Édipo é abandonado quando é percebida uma ameaça iminente de castração (KRISTEVA, 2000, p. 168-169). Com base nisso, Freud postula a bissexualidade psíquica, e ressalta que esta seria mais acentuada no sexo feminino, e derivam deste Édipo feminino a posterior relação feminina com as questões de lei, e também com o falo (KRISTEVA, 2000, p. 162-163).

Piaget também formula sua hipótese acerca do juízo moral feminino. Piaget inicia sua proposta de análise do juízo moral na criança a partir de brincadeiras infantis específicas, como o jogo de bolinhas entre os meninos, e o jogo de “Pique” entre as meninas. E, a partir destas brincadeiras, ele vai desvelando o sistema de operações infantis

acerca do estabelecimento e do respeito às regras, assim como o desenvolvimento do julgamento moral. Piaget sustenta que sua análise se desenvolve desse modo porque as regras morais que a criança costuma respeitar são fornecidas pelos adultos. Portanto, não haveria como identificar se o respeito da criança é em relação à regra, ou na realidade aos pais que estabelecem essas regras. Além disso, ele afirma que essas regras não despertam o interesse infantil diferentemente do que ocorre com as regras dos jogos infantis (PIAGET, 1994, p. 23).

E, segundo Piaget, ao observar crianças de ambos os sexos em suas brincadeiras, foi possível constatar que as meninas teriam um “espírito jurídico muito menos desenvolvido que os meninos” (PIAGET, 1994, p. 69), visto que nas brincadeiras e jogos observados as meninas não possuem um complexo sistema de regras. E o teórico ainda fundamenta que, mesmo quando as meninas se interessam pelo jogo de bolinhas, sua preocupação maior é com a habilidade e a técnica, e não com as regras do jogo:

A observação mais superficial foi suficiente para mostrar que, em linhas gerais, as meninas têm o espírito jurídico muito menos desenvolvido que os meninos. Não conseguimos, de fato, descobrir entre elas um jogo coletivo que apresentasse tantas regras e, sobretudo, uma coerência tão bela na organização e na codificação dessas regras como acontece no jogo de bolinhas anteriormente estudado. Um exemplo bem significativo a esse respeito é o jogo da “amarelinha” (ou da semana, ou ainda, do céu) que consiste em fazer cair uma pedrinha achatada, pulando num pé só, através de casas sucessivas que representam os dias da semana ou tudo aquilo que se desejar. Algumas regras, estruturando esse jogo (não cair sobre os dois pés, fazer a pedra entrar com um só lance na casa visada, não deixar a pedra parar sobre uma linha divisória, permitir o descanso numa casa privilegiada chamada “céu” etc.) mostram bem como seria possível complicar indefinidamente a partida, estabelecendo novas leis, partindo dos dados iniciais (PIAGET, 1994, p. 69).

Logo, se partirmos do princípio de que Piaget também propõe que o “adulto todo já está na criança, e a criança toda também está no adulto” (PIAGET, 1994, p. 75), poderíamos compreender que a característica inferida por Piaget se estenderia para o sexo feminino, mesmo na idade adulta. Desse modo, o postulado de Piaget coloca as mulheres numa posição na qual teriam sua capacidade de julgamento menos desenvolvida, considerando a comparação com o sexo masculino.

Lawrence Kohlberg, teórico que se embasa na teoria desenvolvida por Piaget, acreditava na universalidade da moral, e ele desenvolve os estágios morais posteriores à infância, que não haviam sido investigados por Piaget. Logo, Kohlberg sugere que há três grandes níveis morais: nível pré-convencional, nível convencional e nível pós-convencional. Cada um destes níveis se subdivide em estágios (BIAGGIO, 2002, p. 23). Quando o indivíduo chega ao nível pós-convencional, e ao sexto estágio, está moralmente no nível mais alto. À medida que o estágio avança mais desenvolvido moralmente está o indivíduo. Portanto, o estágio seis corresponderia a figuras como Jesus Cristo, Gandhi e Martin Luther King. E, como podemos notar, o estágio seis também é aquele que abarca “as sementes do pensamento e da ação revolucionários” (BIAGGIO, 2002, p. 68).

Segundo Biaggio, Kohlberg enfatizava que seu principal enfoque de pesquisa era o funcionamento dos mecanismos de justiça, considerando a concepção de moralidade, contudo sem a pretensão de abordagem de comportamentos ou ações individuais no que tange o aspecto da moralidade, tendo em vista que estas constituem parte do aspecto privado das emoções, e, portanto, escapam ao campo da justiça. Entretanto, o autor também reconhece que este enfoque se priva de uma abordagem ampla de todos os diversos aspectos que podem ser agrupados sobre o termo moral, e ressalta que o campo moral também possui como fundamentação diversos ensinamentos provenientes da religião (BIAGGIO, 2002, p. 37). Para Kohlberg, o desenvolvimento moral precisa considerar como base o respeito pelo outro (BIAGGIO, 2002, p. 102-103).

Além disso, é necessário destacar que a proposta realizada tanto por Piaget quanto por Kohlberg trata da moral como um funcionamento padrão para todos os indivíduos. Assim, não são estabelecidas distinções neste desenvolvimento moral, ou seja, para estes pensadores teríamos uma moral universal. E é provavelmente por isso que a teoria de ambos foi severamente atacada pelas feministas. Dentre essas está a psicóloga Carol Gilligan, que possui todo um trabalho voltado para a moral feminina.

Entretanto, salientamos que, embora a teoria freudiana a respeito da formação moral psíquica feminina seja contestada por alguns teóricos posteriores ao psicanalista, com Carol Gilligan, que se baseia em um estudo psicológico. Ressaltamos que a teoria do psicanalista é basilar no desenvolvimento de todas as proposições acerca da moralidade feminina que o seguem temporalmente, dado que o estudo introdutório desta diferenciação moral é realizado por ele.



Gilligan, em “*Teoria psicológica e desenvolvimento da mulher*”, ressalta que há diversos problemas na interpretação do desenvolvimento das mulheres, sobretudo porque há uma exclusão delas nos estudos críticos e teorizantes da psicologia (GILLIGAN, 1997, p. 09). Segundo Gilligan, há muitas divergências entre as experiências femininas e as compreensões de desenvolvimento humano, o que demonstra a existência de um pensamento limitador quando o tema é a condição humana: “A voz diferente que eu descrevo caracteriza-se não pelo gênero, mas pelo tema” (GILLIGAN, 1997, p. 10).

Segundo Gilligan, a maioria dos teóricos elabora modelos masculinos e tenta aplicá-los ao sexo feminino. Desse modo sutil, eles estabelecem a vida e as regras masculinas como padrões a serem seguidos por todos os demais, inclusive para as mulheres. Segundo Gilligan, tais padrões refletem resquícios deixados pela ideia religiosa de que a mulher seria derivada do homem, ou seja, Eva teria sido moldada a partir de Adão. Contudo, esta noção de que a mulher foi construída pelo homem, ao ser equivocadamente aplicada ao pensamento moral pode gerar inúmeras dificuldades e mesmo confusões acerca do conceito de moralidade (GILLIGAN, 1997, p. 17). Dentre os teóricos abordados por Gilligan está Freud, com a teoria desenvolvida em “*Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*”, a qual já destacamos anteriormente em nosso texto. Gilligan destaca que o comportamento masculino foi tomado como padrão e, por consequência, se deduziu que algo nas mulheres estava errado:

Mas uma vez que é difícil dizer “diferente” sem dizer “melhor” ou “pior”, e uma vez que há uma tendência para estabelecer uma só escala de medida e também porque essa escala geralmente formou-se e padronizou-se com base nas interpretações que os homens fazem dos dados das pesquisas, retirados principalmente ou exclusivamente de estudos sobre homens, os psicólogos “tem revelado tendência para ver o comportamento masculino como a norma” e “o comportamento feminino como uma espécie de desvio da norma”. Assim, quando as mulheres não se identificam com os modelos da expectativa psicológica, a conclusão geralmente tem sido a de que alguma coisa está errada nas mulheres (GILLIGAN, 1997, p. 29).

Além disso, a maior tolerância das mulheres para as questões morais está baseada não somente na sua submissão moral, mas também nas suas legítimas preocupações morais: “A sensibilidade para com as necessidades dos outros e o fato de assumir a responsabilidade de tomar conta de outros levam a mulher a escutar outras vozes além da

sua e a incluir, nos seus juízos, outros pontos de vista” (GILLIGAN, 1997, p. 33). Assim, a preocupação para com os outros e o senso de responsabilidade feminino que fazem com que as mulheres sejam vistas como moralmente fracas, quando é na realidade a sua maior força moral. As mulheres resistem mais em formular juízos acerca dos outros, justamente por terem um maior cuidado e respeito para com o próximo, elas possuem uma capacidade de se colocar em posicionamentos sobre os quais precisam elaborar julgamentos e isso faz com que sua empatia seja mais evidenciada (GILLIGAN, 1997, p. 33). Segundo Gilligan, quando se iniciam estudos sobre as mulheres, sobre suas vidas, uma nova concepção de desenvolvimento moral começa a surgir:

Nesta concepção, o problema moral nasce de responsabilidades em conflito mais do que de direitos competitivos e exige, para a sua resolução, um modelo de pensamento que seja mais contextual e narrativo do que formal e abstrato. Este conceito de moralidade em ligação com a atividade relativa à preocupação com os outros, centra o desenvolvimento moral na compreensão das responsabilidades e dos relacionamentos, tal como o conceito de moralidade em ligação com a justiça vê o desenvolvimento moral apoiado na compreensão dos direitos e das regras (GILLIGAN, 1997, p. 36-37).

Portanto, o julgamento feminino é sempre mais contextual do que o instituído pelo patriarcado, isto é, considera a situação como um todo, e não pode ser estabelecido de modo estanque. As mulheres, ao formularem julgamentos morais, têm em consideração suas próprias experiências como centro de suas formulações (GILLIGAN, 1997, p. 41). O cerne da moral são as escolhas que fazemos e a conseqüente responsabilidade que surge desta escolha com a qual precisamos encontrar meios de lidar. Contudo, como vimos, a sociedade se organiza de modo a tornar o comportamento moral masculino como padrão e isso desenvolve nas mulheres um sentimento de impotência diante das escolhas morais. Disto resulta a dificuldade feminina em ter que estabelecer perspectivas morais: “Infantis, na vulnerabilidade da sua dependência e conseqüente receio do abandono, elas proclamam que só desejam agradar, mas em troca da sua bondade esperam ser amadas e cuidadas” (GILLIGAN, 1997, p. 110).

A principal dificuldade feminina no desenvolvimento de juízos morais está na conciliação que precisa existir entre o eu e o outro, ou seja, elas precisam decidir de um modo que ambos sejam conciliados, mas também considerando tanto sua feminilidade quanto as exigências sociais e morais que são demandadas com a vida adulta

(GILLIGAN, 1997, p. 115). Entretanto, para as mulheres a impossibilidade de conciliação de ambas torna o problema moral irresoluto:

A “boa mulher” marca a sua afirmação pela evasão, recusando responsabilidade porque acha que não faz mais do que ir ao encontro das necessidades dos outros, enquanto que a “mulher má” abandona ou renuncia aos compromissos que a prendem à auto-decepção ou à traição. É precisamente este dilema – o conflito entre compaixão e autonomia, entre virtude e poder – que a voz feminina procura resolver, no seu esforço de reivindicação do eu e na procura de uma solução para o problema moral, de tal forma que ninguém seja magoado (GILLIGAN, 1997, p. 115).

O julgamento moral feminino se estabelece a partir de uma preocupação com o outro, mas considerando que qualquer decisão tomada traz consigo o peso de uma responsabilidade (GILLIGAN, 1997, p. 167). O julgamento moral feminino privilegia o respeito pelas necessidades do outro, e a busca por uma decisão justa e baseada na ética da responsabilidade:

A moralidade dos direitos apoia-se na igualdade e centra-se na compreensão da justiça, enquanto que a ética da responsabilidade se apoia no conceito de equidade, o reconhecimento de diferenças nas necessidades. Enquanto que a ética dos direitos é uma manifestação de respeito mútuo, estabelecendo o equilíbrio das reivindicações dos outros e de si mesmo, a ética da responsabilidade assenta numa compreensão que dá origem à compaixão e ao altruísmo. Assim, o contraponto da identidade e da intimidade que marca o tempo entre a infância e a idade adulta articula-se através de duas moralidades diferentes cuja complementaridade é a descoberta da maturidade (GILLIGAN, 1997, p. 255).

Como vimos para Gilligan, há duas moralidades distintas, portanto, há a ética dos direitos e a ética da responsabilidade. Essas duas morais são representativas para as mulheres, sobretudo porque marcam a passagem da infância para idade adulta, ou seja, neste processo a conclusão é de que, em determinadas situações, é inviável não provocar o sofrimento alheio. Contudo, isso não significa abrir mão de realizar uma escolha moral, mesmo reconhecendo a responsabilidade que advém desta escolha, mas apenas tomar para si também o direito de não sofrer ou como propõe Gilligan: “se inserir dentre o número de pessoas que se considera que é moral não fazer sofrer” (GILLIGAN, 1997, p. 255-256).

Diante da constatação de que as mulheres constroem juízos de forma distinta dos homens, é preciso considerar que esta diferença está construída com base nas relações que as mulheres estabelecem com os demais indivíduos sociais. Desse modo, a consideração que manifestam pelos outros faz com que se vejam em uma constante relação de conexão com a sociedade: “verem-se como mulheres é verem-se numa relação de conexão” (GILLIGAN, 1997, p. 266).

Logo, essa conexão pode ser percebida de modo nítido nos momentos de transição da vida feminina. E um dos momentos mais significativos, neste aspecto, é a passagem da infância à vida adulta, na qual, segundo Gilligan, ocorre uma redefinição da preocupação com os outros: “Quando a distinção entre ajudar e agradar liberta a atividade de olhar pelos outros do desejo da aprovação dos outros, a ética da responsabilidade pode tornar-se um apoio da força e da integridade pessoais, por escolha deliberada” (GILLIGAN, 1997, p. 266).

Para Gilligan, a partir do campo da psicologia, essa “voz diferente”, que vem das mulheres é parte de uma ética de preocupação com os outros, e é também o vínculo entre relacionamento e responsabilidade. E a incapacidade para perceber essa “voz diferente” feminina é derivada da percepção de que há apenas um modo de experiência e interpretação social. Quando estabelecemos dois modos diferentes, tornamos a experiência de julgamento moral, e da própria condição humana diante destas questões, mais completa além de reconhecermos as diferenças que existem, tornando o desenvolvimento moral mais eficiente no que diz respeito à existência humana (GILLIGAN, 1997, p. 269).

Frisamos que Freud é o teórico que aponta de maneira contundente a formação moral diferenciada nas mulheres, e mesmo que alguns apontem o que consideram como lacunas na teoria do psicanalista, é ele quem introduz a diferença na formação moral feminina. Destaca-se que o autor quando propõe sua teoria, como vimos, não estabelece uma escala de valor entre a formação da moralidade no sexo feminino e masculino. E é essa abertura inicial proposta por Freud propicia que se possa pensar posteriormente a questão dos afetos na formação moral feminina. Ressalte-se que segundo o psicanalista há neste processo de formação moral feminina duas trocas objetivas para o sexo feminino, que concedem às mulheres a possibilidade de uma maior flexibilidade afetiva. Julia Kristeva retoma Freud e reflete acerca dessa abertura para os afetos como benéfica,

porque deixa a questão moral ainda mais complexa e passível de reformulações, o que é esperado em sua teoria da linguagem poética.

Quanto a Gilligan, como vimos, inicialmente ela se contrapõe ao modelo de estruturação psíquica no qual se fundamenta inicialmente o masculino como padrão e consequentemente se aplica ao sexo feminino. Contudo, observa-se que, mesmo percorrendo trajetórias diversificadas, Freud, Kristeva, e Gilligan chegam a uma conclusão de que há dois modos de experiência para os julgamentos morais, e, ao considerá-los, estamos respeitando as diferenças. O modo de julgar feminino é distinto, se voltando para os afetos e tornando ainda mais sofisticado a capacidade de julgar diferenciada das mulheres, de modo que essa forma de julgar diverge de uma herança patriarcal baseada num juízo mais severo dos sujeitos que cometem erros morais e legislativos.

Consequentemente, derivam desta formação sexual e posterior formação moral diferenciada do sexo feminino a relevância dos afetos para o estabelecimento de julgamentos. Resultam deste processo a capacidade feminina de aflorar suas emoções, enquanto precisam estabelecer noções morais acerca daqueles com quem convivem. Os afetos tornam a capacidade de julgar feminina mais refinada, e também proporcionam para aqueles que são alvo de seus julgamentos a possibilidade de terem suas ações e as razões que os levaram a tais atos consideradas como relevantes na perspectiva feminina de estabelecimento de juízos.

Corroborando com essa capacidade feminina de julgar, Mireille Delmas-Marty aponta as imprecisões que encontramos no campo do Direito, dado que, mesmo a área jurídica que busca ser totalmente imparcial e precisa, termina sofrendo diversas modificações derivadas das necessidades sociais, e também das diferenças existentes entre culturas e indivíduos sociais. Além disso, dentre essas diferenças que promovem um abalo nas estruturas do Direito, que se ambicionam precisas, está a própria formação moral psíquica diversificada entre o sexo masculino e feminino, sobre a qual estamos propondo levantar alguns questionamentos.

Mireille Delmas-Marty, em *A imprecisão do direito*, analisa uma série de questões do Direito, no intuito de demonstrar que há diversas fissuras no campo jurídico que fizeram com que o direito se tornasse menos absoluto, e, por consequência, mais maleável no que tange às regras. Mesmo as normatizações, com o passar do tempo, segundo a

autora, sofrem “perturbações” de origens diversificadas, como a própria sociedade que muda suas formas de pensar e de interação com o outro, as quais e afetam diretamente as questões jurídicas:

O direito tradicional dos manuais e dos códigos não desapareceu, mas se acha como que envolvido por um direito diferente. Móvel e impreciso – *fluente* –, ele não impõe uma ordem jurídica única e imutável, mas não permite qualquer tipo de coisa e recusa o acaso por inadvertência. Poder-se-ia dizer que ele ordena o múltiplo, delimitando os *estados possíveis* do direito e da política criminal (DELMAS-MARTY, 2005, p. xxviii – Prólogo).

Contudo, Mireille Delmas-Marty ressalta que existem questões centrais para as quais há um modo de pensar e julgar unânimes, como a proibição de crimes cometidos contra a humanidade, como a tortura ou a escravidão. No entanto, também há determinados aspectos que não podem ser “unificados” como questões religiosas e morais específicas de cada comunidade em particular (p. XXI – Prólogo). Isto porque, as normas sociais e jurídicas existem baseadas em uma relação de cooperação, na qual uma influencia no estabelecimento da outra (DELMAS-MARTY, 2005, p. 116). Além disso, ela enfatiza que a repressão é uma das finalidades do código penal, e que não deve ser mascarada (DELMAS-MARTY, 2005, p. 56).

Para Mireille Delmas-Marty, a imprecisão do direito se torna notável com o surgimento de um direito internacional que, de algum modo, busca organizar as imposições jurídicas nacionais (DELMAS-MARTY, 2005, p. 302). Os direitos humanos se constituem como móvel e tendendo à evolução; em contrapartida, o direito é imóvel e busca a “precisão jurídica” (DELMAS-MARTY, 2005, p. 284). Os direitos humanos tendem a uma adaptação e respaldo da diversidade social, esteja ela sobre o caráter nacional ou internacional (DELMAS-MARTY, 2005, p. 286). E, pensando sobre este Direito que desafia as tábuas de verdades absolutas e inquestionáveis, Delmas-Marty propõe:

É verdade que a justiça sempre escapa aos esforços para circunscrevê-la, defini-la. Todas as correntes do pensamento filosófico e jurídico tentaram fazê-lo, sobretudo propondo dissociar a ideia moral da ideia política de justiça. Na falta de um direito natural que teria vindo de uma impossibilidade epistemológica, provavelmente a nova função dos direitos humanos (mais adiante, p. 283 e s.) é fornecer, senão um

conteúdo à ideia de justiça, ao menos uma regra de julgamento que permita traçar o limite entre o justo e o injusto (DELMAS-MARTY, 2005, p. 278-279).

Através destes apontamentos realizados por Mireille Delmas-Marty, podemos notar a “imprecisão” existente no campo do Direito, pois as normas estabelecidas neste quadro de regras se abrem a inúmeras possibilidades de revisões provocadas na maioria das vezes por instabilidades externas. As pretensas verdades estabelecidas no Direito se abalam na proposta de análise de Delmas-Marty, pois o Direito deixa o campo da precisão e se torna impreciso, e com ele todos os pares binários que se abrigam no campo jurídico, como bem e mal, legal e ilegal. As inúmeras modificações sofridas no Direito ao longo do tempo o tornaram mais maleável, menos exato e mais organizador da diversidade mundial.

Em *Por um direito comum*, Mireille Delmas-Marty defende um direito acessível para todos que não seja apenas postulado e imposto pelos especialistas, mas que se estabeleça a partir das vivências comunitárias. Esse direito defendido por Mireille Delmas-Marty é fruto da necessidade de se organizar a grande quantidade de regras que constituem a ordem jurídica. O direito teria que ser comum no sentido de que pudesse ser compartilhado pelos diversos sistemas da área jurídica, ou seja, que pudesse balizar o estabelecimento das normas jurídicas como um todo, e não apenas voltado a aspectos específicos do direito. Também comum para que pudesse ser a base de desenvolvimento do direito de diferentes Estados de forma articulada sem com isso implicar uma abdicação de um legado cultural e jurídico: “Uma paisagem em ordem. É isso que queremos. Pedimos ao direito um pouco de ordem para nos proteger da desordem” (DELMAS-MARTY, 2004, p.03).

Além disso, o direito é o marco que demonstra aos sujeitos os limites morais que não podem ser transpostos, e conforme o faz estabelece o que vem a ser a falta penal ou a falta civil. É o direito e as leis que estabelecem as relações que são desenvolvidas entre os indivíduos no interior de uma comunidade (DELMAS-MARTY, 2004, p.03). Segundo Delmas-Marty há um “enfraquecimento das proibições” que se deve ao fato de haver um excesso dos “processos de normatização”, isto é, são processos que não manifestam uma possibilidade de “dever ser”, mas impõe comportamentos que em sua perspectiva tendem para a normalidade social. Contudo, a autora destaca que esse enfraquecimento das normas não está de nenhum modo relacionado ao desaparecimento das mesmas, pois elas

são consideradas como necessárias para a harmonia das relações sociais, logo, este enfraquecimento estaria relacionado apenas com o conteúdo postulado nas normas (DELMAS-MARTY, 2004, p.07).

A imprecisão existente no interior do Direito se perpetua pelas mais diversas áreas pertencentes ao sistema, desde o direito administrativo até o direito do trabalho, mas é quando essa imprecisão atinge o “direito de punir” e os “direitos da personalidade” que se fundamenta a abertura para um possível desordenamento social. Por isso, ajustar o ordenamento jurídico e o Direito envolve considerar a complexidade dos aspectos sociais, pois o Direito fundamenta não apenas a vida comunitária, mas também é parte da instituição do homem e da sociedade (DELMAS-MARTY, 2004, p.08).

A culpa é o centro do direito penal, pois o sujeito que infringiu determinada regra precisa ser punido, e é essa relação existente entre a culpa e a punição que estabelece a força simbólica da “proibição penal”. É neste sentido que o Direito fundamenta a ordem do sistema social. Contudo, essa associação se fragilizou devido a práticas que tendem para a desordem e que são derivadas das diversas funções engendradas ao Direito penal. Segundo Delmas-Marty, uma destas funções é “jurídico moral”, que se fundamenta nos valores impostos pela coletividade e que são transformados em proibições que quando desrespeitadas geram punições para aqueles que as romperam (DELMAS-MARTY, 2004, p.09). Outra função destacada pela autora é “utilitária repressiva da defesa da sociedade” (DELMAS-MARTY, 2004, p.10). Nesta função se propõe o afastamento do todo social, daquele indivíduo que rompeu com o padrão de “normalidade” e violou uma proibição social, um sujeito que representa uma periculosidade para a estabilidade da comunidade (DELMAS-MARTY, 2004, p.10).

Punir nada mais é do que estabelecer limites para os comportamentos sociais, e consequentemente as proibições que fundamentam o funcionamento das relações entre distintos sujeitos sociais. O direito penal tem essa função de manutenção e restauração do equilíbrio social através das penas, que visam reparar os danos cometidos pelo crime, e simultaneamente estabelecer limites para as ações dos sujeitos. Contudo, a lei penal começa a perder sua funcionalidade, em vista do elevado número de regramentos e sanções punitivas, além de recursos a essas sanções que tornam a lei confusa e desordenada. Com isso Delmas-Marty demonstra mais uma vez o caráter de imprecisão



do Direito e a necessidade de ordenar o múltiplo, que está no centro do pensamento jurídico (DELMAS-MARTY, 2004, p.20).

As fontes do Direito não podem ser consideradas apenas a partir do Estado, visto que há recentemente um movimento de internacionalização, de descentralização e também de privatização do Direito que se baseia na diferenciação entre o Estado e a sociedade Civil (DELMAS-MARTY, 2004, p.46). Essas diversas fontes do direito, internacionais, locais ou privadas demonstram a relatividade que constitui o espaço legislativo, e descentraliza o poder do Estado enquanto fonte única do Direito (DELMAS-MARTY, 2004, p.59).

Do mesmo modo, também há duas formas de se estabelecer um posicionamento jurídico baseado nos sistemas de *common law* ou no sistema de tradição romano germânica. O sistema de *Common law* tem nas leis um funcionamento secundário, já os sistemas de tradição romano germânico se restringem à legislação, sem permitir abertura para outras fontes que não estejam relacionadas ao direito escrito (DELMAS-MARTY, 2004, p.72). Neste aspecto, a função do juiz é interpretar o texto e se posicionar com base nele e em relação a ele. Porém esse posicionamento pode ocorrer de distintos modos, seja sendo fiel ao que está escrito na lei, ou mesmo procurando brechas neste sistema que o permitam interagir com a criação do direito. Mas esse posicionamento jurídico descrito se dará sempre com base na interpretação feita do texto legislativo (DELMAS-MARTY, 2004, p.73).

Contudo, ressalte-se que mesmo essa interpretação é balizada por regras de interpretação, dado que nos sistemas de tradição romano-germânica não é permitido ao juiz “regulamentar” (DELMAS-MARTY, 2004, p.74). Isso não significa que o texto não permita uma interpretação, ou mesmo que não possua falhas que deixem o intérprete em uma posição na qual necessita dirimir. A própria “superabundância” de leis possibilita esse processo, pois torna cada vez mais necessária uma interpretação judicial do texto (DELMAS-MARTY, 2004, p.75).

O direito se estabelece a partir de princípios gerais, que são distintos das regras do direito. Os princípios gerais são a manifestação da “consciência jurídica” sendo aplicável em culturas e contextos diversos. As regras do direito por sua vez possuem uma especificidade e se vinculam a determinadas ramificações do direito como direito penal, direito do trabalho, direito administrativo (DELMAS-MARTY, 2004, p.78). Os

princípios do direito têm um caráter geral e também são heterogêneos, dado que são derivados das mais diversas fontes como a moral, a política, a filosofia, e com base neles se desenvolve a harmonia do sistema legislativo (DELMAS-MARTY, 2004, p.79). Embora eles não possam ser considerados como a identidade do sistema, pois como se originam de aspectos específicos como a moral também implicam noções culturais de cada comunidade. A ideia apresentada pela autora de um “Direito comum” visa também a valorizar e respeitar as particularidades culturais de cada comunidade.

Mireille Delmas-Marty defende um “pluralismo jurídico” baseado em duas ordens jurídicas que não seriam nem independentes entre si e nem subordinadas, mas que seriam coordenadas de modo a ordenar e abarcar o múltiplo (DELMAS-MARTY, 2004, p.110). Uma ordenação que se estabeleça de forma que mesmo com a retirada de marcos e de fontes, não se instale a desordem, mas ao contrário que com isso se possa ter uma recomposição do cenário jurídico e legislativo, e o único meio de obter-se êxito nesta proposta é considerando o múltiplo nas diversas formas sobre as quais ele pode aparecer nos aspectos sociais, morais e conseqüentemente jurídicos (DELMAS-MARTY, 2004, p.111). Portanto, o direito se abre a novas e diversas possibilidades: “É, portanto, nas entrelinhas, nos espaços em branco ou nas margens que se lê o futuro do direito, declínio ou renovação” (DELMAS-MARTY, 2004, p.115).

Todas as regras e princípios precisos do direito começam a ser repensados no intuito de se promulgar um outro método legislativo que se baseia em considerar uma margem de apreciação para os regramentos jurídicos, e também as hierarquias existentes no processo de estabelecimento de normas. Com isso o direito passa a ser menos autoritário e ser visto não como estabelecimento de condutas, mas como forma que regula as ações, mesmo as dos juízes (DELMAS-MARTY, 2004, p.117). Esse processo de reinvenção do campo jurídico se fundamenta principalmente nas normas prescritas, mas a questão que se impõe é qual o destino final deste processo, se conduzirá a decadência do direito ou implicará em sua renovação que proporia uma reformulação dos princípios e dos modos de interpretação considerando os direitos do homem: “*Prescrever, interpretar, legitimar*, essas são as balizas do caminho que se deve percorrer para avaliar as condições de possibilidade de um pluralismo que continua jurídico, ou seja ordenado” (DELMAS-MARTY, 2004, p.119).

Há um grande número de padrões sociais, o que conduz a pensar a necessidade de uma “internormatividade”, dado que os padrões são o elo de ligação entre a norma jurídica e o aspecto social, e por isso chegam a se confundir e até mesmo a interagir. Essa interação é tanto benéfica quanto prejudicial, pois conforme reduz o campo de determinação normativo se torna maléfica. Mas é benéfica quando promove uma integração entre as normas jurídicas e as outras normas que constituem o meio social, enriquecendo o processo jurídico, e fazendo com que o direito tenha a possibilidade de alcance de diversas realidades sociais. Além disso, propiciam uma troca entre as normatividades nacionais e locais com aquelas de base internacional, com suporte nos fundamentos de “normalidade” (DELMAS-MARTY, 2004, p.124).

É necessário considerar também a necessidade do direito de se ajustar a evoluções sociais, abrindo espaço para abarcar toda a diversidade social: “Mas acrescentava que “a necessidade de medidas jurídicas apropriadas deve ocasionar um exame constante” em razão, notadamente, da “evolução da ciência e da sociedade”. ” (DELMAS-MARTY, 2004, p.175). Os princípios gerais do direito quando inferidos pelo juiz captam apenas parte do “código cultural”, e neste aspecto manifestam, apesar da diversidade social, uma homogeneidade derivada dos valores que os fundamentam. Já os direitos dos homens manifestam em seu caráter certa especificidade que é procedente da heterogeneidade que se abriga nos seus enunciados: “verdadeiro suporte do múltiplo, os direitos do homem marcam uma ruptura com as outras formas que “expressam” a sobredeterminação” (DELMAS-MARTY, 2004, p.180).

Os direitos do homem, através de sua heterogeneidade, promovem e conduzem a uma elaboração jurídica, e também estabelecem e direcionam as escolhas tanto daquele que cria as leis quanto daquele que as aplica e as torna efetivas. Logo, os direitos do homem trariam em sua base uma ideia de múltiplo que fortalece a legitimidade das leis (DELMAS-MARTY, 2004, p.180). Os direitos do homem também fomentam uma internacionalização do direito, estabelecendo um direito com enfoque na “solidariedade” e que tem em consideração a cultura como um todo, desde os fatos passados ao presente e as futuras gerações, postulando como base um respeito para com os indivíduos (DELMAS-MARTY, 2004, p.182).

Contudo, mesmo para os direitos do homem que buscam, como vimos, introduzir no âmago do direito um “pluralismo de valores”, há uma ressalva, pois, ao contrário de

promover uma redução na “indeterminação das normas”, eles acabam provocando um abalo no direito, conforme regulamentam o valor social base do direito e imediatamente postulam seu valor social contrário. Com isso, Mireille Delmas-Marty ressalta que o pluralismo que ela nos apresenta não pode ser pensado com base em pares binários, de forma a tornar os valores estanques, ou seja, é necessário pensá-los em conjunto, considerando mesmo os pontos que foram excluídos ao se tomar determinada decisão judicial. O pluralismo escapa a uma compreensão maniqueísta, onde se precisa eleger entre um ou outro, a compreensão pluralista é “combinatória”, ou seja, é aquela em que se busca pontos de combinação entre um e outro, sem excluir nenhuma possibilidade de direito (DELMAS-MARTY, 2004, p.183).

A evolução dos sistemas de direito não conduz a um processo de complexidade como receiam alguns especialistas, mas conduzem a um processo de maior controle e dominação dos aspectos jurídicos, contudo é imprescindível considerar também as imprecisões do direito. E com esta condição em mente é viável pensar os direitos do homem como um meio de reelaboração para o raciocínio jurídico que reflete simultaneamente as “normas jurídicas” e os “princípios diretores”. E por isso os direitos do homem podem ser considerados como um primeiro esboço de um “direito comum” para as categorias jurídicas: “Comum às diferentes categorias jurídicas. Comum também – já – a diferentes sistemas de direito” (DELMAS-MARTY, 2004, p.194). Entretanto, nossos sistemas jurídicos ainda são inábeis para lidar com o “múltiplo”. De forma que sua atuação é fundamentada em valores homogêneos, que são prescritos, interpretados e logo validados com base em “valores metajurídicos”. A hipótese sustentada por Mireille Delmas-Marty postula que diferentes sistemas jurídicos podem gerar pontos em comum que validariam uma “verdade jurídica comum” (DELMAS-MARTY, 2004, p.202).

E, segundo Delmas-Marty, os direitos dos homens, mesmo que de maneira às vezes um tanto vulnerável, podem representar essa possibilidade de renunciar a um sistema jurídico binarista e totalitário (DELMAS-MARTY, 2004, p.203). No entanto, isso não significa um abandono dos métodos jurídicos tradicionais, mas um acréscimo de novas formas de pensar o múltiplo que, quando combinados ao sistema tradicional, buscam e geram um melhor domínio da realidade social. Se a sociedade se permitir refletir acerca do “múltiplo”, será possível ultrapassar este conceito, e com isso propiciar a formação e manutenção de um “direito comum” (DELMAS-MARTY, 2004, p.119).

A busca por um “direito comum” tem como obstáculo a própria internacionalização do direito que cria a falsa ideia de um “direito comum”, que pode abrigar em seus fundamentos uma predominância dos países desenvolvidos. E, portanto, mesmo a internacionalização do direito não pode assegurar a existência e a manutenção de um “direito comum” em todos os aspectos que o mesmo suporia abarcar em seu conteúdo. Mas isso não significa uma impossibilidade, pois se considerarmos as transformações sociais, e o modo como afetam o campo jurídico, se torna plausível a criação de um “direito comum”, que abarcará as especificidades do Homem (DELMAS-MARTY, 2004, p.210).

Um “direito comum” pressupõe acessibilidade para todos que integram uma comunidade. Logo, os legisladores que criam as leis precisam considerar e organizar os sistemas legislativos, a partir da relação entre o “povo e a lei”, de modo que o povo possa reconhecer e validar a existência dessas leis (DELMAS-MARTY, 2004, p.212). O “direito comum” é aquele que pode englobar e envolver a todos de modo igualitário em seu funcionamento: “Acessível, o direito se torna algo comum e familiar. “Comum”, no sentido de um direito posto ao alcance de todos” (DELMAS-MARTY, 2004, p.223).

Outra questão que se impõe como obstáculo para a criação e manutenção de um “direito comum” diz respeito à linguagem. Pois, como formular um direito que se torne acessível em distintas línguas, sem com isso recair nos entraves da tradução linguística. Essa seria uma tarefa árdua que se mostra necessária, pois apenas deste modo será possível pensar e respeitar o “múltiplo” (DELMAS-MARTY, 2004, p.238).

A proposta de Mireille Delmas-Marty é de preservar o pluralismo das leis, e tentar buscar uma organização para o mesmo que possibilite tornar seu uso adequado (DELMAS-MARTY, 2004, p.271). Contudo, para que se possa encontrar um “universalismo válido”, é necessário localizar as debilidades dos “direitos do homem”, sendo a principal delas a exclusão que pode se apresentar sob diversas formas como a exclusão política, social ou econômica. Do mesmo modo, é necessário impedir a imposição das práticas legislativas de algumas civilizações a outras, para que se possa evitar um sentimento de superioridade. Nota-se que o universalismo defendido por Delmas-Marty é marcado pelo diálogo e pela pluralidade, no qual a principal preocupação é os “homens no plural” e a sua interação social (DELMAS-MARTY, 2004, p.278).

A busca é por um “direito comum” que não propicie ou implique a dominação de uma sociedade sobre a outra, nem de um sistema sobre o outro, mas que os integre corroborando para o aprimoramento das proposições jurídicas. Mas sem abdicar das propostas jurídicas tradicionais, colaborando para aperfeiçoá-las e fornecendo ao pensamento da aplicação do Direito novas possibilidades de compreensão para a multiplicidade social. E como base para essa proposta se fundamenta os direitos do homem, que abre a prerrogativa para que se possa pensar na articulação de um “direito dos direitos” que se proporia a uma harmonização de diferentes sistemas jurídicos, como propõe Delmas Marty: “A partir dos direitos do homem, fica possível imaginar um “direito dos direitos” que permitiria aproximar, e não unificar, os diferentes sistemas” (DELMAS-MARTY, 2004, p.306). E dentro desta multiplicidade que Delmas-Marty se propõe a refletir está a formulação dos juízos morais femininos, pois a proposta da autora engloba toda a diversidade que constitui a sociedade, e neste aspecto está inserido o sexo feminino.

E Clarice Lispector vai refletir essa necessidade de ponderar acerca das questões e limitações do Direito. A autora foi estudante de Direito e ainda neste período produziu um texto intitulado “Observações sobre o direito de punir”, publicado em agosto de 1941, na revista *A época*, organizada pelos alunos do curso de Direito do qual Clarice fazia parte. Neste artigo, a autora examina e questiona as bases e fundamentos do “direito de punir”. Neste aspecto a escritora ressalta que não há um “direito” de punir, mas um poder de punir que geralmente é estabelecido pelo Estado.

Clarice Lispector retoma essa necessidade social do “direito” de punir, e afirma que ele se origina num desejo de vingança por um ato infracional cometido, logo seria uma forma de reparação. Contudo, posteriormente com a organização social esse poder de punir passa a ser concedido a sociedade como um todo. Entretanto, o termo “punir” segundo Clarice deixa transparecer um anseio vingativo que se abriga na origem da expressão, para a autora se o real objetivo é preservar e defender a sociedade se deveria então utilizar o termo “dever de punir” ao invés de “direito de punir”. Para Clarice, quando um crime é cometido, a sociedade precisa refletir acerca do que levou a tal ação, e não apenas se utilizar da penalidade criminal como forma de encobrir o que está equivocado no sistema social. Pois, quando um indivíduo comete um crime e é penalizado, isso não significa que todos os outros também ficam impedidos de praticarem

tais atos, dado que mesmo a punição precisa considerar o fator da reincidência (LISPECTOR, apud MONTERO; MANZO, 2005, p.45).

Percorremos este percurso demonstrando a perspectiva feminina sobre a penalidade e o sistema criminal através do olhar de Clarice Lispector, no intuito de corroborar o quanto o pensamento feminino é astucioso e perspicaz ao desagregar noções absolutas. O pensamento feminino não apenas julga, mas simultaneamente se põe na posição do outro, numa tentativa de compreender e respeitar as vivências e as dores alheias, de modo que se possa conciliar tanto a moralidade quanto o respeito pelos demais, mesmo que esse outro tenha rompido de algum modo com as leis. Ao finalizar o artigo, a autora afirma que é necessário reconhecer as questões humanas, e que de certo modo envolve sermos tocados por nossos afetos:

Quero esclarecer-lhe que o Direito Penal se move com coisas humanas por excelência. Só se pode estudá-lo, pois, humanamente. E se o adjetivo “sentimental” veio a propósito de minha alusão a certas questões extrapenais, digo-lhe ainda que não se pode chegar a conclusões em qualquer domínio sem estabelecer as premissas indispensáveis (LISPECTOR, apud MONTERO; MANZO, 2005, p.48).

Clarice assevera a necessidade de pensarmos o Direito pela orientação da humanidade em relação ao outro, ou seja, não basta punir se não se propõe pensar essa punição e os meios de compreender os fatos que conduzem um sujeito social a prática de atos criminosos. Julgar implica respeitar o outro, e estabelecer o que desejamos para nós mesmos enquanto indivíduos e simultaneamente como coletividade.

Além disso, as imprecisões do Direito podem ser observadas através das transformações sofridas ao longo do tempo refletimos acerca do Direito das mulheres e as inúmeras modificações e avanços legislativos que obtivemos com o passar dos anos, isso não significa que alcançamos um patamar de comodidade para o sexo feminino, mas apenas que avançamos alguns passos em direção a um Direito mais democrático. Durante os anos 50, a mulher era vista como aquela que deveria se voltar para as tarefas domésticas, e para a maternidade, mas essa proposta de submissão feminina leva a uma inconformidade que termina ocasionando uma eclosão de movimentos feministas no final da década de 50, com o objetivo de conquistar direitos que até então lhes eram negados.

Essa insatisfação com as imposições sociais ao sexo feminino é reiterada quando em 1949 Simone de Beauvoir publica sua obra *Segundo sexo*, sobre a qual exploramos alguns pontos no começo deste subcapítulo. Nesta obra, a autora destaca a desleal posição social minoritária dada à mulher. Mas a articulação feminina dos anos 50 em prol de sua liberdade e em defesa de sua autonomia começa a movimentar pontos importantes no Direito das mulheres, que serão revisados a partir de 1960. A década de 60 é marcada por modificações no cenário legislativo feminino, como o Estatuto da mulher casada (Lei nº 4121/62) promulgada em 1962. A partir desta lei ficava estabelecido, dentre outras questões, que a mulher não mais necessitava da aprovação do marido para que pudesse exercer atividades remuneradas, ou receber heranças, isto é, o Estatuto liberava a mulher da necessidade de autorizações matrimoniais para que pudesse exercer sua autonomia.

*A maçã no escuro* foi produzida entre os anos de 52 e 56, sendo posteriormente publicada em 1961. A obra foi escrita durante períodos nos quais a escritora Clarice Lispector acompanhava o marido diplomata fora do país. A primeira parte fora produzida em Torquay, na Inglaterra, sendo finalizado em 1956, já em Washington (GOTLIB, 1995, p. 298). E Clarice Lispector a partir desta postura de alguém que está de fora e pode lançar um olhar sobre seu Brasil ficcional produz *A maçã no escuro*, obra na qual ela nos apresenta uma sociedade que, como vimos, tem traços de uma comunidade arcaica, mas que simultaneamente nos traz personagens femininos que desafiam as noções e imposições daquele período temporal específico.

Ermelinda nos remete para uma mulher que possui traços dos comportamentos femininos que eram encorajados naquela década, mas ela também transgrede as imposições sociais conforme se envolve amorosamente com Martim, personagem no qual ela reconhece periculosidade. Vitória é uma personagem desafiadora ao leitor, e que se constitui num perfil feminino que representa a complexidade da mulher brasileira, que experienciava, na década de 50, um momento de transição no qual deixava as tarefas domésticas para assumir a autonomia de todas as suas decisões. Vitória se impõe, mas também tem respeito pelo outro, e por isso o considera em suas decisões e julgamentos morais.

Essa postura das duas mulheres faz com que se perceba uma identificação feminina com seu algoz, uma tentativa de se aproximar e assimilar os motivos que levam Martim a cometer o crime. Vitória e Ermelinda estão inseridas numa sociedade patriarcal



e violenta, e o olhar diverso delas faz com que busquem compreender a figura obscura de Martim.

É preciso considerar a brutalidade que a própria moralidade abriga. Talvez por isso as mulheres procurem esquivar-se de julgamentos nos quais não há possibilidade para outros pontos de vista. E ainda assim julgar o outro consiste sempre em exercer um poder sobre o outro. Ao julgar, como o faz Vitória em relação a Martim, há certa brutalidade, pois, julgando estamos estabelecendo o que consideramos certo e errado, não só para nós mesmos, mas também para os outros:

E de repente tudo lhe pareceu realmente inexplicável. É verdade que viver no campo viera dar uma paixão à sua pureza; é verdade que nos primeiros meses ela fora tocada pela plenitude da preguiça com que as plantas cresciam eretas, e que nos primeiros meses a natureza viera dar um ardor à sua confusão. Sim, isso era verdade... Mas era também verdade que, por caminhos já impossíveis de serem retraçados, ela terminara caindo na brutalidade truculenta de uma pureza moral; e suas artérias se haviam enrijecido como as de um juiz (LISPECTOR, 1999b, p. 277).

E é devido à “pureza moral” de Vitória, que, ao estabelecer seu julgamento sobre Martim, sente por ele piedade e desprezo: “Eu disse... – de novo ela o olhou quieta; mas porque não precisava mais dele para nada, pôde também olhá-lo com piedade e desprezo” (LISPECTOR, 1999b, p. 301). Essas emoções são despertadas em Vitória quando ela conhece as verdadeiras informações sobre Martim e seu ato criminoso que o levava até a fazenda. Vitória sente desprezo por Martim, porque reconhece o que ele fez como um erro, e sente piedade ao mesmo tempo, porque sabe que Martim praticara aquele crime em um momento de desespero, e que esse ato custaria a ele a própria liberdade, e possivelmente a infelicidade de sua família, a esposa e o filho.

Reiteramos, neste aspecto, a capacidade feminina para pensar sobre outro, sobre a situação pela qual o outro está passando; de certo modo, seria como a capacidade de se colocar no lugar do outro, e levar em consideração o seu sofrimento. E é justamente, devido a isso que Vitória, embora saiba dos acontecimentos anteriores à chegada de Martim ao sítio, ainda o acolha em sua fazenda. Vitória consegue reconhecer o sofrimento pelo qual Martim está experienciando, e, portanto, o abriga. Contudo, isso não significa que ela concorde com o ocorrido, mas ela sente a necessidade de ajudar o homem no

momento em que identifica nele sentimentos de dor e sofrimento. Vitória se põe no lugar de Martim, reflete e o aceita em sua casa.

Em síntese, Vitória reconhece que Martim cometeu um erro. Contudo, inicialmente ela parece não saber exatamente qual a natureza da infração cometida. Mas ela sabe que ele chegou a sua propriedade quando estava em fuga de alguma responsabilidade. O fato de Vitória aceitá-lo não significa, de modo algum, que ela era conivente com suas ações passadas. Ela o aceita sem saber com precisão qual fora seu ato criminoso, mas quando Martim, ao final do romance, revela o que havia feito com sua esposa, Vitória não pode deixar de estabelecer o que poderíamos definir como julgamento moral. Ao saber do ocorrido, as emoções que Martim desperta nela são desprezo e piedade, que geralmente estão agregadas à ideia de depreciação.

Do mesmo modo que, ao saber da verdade, ela deixa de sentir-se na obrigação de lhe conceder o “benefício da dúvida”. Entretanto, por Vitória haver dado abrigo a Martim, ele se sente na obrigação de lhe pedir perdão. Ele se ajoelha diante dela, e a pede que lhe perdoe. Vitória fica constrangida, mas não pode evitar sentir bondade ao olhá-lo, “dura bondade” (LISPECTOR, 1999b, p. 327). Portanto, mesmo o desprezo, que Vitória sente quando descobre toda a verdade, não é definitivo, pois o pedido de perdão de Martim faz com que ela se enteneça da situação do forasteiro que passara uma temporada em sua fazenda.

O julgamento de Ermelinda sobre Martim também se relaciona com uma postura de respeito para com o outro, pois para ela não importa os atos pregressos de Martim, não importa seu passado, tampouco suas ações antes da chegada na fazenda, mesmo que, assim como a prima, ela tenha intuído algo de sombrio na figura de Martim. Ainda assim ela escolhe lhe dar uma segunda chance, como uma possibilidade de a partir daquele momento ser diferente: “Não importava sequer fosse ele um assassino ou um ladrão, não importava a razão que o fizera cair no sítio, há pelo menos um instante em que dois estranhos se devoram, e como não gostar dele se ela de novo o amava? ” (LISPECTOR, 1999b, p. 242-243).

E depois quando Vitória aciona a lei para Martim, e logo os oficiais vem buscá-lo na fazenda, Ermelinda decide não querer participar daquele momento ou mesmo saber do que ocorria, e por isso se tranca no quarto e ouve o gramofone enquanto o passado de

Martim é revelado e o desfecho rumo ao castigo pelos atos pregressos se concretiza: “Ermelinda não quis ouvir o que se passa aqui e ligou a vitrola. Mas ela mandou dizer que vai dar adeusinho pela janela, disse Vitória” (LISPECTOR, 1999b, p. 316).

E, assim como Vitória e Ermelinda, a narradora de *Água viva* também sente uma atração pelo que é considerado como mal: “só o errado me atrai, e amo o pecado, a flor do pecado” (LISPECTOR, 1998, p. 82). Portanto, como podemos observar, a personagem é novamente autoassociada ao mal. E nesta pequena frase notamos que a moral, e o que é estabelecido como certo e errado, vem muito das noções religiosas. Logo, o que é pecado, para a moral é errado e, conseqüentemente, há uma relação de simbiose entre a moral e a religião.

A intrínseca relação entre moral e pecado inegavelmente conduz os indivíduos para o sentimento de culpa. E esse sentimento é uma constante na vida de cada sujeito, seja motivado pelos atos que cometeu ou mesmo por aqueles que deixou de cometer. A culpa de que somos pecadores está muito associada à noção do Cristianismo e, para nos livrarmos da culpa, é preciso um redentor, que seria Cristo. E é sobre esta culpa que a narradora afirma: “Uma coisa eu garanto: nós não somos culpados” (LISPECTOR, 1998, p. 94). Ela de certa forma se abstém do sentimento de culpa, e também livra seu leitor do mesmo fardo.

A personagem feminina protagonista de *Água viva* presume e estabelece claramente a existência do bem e do mal. Ela consegue distinguir as ações e mesmo as figuras que por vezes são associadas ao mal. Assim como é notável que a força protagônica compreende que o bem e o mal, seja enquanto construções sociais, ou mesmo como “forças sobrenaturais”, são elementos que fazem parte da psique de cada indivíduo. Assim, podemos identificá-los e, em alguns momentos, tendemos para o bem, e em outros, para o mal.

Entretanto, destacamos que a narradora parece ter uma propensão aos estímulos considerados maus, não porque ela seja má, ou pratique ações que prejudiquem os demais, mas ela sente algo de afinidade, e poderíamos até mesmo dizer certo deslumbramento diante do mal. Essa afinidade talvez se deva ao fato de que, se analisarmos as figuras recorrentemente relacionadas ao mal, perceberemos que geralmente são mais atraentes e tentadoras do que as relacionadas ao bem, que, por sua vez, são mais tranquilas e

moderadas. Conjuntamente ela também sente piedade e enternecimento, por aqueles que convivem com ela, pois como já havíamos destacado em alguns momentos de sua narrativa ininterrupta, ela parece buscar justificativas para as ações daquele “tu” para quem ela escreve. Com isso reiteramos a sua capacidade de pensar a alteridade de compreender o posicionamento do outro, antes de estabelecer prematuramente um julgamento acerca de seu interlocutor. Esses sentimentos de afeição e de respeito para com outro são afetos cuja complexidade entram na malha dos julgamentos e adensam esse juízo.

É evidente o caráter e a importância que o bem e o mal possuem para o campo literário. A escrita literária não raras vezes se utiliza deste par para a construção de seus enredos. Não são raros os romances nos quais encontramos manifestações do mal, como assinalamos na primeira parte de nosso estudo, ressaltando que nesta perspectiva compreendemos como expressões de maldade as ações que rompem com a lei e a estabilidade moral, como por exemplo, matar. E por isso que, como referenciamos logo no primeiro capítulo pela perspectiva de Bataille, que é também recuperada por Derrida, a literatura tem o poder de “dizer tudo”, sem ser culpabilizada, pois ela não se submete à lei. A literatura, portanto, constitui um espaço democrático no que se refere aos conceitos de bem e mal. Assim, esses termos coexistem e se fortalecem mutuamente através da perspectiva literária: “O Mal parece compreensível, mas é na medida em que o Bem é sua chave. Se a intensidade luminosa do Bem não desse seu negror à noite do Mal, o Mal não teria mais seu encanto” (BATAILLE, 1989, p. 124).

Desse modo, tanto Vitória e Ermelinda quanto a protagonista de *Água viva*, apresentam a capacidade de estabelecer e distinguir juízos acerca do que consideram como bem e como mal. Destaca-se que, ao construir seus discernimentos, todas as três possuem a sensibilidade de considerar as necessidades dos outros em seus juízos, assim como reconhecem sua responsabilidade para com os demais sujeitos sociais. Especialmente Vitória, que julga, mas ao mesmo tempo reconhece e respeita as necessidades de Martim, assim como as de Ermelinda, que também vive na fazenda, e que, se não fosse por Vitória, ficaria desamparada após a morte do marido.

Já a personagem de *Água viva* permite ao leitor inferir sua percepção moral à medida que escreve para um outro, o qual em momentos na narrativa ela parece buscar mesmo justificar as ações desse outro para quem ela escreve, como no trecho de

encerramento da obra, no qual ela diz: “Olhe para mim e me ama. Não: tu olhas para ti e te amas. É o que está certo” (LISPECTOR, 1998, p. 95). Assim como, já destacamos ao longo desta trajetória, há em *Água Viva* uma série de afirmações nas quais o comportamento, e as escolhas morais da personagem protagonista ficam delineadas diante do leitor, como ressaltamos em alguns trechos ao longo do desenvolvimento do trabalho. Logo, o que para alguns é compreendido como a fraqueza moral das mulheres na realidade corresponde a sua força moral, ou seja, à capacidade de considerar, e se preocupar com o outro ao estabelecer juízos. E com isso a dificuldade em estabelecer juízos de valor é representativa desta preocupação com o outro.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: A MORAL FEMININA COMO NOVO HORIZONTE PARA O MODO DE JULGAR

Chegamos ao fim de nosso percurso que buscou refletir sobre a ficção de Clarice Lispector, e inferir algumas das proposições morais estabelecidas pelos personagens da escritora. Os textos da autora fazem pensar a existência de um modo geral, e quanto a temática do mal moral e da justiça, que nos propomos a explorar é o fio condutor do enredo clariciano em *A maçã no escuro*, mas se faz presente em outros escritos claricianos, como *Água Viva*, que por sua vez, contribuiu para a nossa compreensão da obra que foi escolhida para a análise em seus pormenores. Reconhece-se, em *Água Viva*, uma profusão temática, que abarca inclusive a relação entre bem e mal, nos instantes-já de sua força protagônica.

Nossa trajetória se iniciou a partir de reflexões sobre as possibilidades de escrita que encontramos no espaço literário. Com base nesses estudos bibliográficos que retomamos ao longo do primeiro capítulo percebemos que tanto as representações de bem quanto as de mal são aceitáveis e possíveis, e fundamentam enredos ficcionais de modo equilibrado. Isso porque a literatura, enquanto espaço democrático, não possui um contrato prévio com a moralidade. Em relação à legislação, a literatura não precisa se preocupar em representar apenas as ações consideradas boas, de acordo com a moralidade e as leis, ela também pode frutificar a partir dos atos considerados como imorais e ilegais.

E cabe ao leitor, ao debruçar-se sobre determinado texto, fazer suas próprias inferências acerca dos fatos diante dele delineados na obra literária. Blanchot em *O espaço literário* nos destaca a relevância que o leitor possui para a literatura, uma vez que só podemos considerar a existência da instituição literária a partir do leitor que a valida conforme desenvolve suas leituras. Contudo, Blanchot também observa que, mesmo possuindo destaque para a leitura, o leitor se considera dispensável, pois se sente incapaz de perceber sua importância para que esse sistema literário se desenvolva de modo eficaz e possa perdurar no tempo. Essa crença da dispensabilidade do leitor tem uma função que é a de estabelecer relações entre leitor e texto, e também fomentar a liberdade da obra, ou seja possibilita que cada leitura que os sujeitos fazem de um texto seja inovadora, pois é um indivíduo em particular com suas experiências únicas que o fazem interpretar o texto

de forma singular. Mas quando um outro leitor se volta para a mesma obra provavelmente sua percepção também possuirá novas particularidades, assim a cada leitor a obra ganha novas formas para sua existência, com a ressalva de não desrespeitar a plausibilidade literária do texto.

É nesta perspectiva que Derrida, em *Essa estranha instituição chamada literatura*, nos apresentou o conceito de contra-assinatura. O leitor, ao se debruçar sobre um texto, pode imprimir nele suas marcas, baseado em suas experiências particulares. Neste aspecto, o leitor migra da passividade para a atividade, ou seja, ele é ativo, porque deixa suas marcas enquanto lê, tendo em vista que sua leitura é “única” e “inaugural”. Outro conceito chave derridiano é o de iterabilidade, que fundamenta o processo de adaptação que os textos sofrem ao longo do tempo. E este conceito se relaciona com o de herdeiro também proposto pelo autor. A iterabilidade é essa estrutura que possibilita que um texto seja lido e reconhecido anos após sua produção, e por isso pressupõe a herança, uma vez que para recontextualizar o texto é necessário que se tenha o mínimo de conhecimento sobre o que nos precedeu temporalmente (DERRIDA, 2014, p. 98-99).

Além disso, a literatura, justamente por ser um espaço democrático, se permite manifestar em seu conteúdo os mais diversos aspectos sociais, como os temas interditos. E também por isso ela traz em sua estrutura aspectos sociais e históricos relevantes para a sociedade, e que são um meio de caracterizar a própria História. Observa-se que a literatura nos propõe pensar os temas mais densos muitas vezes de maneira filosófica, de modo que se torna possível estabelecer conexões literário-filosóficas, como tentamos empreender ao longo de nosso percurso que buscou tratar de conceitos sociais como bem e mal que são a base do Direito e da conseqüente noção de justiça.

Ressalte-se que Derrida em *Força de lei*, como vimos, distingue o Direito da justiça, pois o Direito é construído sobre camadas, inclusive textuais, que podem ser desconstruídas. Em contrapartida a justiça requer uma decisão impreterível, e única, assim a justiça é a própria desconstrução (DERRIDA, 2007, p.30). De certo modo implica dizermos que o Direito se baseia na visibilidade e aplicabilidade da lei, em compensação a justiça seria mais abstrata, pois não há como termos certeza de que foi realizada.

O Direito tem como base controlar a violência dos indivíduos sociais, ou mesmo punir atos violentos concretizados. Contudo, a violência faz parte mesmo do nosso atual conceito de civilização, e existe desde épocas remotas da humanidade. Byung-Chul Han

em *Topologia da violência* ressalta a violência das civilizações arcaicas, e postula que essa violência não desapareceu apenas se tornou interiorizada nos sujeitos de modo a não se manifestarem exteriormente, tendo em vista a valoração social atual que se volta para os conceitos de “valores elevados” como a benevolência dos sujeitos. Assim, a violência continua existindo, mas longe dos olhos do público, e voltada para o interior dos indivíduos, como a violência psicológica (HAN, 2017, p. 15).

Baudrillard, em *A transparência do mal*, assevera a noção de que nossa sociedade busca coibir e encobrir a violência de todos os modos possíveis (BAUDRILLARD, 1990, p.52). Contudo, o autor destaca em nossa sociedade atual um ressurgimento do “princípio do mal”, mas trata-se de um mal no qual se exime a moral e a culpa. Esse mal se instala nos sistemas que visam a uma positividade absoluta tentando suprimir toda a possibilidade de negatividade. Este mal proposto por Baudrillard se fundamenta no “princípio de reversibilidade”, no qual todo o bem pode ser transformado em mal, já que ambos se constituem de modo simultâneo. Essa reversibilidade do bem e do mal seria disfarçada por meio dos pares binários (BAUDRILLARD, 1990, p.72).

A distinção entre os pares binários bem e mal só pode ser validada dentro dos limites da racionalidade. Quando ultrapassamos a racionalidade, percebemos a inseparabilidade de ambos os conceitos, em vista da impossibilidade de pensarmos em um sem considerar o outro. Esse processo é definido por Baudrillard como o “teorema da parte maldita”, e, segundo ele, quando não reconhecemos essa indissociabilidade destes conceitos tendemos a adentrar o campo da ilusão (BAUDRILLARD, 1990, p.112).

Bataille, em *A literatura e o mal*, propõe que a proibição constitui parte do sagrado, mas que à medida em que se estabelece uma proibição também terminamos tornando-a atrativa para que seja praticada, pois o proibido é sempre mais tentador (BATAILLE, 1989, p. 18-19). Entretanto, o campo literário é um espaço no qual todas essas ações interditas podem ser livremente praticadas, pois a literatura escapa à lei, e também não tem como propósito doutrinar e regular os sujeitos como os códigos penais ou mesmo a própria *Bíblia* (BATAILLE, 1989, p. 22). A dificuldade de se questionar a construção moral está no fato de que o mal conduz à pulsão de morte, o que tem consequências graves. Apesar disso o mal é sedutor aos olhos dos indivíduos, e por isso os atos de maldade, quando cometidos, não precisam ter algum benefício para o sujeito que o



prática, mas apenas a recompensa da ação de um ato de maldade (BATAILLE, 1989, p. 56).

Como vimos anteriormente, não são poucas as obras literárias que se utilizam e se potencializam através da expressividade do mal. Fizemos uma retomada de obras clássicas da literatura, nas quais se pode perceber a prática de ações que rompem com a moral. Iniciamos com as tragédias gregas e chegamos até os clássicos universais da literatura, com o objetivo de demonstrarmos o quanto o mal é a chama que alimenta a produção literária. Manifestando-se das mais diversas formas, desde atos violentos que levam ao homicídio como vimos, com *Crime e castigo* de Fiódor Dostoiévski, até o fazer sofrer psicológico, como o sofrimento de Capitu em *Dom Casmurro*, de Machado de Assis, e de Madalena em *São Bernardo* de Graciliano Ramos. O mal se mostra como uma das forças de enredos literários, justamente porque, como destacamos, a literatura é um espaço democrático que não tem por obrigação responder às leis.

Além disso, ao representar os atos de maldade, a literatura abre caminhos para a reflexão e até mesmo à reelaboração de aspectos sociais que são considerados complexos, como os pares binários, a exemplo do bem e do mal. Compreende-se que pensar o mal é também uma das formas de pensarmos a existência, pois o mal também é parte constitutiva do ser humano, como vimos com Freud, em *O futuro de uma ilusão* e *O mal-estar na cultura*.

Entretanto, ressaltamos que estes conceitos são em grande parte construções do meio social. Muitas destas formulações acerca do que é julgado como bem e como mal são influenciadas pela herança das perspectivas religiosas, que são essenciais quando o tema recai sobre os limites da moralidade. Contudo, também é necessário ressaltar que a violência faz parte deste universo religioso, tanto porque podemos relacionar as religiões primitivas, nas quais os sacrifícios eram recorrentes como forma de alcançar graças divinas, quanto na religião cristã ocidental, na qual encontramos em diversos trechos bíblicos o uso da violência, como o assassinato de Abel, praticado por seu irmão Caim, que demonstra que, mesmo a religião, tem a necessidade de reconhecer o lado sombrio do homem.

A literatura apresenta-se como um solo fértil para as ações más, pois ela tanto pode representá-las, sem que sofra consequências legislativas, quanto manifestá-las, com

intuito de uma reelaboração moral. Ou seja, há episódios violentos que, quando representados nos textos literários, podem ser reelaborados pela comunidade e pela moralidade, conduzindo a uma nova perspectiva benéfica para o estado social.

A literatura, por coincidir diferentes perspectivas existenciais, nos possibilita uma identificação e, como acentuamos, uma empatia em relação aos “seres de papel” que encontramos ficcionalizados nos escritos literários. Essa perspectiva nos foi apresentada, através do estudo de Shoshana Felman em *O inconsciente jurídico: julgamentos e traumas no século XX*, no qual ela afirma que a literatura é uma forma de auxiliar na reelaboração de traumas, sobretudo, os históricos. As decisões jurídicas são uma parte importante da História, pois são elas que marcam e definem as memórias históricas, ou seja, estabelecem o que será aceito ou negado na História. A lei é responsável pela organização dos aspectos históricos, em compensação a literatura promove uma reflexão para esses atos passados que muitas são manifestações da perversão humana.

Reconhece-se que os indivíduos possuem seu lado sombrio, mas a questão que se impõe está no que fazem com esses sentimentos negativos que experimentam ou pelos quais são circundados em seu íntimo. Observa-se que a sociedade sempre precisa ser preservada, portanto qualquer ato individual que rompa com a estabilidade estará sujeito à punição. Contudo, isso não faz com que os impulsos desapareçam, esses permanecem latentes no sujeito, sendo apenas sublimados. E reconhecer esse caráter sombrio do ser humano se mostra necessário para cada indivíduo, possibilitando a compreensão de sua existência, como vimos através do personagem Martim. Ele aceita seu lado obscuro, e com isso passa a se autocompreender melhor, e é nesse entendimento que ele inicia um desvelamento de sua existência, ou seja, inicia sua busca identitária.

Outro ponto que destacamos quanto ao processo de busca identitária de Martim é que sua compreensão de seu lado sombrio faz com que ao leitor ele pareça livre em seus impulsos, fato reiterado pela aproximação entre Martim e a animalidade. Quando Martim comete o crime, e inicia sua busca de identidade, ele parece ir se desapossando de “tudo que pesa” na moralidade, até que chega a um estado no qual o personagem perde a capacidade de linguagem, e apenas emite grunhidos, um som que o aproxima do animal. E a partir desta perspectiva podemos pensar Martim como um homem mais primitivo, mais próximo da animalidade. Com base no que propõe Elizabeth Roudinesco, em *A parte obscura de nós mesmos* através da teoria de Darwin, há uma anterioridade do animal ao

homem, ou seja, o homem como descendente dos animais teria traços morais que remetem a essa precedência animal (ROUDINESCO, 2008, p.84). Comportamento que, como vimos, podemos observar em Martim em alguns pontos da narrativa clariciana, como quando a raiva se apossa intempestivamente dele, e Martim termina matando um pássaro que tinha por entre seus dedos, ou até mesmo no momento em que atenta contra a vida da própria esposa.

Quanto a essa animalidade no homem para Freud, em *O futuro de uma ilusão*, o único meio de controlá-la seria através da civilização que estabelece o controle e a repressão para esses impulsos humanos que remetem à animalidade (FREUD, 1974, p.16). Ao estabelecer um código que determina o permitido e o proibido aos indivíduos sociais, a civilização postula uma compilação de regras que se voltam para a ideia de imitar e copiar. Segundo Byung-Chul Han, em *Topologia da violência*, quando muitos desejos se voltam simultaneamente para um mesmo objeto, se estabelece um conflito violento, pois esses desejos terminam se anulando mutuamente. Por isso a sociedade proíbe a imitação de comportamentos violentos (HAN, 2017, p.28).

Essa mimese destacada por Byung-Chul Han, como vimos pode ser observada no comportamento de Martim, já que durante seu processo de repensar a existência o caráter de imitação da moral é uma das conclusões destacadas pelo personagem. Martim conclui que seu comportamento sempre fora baseado em imitar e copiar, assim como de toda a organização social. Além disso, Martim também reconhece que já havia cometido outros erros morais antes de seu crime, contudo eram ações que não estavam previstas nas leis, e portanto, se eximia de punição. Com isso, o personagem estabelece e torna perceptível para o leitor a distinção entre a moralidade e a legalidade. A moralidade nos apresenta regras que por vezes são infringidas sem que isso acarrete punição, pois ela trata inclusive de apresentar as regras comportamentais para os indivíduos. Mas a legislação prevê apenas aquelas ações que, quando praticadas, rompem com o sistema e com o acordo social implícito, lesando o outro.

A moral possui um caráter de pressupostos que devem ser seguidos, como forma de manutenção da ordem social. Segundo Freud, em *O futuro de uma ilusão*, a sociedade se estabelece a partir da religião (FREUD, 1974, p.47-48), pois é através desta que o homem se percebe como tendo de respeitar as regras morais para a prosperidade do equilíbrio social. A partir da religiosidade, o homem percebe que precisa barganhar por

um lugar no paraíso, noção que também fundamenta a moral, pois se quisermos ser aceitos socialmente precisamos praticar atos que estejam de acordo com a religião e a moral, e evitar aqueles que rompem com essa estabilidade. Segundo Bataille, em *Teoria da religião*, a ideia de sanção futura é um dos fundamentos da moralidade, e envolve a coletividade e a convivência comum, pois visa a regimentar essas relações entre distintos sujeitos sociais (BATAILLE, 1993, p. 40).

Há uma reciprocidade entre os conceitos de religiosidade e moralidade. Portanto, são noções que precisam ser consideradas a partir da sua intrínseca relação. No entanto, se o único impedimento para não praticarmos ações que lesam o outro fosse a religião, assim que percebêssemos uma ausência de punição divina acabaríamos nos rendendo ao nosso egoísmo, e realizando todos os nossos desejos, e conseqüentemente afetando e prejudicando os demais sujeitos sociais (FREUD, 1974, p.52-53). Daí decorre a necessidade de estabelecer um sistema penal que organize as punições para aqueles que causam algum dano para outros indivíduos. Contudo, salienta-se que o nosso sistema penal também está imbuído da noção de vingança e represália para com aquele que infringiu a lei. Pois, tanto o sistema penal quanto a vingança têm como motivação a retribuição por um ato violento, é como tentar colocar as motivações de cada sujeito em equiparação, nenhum indivíduo pode lesar o outro sem ser responsabilizado por tal ato pela sociedade (GIRARD, 1990, p. 35).

Nossa atual sociedade é definida por Byung-Chul Han, em *Topologia da violência*, como a sociedade do desempenho, baseada na positividade que torna inviável o reconhecimento de um inimigo exterior, fazendo com que os anseios destrutivos se voltem para o próprio sujeito. A violência da positividade se volta para o interior do indivíduo, em contrapartida a violência da negatividade se fundamenta em uma pressão exterior ao sujeito, por isso se abre a possibilidade de reconhecimento do outro enquanto sujeito social e adversário (HAN, 2017, p.141-142). Martim, como vimos, é esse sujeito da negatividade proposto por Chul Han, porque ele tanto exterioriza a violência que tem em seu interior quanto reconhece as regras sociais e a moralidade religiosa como válidas. Martim não nega a existência de sua violência interior e por isso faz parte do universo religioso da negatividade, pois reconhece os pressupostos morais, mas não se priva de exteriorizar seus impulsos destrutivos.

Martim tem rompantes violentos que fazem com que possamos o caracterizar como um homem primitivo e violento. Contudo, a violência de Martim se aproxima de uma violência sacrificial arcaica, como é proposto por René Girard, em *A violência e o sagrado*, no qual ele propõe que a violência tende a crescer até que possa encontrar um modo de ser saciada, como os sacrifícios que concentram os ímpetos violentos em um ato específico (GIRARD, 1990, p. 22). E a violência de Martim pode ser considerada sacrificial, dado que se volta para um único ato que rompe com a moral, mas que também inicia a busca existencial dele por ressignificar sua existência. Com este propósito, Martim sacrifica toda a sua existência pregressa em troca de ter a possibilidade de se autoencontrar, enquanto sujeito social. O que de modo algum justifica o crime cometido, mas ao menos nos faz compreender um pouco a complexa personalidade do protagonista masculino de *A maçã no escuro*.

Martim, após o crime, adentra em um processo no qual ele se despersonaliza aos poucos, isto é, ele perde sua identidade, passando por um processo de transmutação. É como se sua vida pregressa ao ato criminoso fosse de certo modo apagada, no intuito de se recriar como um novo sujeito. O crime de Martim o faz romper com a sociedade, e funciona como uma “bússola”, que lhe mostra o caminho em sua busca identitária.

Martim comete seu crime em um momento de rompante emocional, pois acredita estar sendo traído por sua esposa, e essa hipótese irrompe um estado de violência no personagem. Contudo, é uma violência que já estava nele e que apenas precisou de um “gatilho” para se fazer manifesta. E essa violência a sociedade não só reprova como se esforça em suprimir e reprimir, no intuito de que os sujeitos comunitários não se lesem entre si. Ressalte-se, no entanto, que a violência de Martim, depois de convertida em ato que rompe com a moralidade, e simultaneamente com a sociedade, o conduz a uma profunda reflexão existencial.

Quanto ao crime cometido por Martim, podemos notar em seu comportamento uma ausência de culpa em relação ao ato praticado. Neste aspecto o aproximamos da perversão que é proposta por Freud, e retomada por Elisabeth Roudinesco em *A parte obscura de nós mesmos*. No comportamento perverso, há uma ausência de culpa em relação aos atos cometidos. A perversão está agregada à ideia de liberdade, pois o perverso se sente tanto violento quanto amigável (ROUDINESCO, 2008, p.11). Comportamento dúbio que também podemos perceber nas ações de Martim, que, como

destacamos oscila, com muita facilidade, entre distintas emoções. A perversão é parte do desenvolvimento psíquico de todos os indivíduos. Portanto, todos possuem, em seu interior, características perversas. A questão que se impõe está no que fazemos com a perversão que abrigamos em nosso interior, pois podemos canalizá-la de modo útil, ou numa forma de destruição dos outros ou de nós mesmos (ROUDINESCO, 2008, p.103).

Com isso há um deslocamento, pois já não discutimos se somos ou não capazes de atos perversos, pois como vimos a psicanálise nos mostra que temos essa predisposição, mas que ela tanto pode ser usada de modo produtivo quanto improdutivo. É neste aspecto também que se insere a moralidade, pois busca controlar aqueles ímpetos perversos dos sujeitos que não temem manifestá-los, mesmo que isso provoque consequências desagradáveis para outros indivíduos de sua interação social.

E a perversão de Martim o conduz até a prática do crime, que simultaneamente se converte numa tentativa do personagem de encontrar a liberdade, por uma via obviamente equivocada. Entretanto, ele percebe que, mesmo após a prática do crime, seguia sendo um sujeito social, porque ainda pertencia ao sistema, e, portanto, precisava interagir com os demais, com Vitória, por exemplo, que costumava cercá-lo com suas confissões enquanto ele realizava os trabalhos na fazenda.

Neste aspecto, com o propósito de pensarmos essas personagens femininas e as relações morais, e posteriores julgamentos por elas definidos, iniciamos nosso itinerário com duas pensadoras e filósofas que tratam e fundamentam o pensamento acerca da moralidade demonstrando a sagacidade dos argumentos femininos quando abordamos temas relativos à moralidade: Hannah Arendt e Simone de Beauvoir. Ambas produzem argumentos fundamentais para refletir acerca das questões morais. Simone de Beauvoir propõe uma reflexão acerca dos distintos comportamentos morais que encontramos na sociedade, atentando inclusive para o quanto de barganha religiosa há nas questões morais, ou seja, comportamentos estabelecidos com base numa possível salvação futura. Beauvoir defende a ideia de que precisamos nos realizar moralmente nesta existência, pois é apenas desta que dispomos, já que a noção de salvação futura se volta para um conceito metafísico.

Beauvoir, em *Por uma moral da ambiguidade*, propõe uma moral existencialista fundamentada na ambiguidade que é o centro da existência humana. Para a filósofa, assim que nascemos, já somos obrigados a conviver com a ambiguidade que a existência

comporta, pois, a vida se contrapõe à morte, ou seja, conforme vivemos vamos nos preparando para fatalmente chegarmos à morte. Com isso, a filosofia defendida por Beauvoir reconhece o quanto a experiência de vida, de ser e estar no mundo, e isto inclui a nossa moral, pode ser ambígua.

Com Arendt adentramos numa perspectiva do que é definido como mal, que através de Kant, nos conduz a uma busca para depreendermos o modo como os julgamentos morais são estabelecidos. Assim, recorrendo à aproximação teórica anteriormente apontada por Kant na *Crítica do juízo*, entre a faculdade de julgar e a capacidade de discernir entre o certo e o errado, e sua relação com o gosto, ou seja, estabelecemos nossos julgamentos conforme considerarmos algo que nos é ou não aprazível (ARENDR, 2000, p.375). Além disso, Arendt, em *Responsabilidade e julgamento*, também sustenta que o mal humano desconhece limites quando não gera remorso no indivíduo, pois esse sujeito consegue esquecer imediatamente seus atos reprováveis praticados. E, para Arendt, a prática do mal está relacionada à ausência de pensamento, pois, ao acatar ordens sem questionar, e sem pensar nas ações cometidas, faz com que o mal se perpetue e expanda seus domínios (ARENDR, 2004, p. 19). As duas autoras desenvolvem suas teorias acerca da moralidade e da capacidade humana para atos perversos, e com isso demonstram a finura e a delicadeza da relação feminina com a moral. É com base nisto que nos propusemos a reflexão de Vitória, Ermelinda e a protagonista de *Água Viva*.

Quanto a Vitória, como destacamos no capítulo *A maçã no escuro e Água viva: as mulheres e a iminência do mal*, ela se mostra uma mulher de personalidade forte e independente. Em contrapartida, Ermelinda se mostra frágil e melindrosa, necessitando da proteção da prima. Entretanto, destacamos que Vitória, Ermelinda e a narradora de *Água viva* possuem em comum o fato de sentirem uma certa atração pelo que é considerado da ordem do mal. Assim, elas tanto temem quanto ambicionam se aproximar do que é convencionado como manifestação da maldade. Daí decorre inclusive a relação dúbia que se estabelece entre as duas protagonistas de *A maçã no escuro* e a figura masculina de Martim, acrescida de certa curiosidade das duas mulheres em relação àquele homem estranho que fora parar na fazenda.

De modo semelhante a Martim, a personagem narradora de *Água viva* também parece desejar uma busca da liberdade, e para tal ela percorre os caminhos do mal em

busca da sua autonomia existencial. Seu trajeto é de procura por uma liberdade que se assemelhe à animal, ou seja, sem preconceitos e baseada nos desejos profundos. As personagens de Clarice Lispector não demonstram pudores em reconhecer os impulsos negativos e o quanto de violência comporta a existência humana. Diante disso, a narradora de *Água viva* destaca o quanto a violência é parte da vida humana, e como ela se incorpora na rotina diária, como na alimentação, na qual, por exemplo, podemos nos servir de outros seres vivos como alimento.

Além disso, as pulsões consideradas manifestações do mal são as que projetam e intensificam as ações da protagonista de *Água viva*, o que demonstra o quanto as personagens de Clarice Lispector são libertas das amarras e limitações que estabelecem preconceitos quanto às valorações sociais. Entretanto, isso não significa de forma alguma que elas desrespeitem a moral ou os limites sociais, mas apenas que sua forma de sentir e experimentar as emoções, sejam elas consideradas boas ou más, é distinta, pois não se submetem a conceitos pré-moldados.

Quando comparada a Ermelinda, Vitória se sente má justamente pela pressão exercida pelas concepções sociais que fazem com que se estabeleça um padrão, e todos aqueles que não se adequam a tal imposição terminam se sentindo desajustados. Por isso, o comportamento de Vitória e sua personalidade decidida e independente são vistos como parte da esfera do mal, principalmente quando ela é comparada a Ermelinda, que se mostra mais calma, além de precisar de constante atenção dos que a cercam. Embora Ermelinda seja associada à bondade pelo olhar de Vitória, ela parece ter um profundo desejo por buscar o mal, alinhando-se, assim, ao caráter de malignidade do mundo. É possivelmente deste desejo que surge sua relação amorosa com Martim, dado que ele traz consigo uma aura de mistério e maldade para as duas mulheres que vivem na fazenda. Assim como Ermelinda, Vitória também se sente atraída pela ideia de mal, sobretudo o mal que percebe na figura de Martim.

No entanto, os sentimentos de Vitória em relação a Martim são conflitantes, pois, ao mesmo tempo em que se sente atraída pelo homem misterioso, ela também o teme. Isso porque fica subentendido, desde seu primeiro encontro com o homem, que ela sabe que Martim se encontra em fuga por ter feito algo considerado ilícito. Portanto, Vitória enfrenta uma posição moral conflitante em relação à figura de Martim. E aos poucos o próprio começa a perceber que Vitória sabe de algo em relação ao passado dele, e por



isso também ela passa a cercá-lo constantemente, na intenção de que Martim reconheça o conhecimento dela sobre seu lado sombrio, e escolha voluntariamente se retirar da fazenda.

Mas isso não ocorre, de modo que ela opta por denunciá-lo às autoridades, momento no qual ela efetivamente descobre o que ele realmente havia feito para estar em fuga. Nesse momento, ela sente simultaneamente desprezo e piedade. Vitória o despreza porque reconhece o código moral vigente, e sabe que Martim errou quando cometeu o crime, mas isso não a impede de também ter piedade por aquele homem que teve um momento de erro moral. E essa possibilidade de empatia de Vitória para com Martim se deve à capacidade feminina de pensar a partir da perspectiva do outro, ou seja, de se colocar naquela posição de sofrimento na qual o outro se encontra, e essa aptidão feminina de respeito para com a dor alheia é derivada da formação moral diversificada feminina.

Freud, em *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*, observa que tanto o menino quanto a menina possuem uma disposição bissexual, de modo que no sexo masculino a ligação objetal se mantém para com o objeto do período de amamentação, ou seja, a figura materna. Na menina, há um deslocamento da figura materna para a paterna. A menina, ao constatar a existência do pênis, desenvolve um sentimento de inferioridade, e estremece seu afeto pela mãe que a gerou sem um pênis adequado (FREUD, 2011, p.262).

Assim, na menina o complexo de Édipo é uma formação secundária originada pelo complexo de castração. Já no menino o complexo de Édipo desencadeia o complexo de castração, que é incorporado pelo eu e derivado na forma de super-eu, através da proibição do incesto e a instauração do senso de moralidade. No entanto, nas mulheres esse processo ocorre sob repressão e de forma mais lenta, pois faltam motivos para abandonar o complexo de Édipo, e segundo o psicanalista é daí que decorre o senso de moralidade feminina menos aflorado.

Já Piaget, como vimos, em *O juízo moral na criança*, se volta para as brincadeiras infantis, e a partir daí estabelece que as meninas teriam um sentido moral menos aguçado, com base no fato de que os meninos possuem jogos com maior número de regras do que as meninas, que preferem estabelecer brincadeiras mais desprezíveis. Dando prosseguimento ao desenvolvido por Piaget, o psicólogo Lawrence Kohlberg postula a existência de estágios morais posteriores a infância, e que não haviam sido explorados

por Piaget. Kohlberg acredita na universalidade da moral, desenvolvendo três grandes níveis morais que se subdividem em estágios; contudo ressalta que seu enfoque é a formação da moralidade que se assemelha ao desenvolvimento cognitivo infantil. Logo, conforme avança a idade dos indivíduos, mais refinada se tornaria seu senso de moralidade. O autor não tem como propósito em seu estudo tratar da moralidade em si, ou seja, das distinções morais como os conceitos sociais de bem e mal, dado que esta envolve um caráter privado das emoções (BIAGGIO, 2002, p.102-103).

Kristeva, em *Sentido e contra-senso da revolta: poderes e limites da psicanálise* I retoma o argumento freudiano, e observa que é deste processo de desenvolvimento psíquico do complexo de Édipo que decorre a capacidade feminina de seus afetos integrarem os seus juízos morais. Ratificando essa perspectiva, Mireille Delmas-Marty, em *A imprecisão do direito*, aponta as inconsistências que encontramos no Direito. O campo jurídico se quer preciso, mas quando procede dessa forma desconsidera as diferenças existentes entre culturas e indivíduos sociais. E dentre essas diferenças que tornam o direito impreciso está a formação moral feminina diversificada.

Com base nesta imprecisão do Direito, Delmas-Marty propõe a formulação de um “direito comum”, que, como vimos, teria em sua constituição uma consideração por toda a diversidade social. Neste aspecto, todas as singularidades da humanidade seriam relevantes. Logo, esse Direito proposto por Delmas-Marty não pode ser pensado de modo isolado, ou com base em conceitos e pares binários e excludentes, pois é necessário perceber mesmo os pontos que foram excluídos ao se tomar determinada decisão judicial, no intuito de que ela seja o máximo possível compreensível com a multiplicidade cultural. O direito postulado pela autora escapa a uma visão maniqueísta do campo jurídico, pois se propõe a considerar mesmo as perspectivas que foram excluídas, ou seja, nos traz a possibilidade de uma compreensão combinatória na qual se busca pontos de combinação, sem excluir nenhuma possibilidade de direito (DELMAS-MARTY, 2004, p.183).

Essa concepção de julgamento, que é apresentada por Delmas-Marty, está em acordo com o comportamento das personagens femininas claricianas analisadas, pois tanto Vitória quanto Ermelinda e a força protagônica de *Água viva* são figuras femininas que ao, estabelecer alguma opinião sobre os demais, buscam ter em relevância todas as possibilidades que estão ao entorno do outro, e com isso fazem respeitar a diversidade

cultural, e criam um julgamento mais organizador do múltiplo, como propõe Mireille Delmas-Marty.

Em síntese, baseado nos julgamentos estabelecidos pelas três personagens femininas de Clarice Lispector que analisamos, podemos observar que todas possuem um zelo, e uma preocupação com o outro, e o modo como o julgamento que estabelecem pode afetar a vida alheia. Essa atenção para com o outro é definida por Carol Gilligan, em *Teoria psicológica e desenvolvimento da mulher*, como a ética da responsabilidade (GILLIGAN, 1997, p. 255-256). Vitória e Ermelinda demonstram grande empatia pela situação na qual se encontra Martim. Vitória reconhece que o homem está fugindo de algo que ela parece não saber exatamente, mas ainda assim ela lhe dá abrigo. Ermelinda se envolve amorosamente com Martim, a ponto de chegar a afirmar que o passado dele para ela não era importante, ou seja, o que ele fizera antes de sua chegada na fazenda, para ela, era irrelevante.

A narradora de *Água Viva*, por sua vez, escreve para um interlocutor, e em determinados momentos ela assume posicionamentos que ambicionam de alguma forma justificar ações, e até mesmo o mundo a seu redor, o que demonstra que a personagem, assim como as duas protagonistas de *A maçã no escuro*, possui uma aguçada sensibilidade moral. Assim, tanto Vitória e Ermelinda quanto a força protagônica de *Água Viva*, demonstram ao leitor a proposta de um julgamento moral que considera os afetos em sua base de formação, por isso a dor e o sofrimento do outro são sempre relevantes para estas figuras dos escritos claricianos. Trata-se de uma ética da responsabilidade que se pauta pela ética do cuidado e pelo respeito para com o próximo. Trata-se de uma ética baseada sobretudo na empatia e na capacidade feminina de ver e perceber o outro a partir de suas próprias vivências, sempre respeitando o sofrimento alheio.

Concluimos que as mulheres possuem um modo diferenciado de estabelecer distinções e julgamentos morais. No entanto, de forma alguma, esse modo feminino pode ser considerado frágil ou prejudicial, porque se fundamenta numa diferença essencial que precisa ser respeitada. As mulheres só possuem uma debilidade moral quando se estabelece como padrão incontestável o modo de julgar masculino; melhor dito, quando se tem como base o pensamento cuja herança obedece ao patriarcado. Mulheres julgam a partir de sua capacidade de se perceber no lugar do outro, de modo a considerar os afetos que nos constituem. Essa prática se desenvolve genuinamente, o que permite pensar na

ética do feminino ao lado de políticas sociais do reconhecimento e do estímulo à necessidade de pensar a alteridade. O que para muitos é o “ponto fraco” feminino consiste, ao contrário, na mais vigorosa qualidade feminina. Trata-se de incluir a compreensão somada à sensibilidade quando ambicionamos considerar o feminino como parte do processo do exercício do julgar.

## REFERÊNCIAS:

ARENDDT, Hannah. O Julgar. In: \_\_\_\_\_. *A vida do espírito: o pensar, o querer e o julgar*. 2 ed. Trad. Antônio Abranches, Cesar Augusto de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. O pensar. In: \_\_\_\_\_. *A vida do espírito: o pensar, o querer e o julgar*. 5 ed. Trad. Antônio Abranches, Cesar Augusto de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ASSIS, Machado de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*. Tradução de Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM, 1989.

\_\_\_\_\_. *Teoria da religião* [Formato eletrônico]. Tradução: Sergio Goes de Paula e Viviane de Lamare. São Paulo: Editora Ática, 1993.

BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: a experiência vivida*. 2.a Edição. Tradução de Sérgio Milliet. Difusão Européia do Livro: São Paulo, 1967.

\_\_\_\_\_. *O segundo sexo: fatos e mitos*. 4.a Edição. Tradução de Sérgio Milliet. Difusão européia do livro: São Paulo, 1970.

\_\_\_\_\_. *Por uma moral da ambiguidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

BIAGGIO, Angela Maria Brasil. *Lawrence Kohlberg: ética e educação moral*. São Paulo: Moderna, 2002.

BÍBLIA, Português. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. São Paulo: Sociedade Bíblia do Brasil, 1988.

BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BRASIL. Código Penal. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/1950-1969/L4121.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/1950-1969/L4121.htm)>. Acesso em: 28 ago. 2020.

BRONTË, Emily. *O morro dos ventos uivantes*. Tradução Oscar Mendes. 2º ed. São Paulo: Martin Claret, 2004.

CIXOUS, Hélène. *A hora de Clarice Lispector*. Tradução Rachel Gutiérrez – ed. bilíngue. Rio de Janeiro: Exodus, 1999.

COELHO, Renata. *A evolução jurídica da cidadania da mulher brasileira: breves notas para marcar o dia 24 de fevereiro, quando publicado o Código Eleitoral de 1932 e os 90 anos do voto precursor de Celina Viana*. Disponível em: <[http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/Evoluojuridicadacidadaniadamulherbrasileira\\_RenataCoelho.pdf](http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/Evoluojuridicadacidadaniadamulherbrasileira_RenataCoelho.pdf)>. Acesso em: 28 agos. 2020.

DELMAS-MARTY, Mireille. *Por um direito comum*. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *A imprecisão do direito: do código penal aos direitos humanos*. Tradução Denise Radanovic Vieira. Barueri, SP: Manole, 2005.

DERRIDA, Jacques. *De que amanhã: diálogo/Jacques Derrida; Elisabeth Roudinesco*; Tradução André Telles; Revisão técnica Antonio Carlos dos Santos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Tradução Marileide Dias Esqueda. – Belo Horizonte: UFMG, 2014.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*. Tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes. Porto Alegre: L&PM, 2019.

EURÍPEDES. *Medéia*. Tradução Miroel Silveira e Junia Silveira Gonçalves. São Paulo: Martin Claret, 2007.

FELMAN, Shoshana. *O inconsciente jurídico: julgamentos e traumas no século XX*. Tradução Ariani Bueno Sudatti. Prefácio Márcio Seligman-Silva. São Paulo: Edipro, 2014.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão e Sexualidade feminina*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

\_\_\_\_\_. *O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925)*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. *Um caso de histeria. Três ensaios sobre a sexualidade e outros trabalhos* [Formato eletrônico]. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar na cultura*. Tradução de Renato Zwick; Revisão técnica e prefácio de Marcio Seligmann-Silva. Porto Alegre: L&PM, 2010.

\_\_\_\_\_. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. In: \_\_\_\_\_ *Obras Completas Volume 16 – O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923 – 1925)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das letras, 2013.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GILLIGAN, Carol. *Teoria psicológica e desenvolvimento da mulher*. Tradução Natércia Rocha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Tradução Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

GOTLIB, Nádya Battella. *Clarice: uma vida que se conta*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1995.

HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

KAFKA, Franz. *A metamorfose*. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: LP&M, 2010.

KRISTEVA, Julia. *Sentido e contra-senso da revolta: poderes e limites da psicanálise I*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

\_\_\_\_\_. *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras*: Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette. Tradução de José Laurenio de Melo. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

\_\_\_\_\_. *No princípio era o amor: psicanálise e fé*. Tradução Leda Tenorio da Motta. Campinas, SP: Verus, 2010.

LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. São Paulo: Círculo do Livro (Coleção Grandes da literatura brasileira), 1980.

\_\_\_\_\_. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

\_\_\_\_\_. *A Descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999a.

\_\_\_\_\_. *A maçã no escuro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999b.

\_\_\_\_\_. *Para não esquecer*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999c.

\_\_\_\_\_. *Um sopro de vida (Pulsações)*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999d.

MACHADO, Regina Helena de Oliveira. Crime e desistência nos textos de Clarice Lispector (p.119-130). In \_\_\_\_\_. *Remate de males*. Número 9. UNICAMP: Campinas, 1989.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993.

\_\_\_\_\_. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial Barcarolla, 2009.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Barcarolla, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2010b.

MONTERO, Teresa; MANZO, Lícia. (Org.). *Clarice Lispector: outros escritos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

NASCIMENTO, Evando. O Mal como Metáfora. In: \_\_\_\_\_. *Clarice Lispector: uma literatura pensante*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p.251-277.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral (1873). In: \_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.



\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Tradução, organização, prefácio, comentários e notas de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2013.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução e notas de Renato Zwick; apresentação e cronologia de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2014.

NINA, Cláudia. *A palavra Usurpada: exílio e nomadismo na obra de Clarice Lispector*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

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

PIAGET, Jean. *O juízo moral na criança*. Tradução Elzon Lenardon. São Paulo: Summus, 1994.

POE, Edgar Allan. O barril de amontillado. In: \_\_\_\_ *Histórias Extraordinárias*. Tradução de Luísa Feijó e J. Teixeira Aguilar. Santiago: Editora América do Sul LDA, 1988.

RAMOS, Graciliano. *São Bernardo* [recurso eletrônico]. Posfácio de Godofredo de Oliveira Neto. 88ªed. Revista. Rio de Janeiro: Record, 2009.

ROSENBAUM, Yudith. *Metamorfoses do mal: Uma leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: EDUSP, 1999.

ROUDINESCO, Elisabeth. *A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos*. Tradução André Telles; Revisão técnica Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

SADE. D.A.F. *Os cento e vinte dias de Sodoma*. São Paulo: Iluminuras, 2008.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Tradução Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 2011.

SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 6ª ed. Coimbra: Calouste, 1992.

\_\_\_\_\_. *Édipo rei*. Tradução J. B. Mello e Souza. 2ªed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

STEVENSON, Robert Louis Balfour. *O médico e o monstro*. Tradução de José Paulo Golob, Maria Angela Aguiar e Roberta Sartori. Porto alegre: L&PM, 2019.

TROCOLI, Flavia. *A Inútil paixão do ser*: figurações do narrador moderno. Campinas: Mercado de Letras, 2015.

VARIN, Claire. *Línguas de fogo*: ensaio sobre Clarice Lispector. Tradução de Lúcia Peixoto Cherem. São Paulo: Limiar, 2002.