

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

**NILISMO OU RELIGIÃO: OS CAMINHOS DA LIBERDADE NO ROMANCE *OS*
DEMÔNIOS DE DOSTOIÉVSKI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, como requisito parcial a obtenção do título de mestre em Ciência da religião, por Eduardo Armaroli Noguchi. Orientador: Paulo Afonso de Araújo.

Juiz de Fora
2007

Dissertação defendida e aprovada, em 24/08/07, pela banca constituída por:

Presidente: Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé

Titular: Prof. Dr. Luís Felipe Pondé

Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo

Gostaria de dedicar esta dissertação àquelas pessoas que são tão importantes em minha vida: à minha mãe, pelo amor e incentivo constantes, ao meu pai, que mesmo morando do outro lado do mundo está sempre junto a mim, à minha avó, que é literalmente uma “mãe com açúcar”, ao meu grande amigo Jorge, meu segundo pai, à minha namorada Carolina, pelo carinho e paciência, e a todos aqueles que tanto me apoiaram durante este difícil percurso.

Gostaria de agradecer também ao professor Paulo Afonso de Araújo, pelo longo e produtivo período de orientação que começou ainda na graduação.

Por fim, agradeço à Fapemig por ter financiado esta pesquisa.

“Nós nunca nos realizamos.
Somos dois abismos – um poço fitando o céu”.
Fernando Pessoa. *Livro do Desassossego*.

SUMÁRIO

• Introdução	1
• Capítulo I – Dostoiévski e a Rússia	3
1) Formação	3
2) A nova Rússia	25
3) Os Demônios I: crítica histórica	39
• Capítulo II – Liberdade e niilismo	51
1) Os caminhos da liberdade	51
2) Os Demônios II: Da liberdade ilimitada ao despotismo ilimitado	87
• Capítulo III – Filosofia, niilismo e religiosidade	102
1) Ontologia da liberdade: o sentido trágico do bem	102
2) Os Demônios III: metafísica do niilismo	146
• Conclusão	163
• Bibliografia	166

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo abordar a noção de liberdade no romance *Os Demônios* de Dostoiévski. O ponto de partida é um exame daquilo que se poderia chamar uma antropologia filosófica implícita nos livros do romancista russo. Esta possui um caráter essencialmente trágico: para Dostoiévski o aspecto básico do ser-humano é a insuficiência. A liberdade encontra-se no centro da gratuita e absurda realidade humana. Todavia, a experiência paradoxal da liberdade abre ao homem uma nova realidade, onde Dostoiévski desvenda uma dualidade essencial: a luta entre o Ser e o Nada, entre Deus e o Mal. A nova religiosidade que pode surgir deste confronto deve conter toda a tragicidade da experiência radical da liberdade.

ABSTRACT

The proposal of this work is to approach the freedom idea in Dostoiévski's novel, *The Devils*. The beginning is an examination of what could be named an implicit philosophical anthropology in russian romancist books. It has an essential tragic character: to Dostoiévski, the basic aspect of human being is the insufficiency. Freedom is in the middle of gratuitous and absurd human reality. However, the paradoxical experience of freedom opens to man a new reality that Dostoiévski unmasks into an essential duality: the battle between the Being and the Nothing, between God and Evil. The new religiosity which can appear from this battle must contain all the tragedy of freedom radical experience.

INTRODUÇÃO

O filósofo russo Nikolai Berdiaev expõe com entusiasmo a importância que a obra de Dostoiévski representou em seu pensamento: “Ele exaltou, transportou meu espírito mais que qualquer outro escritor ou filósofo. Desde sempre, dividiram-se para mim os homens entre os ‘dostoiévskianos’ e aqueles a quem o espírito de Dostoiévski era estranho”.¹ O aspecto dostoiévskiano da existência faz referência a uma maneira escatológica de tratar o homem, às “malditas perguntas” de Dostoiévski, como diz Berdiaev. Isaiah Berlin o classifica como uma forma exemplar do tipo de pensador que concentra toda sua energia na resolução de uma única questão, que lhe aparece como a mais essencial.² O problema de Dostoiévski é o homem, ou seja, a liberdade. É por isso que sua obra é repleta de catástrofes: segundo Berdiaev, são nas manifestações mais extremas da liberdade que o destino humano interessa ao romancista russo.³ O objetivo deste trabalho é tratar a noção de liberdade em Dostoiévski, tomando como guia a obra *Os Demônios*.

Primeiramente, é preciso entender o cenário sócio-político da Rússia na segunda metade do século XIX. Dostoiévski era um escritor ativamente envolvido na acirrada disputa ideológica que marcou esta época conturbada da história russa. Logo no começo de sua carreira, aos 27 anos, ele foi preso sob acusação de conspiração política e condenado a cumprir pena de vários anos na Sibéria. Este evento marcou sua vida e transformou sua obra. Quando voltou a cena cultural, seu discurso tornou-se um ruído constante tanto nas ideologias de direita quanto nas de esquerda. *Os Demônios* traz um amplo retrato de toda esta disputa, suas causas e, principalmente, suas conseqüências. Este será o tema do primeiro capítulo.

A radicalidade da liberdade é o principal argumento de Dostoiévski frente a crise iminente que previa em seu país. A liberdade surge primariamente como um fato, um fenômeno físico verificável. A obra de Dostoiévski é justamente uma investigação de todos os possíveis caminhos que o homem pode tomar em sua total arbitrariedade: no seio da liberdade ilimitada ele descobre o princípio do despotismo ilimitado. Isso é particularmente visível no destino de vários

¹ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 5.

² BERLIN: *Os Pensadores Russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 43.

³ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 49.

personagens de *Os Demônios*. Entretanto, é possível vislumbrar, através da experiência da liberdade, uma nova realidade na qual os paradoxos da vida humana ganham um novo significado. O segundo capítulo abordará esta dinâmica.

Por fim, é preciso entender como o poder crítico da obra Dostoiévski coloca em questão todas as tentativas de construir um sistema que dissolva as contradições da realidade. O romancista russo leva a radicalidade o argumento sobre a existência inconciliável do mal no mundo. Mas, dentro desta tragédia, ele encontra a possibilidade de uma *nova* religiosidade e uma nova concepção da realidade. O eixo central desta transformação é a experiência da liberdade. Isto será desenvolvido no terceiro capítulo.

No primeiro capítulo os textos de referência serão a biografia de Dostoiévski escrita por Josef Frank e o estudo de Isahia Berlin intitulado *Os Pensadores Russos*. Também serão utilizados os comentadores russos clássicos, como Berdiaev, Bakhtin ou Evdokimov, na medida em que referenciam a obra de Dostoiévski diretamente ao contexto histórico da Rússia na segunda metade do século XIX. No segundo capítulo a principal entrada para o problema da liberdade será o livro *Memórias do Subsolo*, do próprio Dostoiévski. Além disso, serão muito utilizados os estudos de Chestóv, *La Philosophie de la Tragédie*, e de Albert Camus, *O Homem Revoltado* e *O Mito de Sísifo*. No terceiro capítulo serão confrontadas várias perspectivas interpretativas sobre Dostoiévski. O começo da discussão será a perspectiva de Mikhail Bakhtin em *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Como contraponto serão apresentadas as críticas de alguns pesquisadores mais modernos, que defendem a possibilidade de se falar numa filosofia de Dostoiévski, como Pierre Lamblé e Sergio Givone. E para expor a religiosidade trágica do romancista russo serão utilizados os estudos clássicos de Berdiaev, Evdokimov e Pareyson. Além disso, os principais guias na reflexão desta dissertação serão os livros de Dostoiévski, com especial ênfase em *Os Demônios*.

CAPÍTULO I – DOSTOIÉVSKI E A RÚSSIA

1 – Formação

§ 1

Fiódor Mikháilovitch Dostoiévski nasceu em Moscou, em 3 de outubro de 1821. Sua vida transcorreu num período de acontecimentos cruciais na história russa, que somente iriam ter seu desfecho final, depois dos mais tortuosos caminhos, na revolução comunista de 1917. A obra de Dostoiévski, pelo menos num primeiro momento, deve ser entendida como a formulação de um diálogo crítico com este contexto de crise iminente.⁴

Eram os últimos anos do reinado de Alexandre I, o czar que por escolha de sua avó Catarina, a Grande, foi educado por um suíço de idéias avançadas e partidário do Iluminismo chamado La Harpe. Como aponta Josef Frank, “La Harpe procurou inculcar em seu pupilo real idéias republicanas e até mesmo democráticas”.⁵ Mas, nos últimos anos de seu governo, todas as atenções de Alexandre e todas as energias do povo russo tiveram que ser canalizadas contra Napoleão num levante nacional responsável pela primeira derrota do grande comandante francês. Os soldados russos, muitos dos quais tinham entrado em contato com o clima de relativa liberdade da Europa Ocidental, esperavam grandes reformas por parte do Czar, principalmente em relação ao sistema de servidão. Mas Alexandre tornou-se cada vez mais influenciado por um certo misticismo e irracionalismo religioso: “Em vez de reformas, o período entre 1820 e 1825 assistiu a uma intensificação da reação e da repressão a qualquer manifestação explícita das idéias e tendências liberais na Rússia”.⁶ Em novembro de 1825 Alexandre morre repentinamente e o novo czar coroado foi Nicolau I.

Para tentar impedir a subida de Nicolau ao poder algumas sociedades secretas de jovens liberais desencadearam um levante que entrou para a História com o nome de Insurreição Decabrista. Mesmo durando apenas oito horas, esta tentativa de revolta forneceu os primeiros heróis do movimento radical e tornou-se o episódio inicial da longa luta entre intelectualidade

⁴ É este o ponto de vista insistentemente ressaltado por Josef Frank, autor de uma minuciosa biografia de Dostoiévski em cinco volumes.

⁵ FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 25.

⁶ FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 26.

russa e autocracia czarista.⁷ A importância dos decabristas no imaginário dos revolucionários russos foi fundamental; apesar do fato, como aponta Frank, de eles não serem socialistas e sim os únicos expoentes de um liberalismo clássico na cena social russa.⁸

Ao fracasso dos decabristas seguiu-se uma repressão cada vez mais enérgica da censura czarista. Ela durou um longo tempo, mas com o passar de vários anos de relativa calma começou a tornar-se mais tolerante. Ao mesmo tempo em que tentava ostentar a antiga severidade em seus julgamentos, foi contaminada por uma crescente corrupção e incompetência. Segundo Isaiah Berlin, o ano de 1847 marcaria o auge deste relativo clima de liberdade intelectual.⁹ As revoluções de 1848 que assolaram a Europa provocam um profundo impacto na Rússia, alterando drasticamente esta conjuntura.

Não se pode dizer, no entanto, que a Rússia tenha sido afetada diretamente. A imensa máquina burocrática montada por Nicolau I, apesar de tudo, foi bastante eficaz: “Em lugar nenhum notavam-se quaisquer indícios de um pensamento ou ação eficiente e independente”.¹⁰ Por outro lado, as próprias condições sociais do país transformavam qualquer pensamento de uma revolução socialista em algo altamente improvável. Na época a Rússia não tinha nenhum partido de oposição organizado como os que existiam nos países europeus, que contavam com uma estrutura bem desenvolvida e sólidas relações internacionais. Mesmo assim, de maneira indireta, 1848 representou um momento crítico para a história subsequente da Rússia. Um primeiro fato a

⁷ “O mundo em que Dostoiévski cresceu existiu à sombra da Insurreição Decabrista e sofreu com a sombria atmosfera do Estado policial instalado por Nicolau I para garantir que fatos semelhantes não voltassem a ocorrer [...] Mas o fato de maior importância é que a Insurreição Decabrista foi a primeira escaramuça do longo e mortal duelo entre a intelectualidade russa e o poder autocrático, duelo que determinou os rumos da história e da cultura russa durante a vida de Dostoiévski”. FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 27. Também Isaiah Berlin, em seu livro *Os Pensadores Russos*, destaca o impacto deste levante, desta vez especificamente sob o governo russo: “O czar Nicolau I permaneceu a vida inteira obcecado pelo levante dezembrista. Via-se como o dirigente designado pela Providência para salvar seu povo dos horrores do ateísmo, do liberalismo e da revolução; e, sendo um autocrata absoluto, de nome e de fato, estabeleceu como principal objetivo de seu governo a eliminação de qualquer forma de oposição ou heterodoxia política”. BERLIN: *Os pensadores russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 31.

⁸ Como diz Andrzej Walicki em seu livro *Uma História do Pensamento Russo*: “A ideologia dezembrista, não encontrou continuadores no pensamento russo posterior. Nenhum movimento radical na Rússia produziria uma concepção liberal ou mesmo uma concepção liberal-aristocrática de liberdade ou apoiaria o liberalismo econômico”. A ausência de tais movimentos, de fato, constitui uma das diferenças mais pronunciadas entre o desenvolvimento sociopolítico russo e o da Europa ocidental. Lênin os chamava “os filhos diletos da pequena aristocracia”. Cit. In. FRANK: *Pelo Prisma Russo*. São Paulo: Edusp, 1992. p. 67.

⁹ “No ano de 1847, Herzen, Bielínski e Turgueniév se reuniram em Paris com Bakúnin e outros exilados políticos russos. Suas novas experiências morais e políticas encontraram uma certa ressonância na imprensa radical russa. Este ano marca o ponto mais alto da relativa tolerância por parte da censura. A revolução de 1848 pôs um ponto final a tudo isso durante alguns anos”. BERLIN: *Os pensadores russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p.32.

¹⁰ BERLIN: *Os pensadores russos*. p. 25.

se assinalar é que neste ano foi publicado por Marx e Engels o *Manifesto Comunista*, texto que teria grande influência no radicalismo russo a partir do final da década de 60. Um outro fator, mais imediato e também de grandes conseqüências, foi o efeito que o fracasso daquelas revoluções somado ao endurecimento da repressão causaram sobre a intelectualidade russa.

Os liberais russos, que já se constituíam em uma elite diminuta e perdida em divagações estéticas ou filosóficas, tornaram-se cada vez mais isolados e enojados com o crescente despotismo do poder czarista. É interessante uma passagem de Isaiah Berlin em *Os Pensadores Russos*, que destaca a imagem que o Império russo tinha frente aos liberais europeus:

O poder da Rússia na Europa, e o terror e ódio que ela inspirava em todos os liberais e constitucionalistas além das suas fronteiras, atingiu seu ponto máximo. A Rússia, para os democratas desse período, correspondia em grande parte ao significado que as potências fascistas tiveram em nossa época. Era a arquiinimiga da liberdade e do esclarecimento, o reservatório das trevas, da crueldade e da opressão, a terra denunciada com mais freqüência e exacerbação por seus próprios filhos exilados, o poder sinistro, servido por inúmeros espiões e informantes, cujo braço oculto era detectado em todas as iniciativas políticas desfavoráveis à ampliação da liberdade nacional ou individual na Europa.¹¹

Os intelectuais russos faziam coro com este julgamento mas não lhes era possível expressar suas posições. Seguiu-se uma desilusão generalizada, que teve sua forma literária idealizada por Herzen na figura do “homem supérfluo” e que Dostoiévski satiriza magistralmente, vários anos depois, no personagem de Stiepan Trofímovitch Verkhoviénski em *Os Demônios*.¹² Mas um outro efeito deste isolamento foi um voltar-se para os problemas internos, pois não era mais possível “entregar-se a uma espécie de vaga busca de panacéias que pertenciam ao Ocidente”.¹³ Este novo olhar revelou uma realidade de uma miséria quase insuportável, gerando um racha que se transformou numa verdadeira luta entre duas gerações. Surgiram aqueles que se diziam os

¹¹ BERLIN: *Os pensadores russos*. p. 34.

¹² “Em conseqüência disso, toda preocupação com as questões práticas e empíricas do homem e da sociedade passou a ser desprezada como indigna de verdadeira nobreza do espírito humano. Somente lutando para desvendar os segredos do Absoluto o homem podia manter-se fiel à elevada vocação que lhe fora revelada por sua própria consciência; e esses segredos podiam ser adivinhados nas grandes criações artísticas das eras de fé religiosa ou nas intuições metafísicas dos grandes filósofos”. FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 114. Também Berlin destaca esta fuga da carente intelectualidade russa para o reino do Absoluto: “Para quem fosse jovem e idealista na Rússia entre 1830 e 1848, ou apenas suficientemente humano para se sentir abatido pelas condições sociais do país, era reconfortante saber que os terríveis males da vida russa – a ignorância e a pobreza dos servos, o analfabetismo e a hipocrisia do clero, a corrupção, a ineficiência, a brutalidade, a arbitrariedade da classe dirigente, a mesquinaria, a velhacaria e a desumanidade dos comerciantes –, enfim todo aquele sistema bárbaro não passava, de acordo com os sábios do Ocidente, de uma simples bolha na superfície da vida. Ao final carecia de importância, atributo inevitável do mundo das aparências que, de um ponto de vista privilegiado, não perturbava a harmonia mais profunda”. BERLIN: *Os pensadores russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 151.

¹³ BERLIN: *Os pensadores russos*. p. 29.

“homens novos”, os niilistas, voltados para a ação política e partindo de novas premissas filosóficas.¹⁴ Assim, pode-se dizer que a desilusão com os fracassos das revoluções europeias e o crescente poder da censura, em contrapartida à imagem do sonhador supérfluo, também deram início a uma nova imagem de pensador político.

Outra idéia que teria grande futuro na história russa também se forjou sob os impactos destes acontecimentos: a tese de Piotr Tchaadáiev que dizia ser a falta de desenvolvimento na Rússia uma tremenda vantagem, pois isto lhe abria uma singular oportunidade histórica de aprender com os erros das nações europeias e, assim, ser guiada somente “pela voz da razão ilustrada e pela vontade comum”.¹⁵ Esta foi a formulação mais marcante daquilo que ficou conhecido como “otimismo russo”, idéia que tem suas origens no próprio ideário russo mas que recebeu um arcabouço teórico utilizando noções dos movimentos românticos e do idealismo alemão.¹⁶ A querela entre ocidentalistas e eslavófilos, que será discutida no decorrer deste capítulo, nasce no seio de toda esta controvérsia.

§ 2

Existem dois aspectos que são de extrema importância para entender o desenvolvimento intelectual de Dostoiévski nestes tempos conturbados. Primeiramente é preciso falar de sua rígida formação religiosa no Cristianismo Oriental. Segundo Josef Frank, a família de Dostoiévski seguia todos os rituais da igreja Ortodoxa, ao contrário da educação que receberam outros grandes escritores russos de sua época. Herzen diz que leu o Novo Testamento pela primeira vez em alemão, Tolstói teve uma educação cristã apenas superficial e Turgueniév vivia um profundo desprezo pela religião popular em seu ambiente familiar. Muitos pensadores russos desta época só tiveram um contato com a religião ortodoxa através de seus criados. Já Dostoiévski diz que,

¹⁴ “Os homens novos – Tchernichévski e os populistas de esquerda – estão afastados dos liberais, sejam do Ocidente ou do seu próprio país, por um fosso muito maior do que quaisquer predecessores seus”. BERLIN: *Os pensadores russos*. p. p. 30.

¹⁵ FRANK: *Pelo Prisma Russo*. São Paulo: Edusp, 1992. p. 68.

¹⁶ “Os historiadores românticos alemães pregavam com um especial entusiasmo a idéia de que, se o Ocidente declinava devido ao seu ceticismo, racionalismo, materialismo e abandono de sua tradição espiritual própria, então os alemães, que não tinham sofrido esse melancólico destino, deveriam ser encarados como uma nação jovem e sadia [...] Os russos simplesmente levaram esse raciocínio um passo adiante. Julgavam justificadamente que, se a juventude, a barbárie e a falta de educação eram critérios para um futuro glorioso, então teriam motivos de esperança muito mais sólidos do que os alemães”. BERLIN: *Os pensadores russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 130.

em sua casa, “aprendíamos o evangelho desde o berço”.¹⁷ E o que mais despertava sua atenção eram vivas histórias contadas na Bíblia:

Ao que parece, a tentativa dos teólogos de racionalizar os mistérios da fé não despertam muito o interesse de Dostoiévski desde pequeno. Mas o que, de fato, mexia profundamente com a sua sensibilidade era a história da Anunciação, uma narrativa meio humana, meio divina, com muitos personagens e muita ação – uma história de pessoas reais que viviam e respondiam com paixão e fervor à palavra de Deus.¹⁸

Segundo Luís Felipe Pondé, em seu livro *Crítica e profecia: a Filosofia da Religião em Dostoiévski*, a ortodoxia oriental distanciou-se de toda teologia católica justamente por negar as racionalizações da religião. Ele usa os conceitos da filosofia da religião de Herschel e da antropologia ortodoxa de Evdokimov para dizer que a ortodoxia guia-se prioritariamente pelo *pathos*, ou seja, se concentra no *affectus* e não no *intellectus*, caso da teologia católica.¹⁹ Esta é a distinção entre um “pensamento situacional” e um “pensamento conceitual”.²⁰ O pequeno Dostoiévski estava inserido dentro desta visão de mundo ortodoxa que, segundo Pondé, é essencialmente otimista, pois esta radicada na sobrenaturalidade humana. Porém, este otimismo é radicalmente trágico.

Quando eram crianças uma das datas mais esperadas pelos irmãos Dostoiévski era uma visita que toda primavera eles faziam ao mosteiro da Santíssima Trindade e São Sérgio, a cem quilômetros de Moscou. É preciso destacar o poder destas raízes populares da educação religiosa de Dostoiévski, pois alguns fatos ficaram tão marcados em sua memória a ponto de servirem de símbolos concretos do que seria um verdadeiro sentimento cristão: foi o caso de uma criada de seus pais, Aliona, que ofereceu suas economias para ajudar seus patrões em um momento de grave crise ou o caso do camponês chamado Marei, que consolou o garoto Dostoiévski quando

¹⁷ “É claro que, do ponto de vista das camadas superiores da Rússia, religião e povo eram inseparáveis, e era nas dependências dos criados que os filhos da aristocracia se familiarizavam com as fontes de sua cultura nativa e as profundas raízes religiosas do sentimento popular. O papel de transmissora da tradição popular, que Púchkin atribuiu à sua velha ama, imortalizou esse contato crucial na vida de tantos russos educados. Dostoiévski também passou por essa iniciação arquetípica, mas para ele, o contraste entre o seu círculo familiar e o ambiente dos criados e camponeses foi menos acentuado. Não se pode imaginá-lo escondendo-se num armário, como o jovem Tolstói, para espiar o espetáculo estranho e excitante do *iuródivi*, o louco santo que morava na casa de Tolstói, recitando suas orações noturnas entre soluços e exclamações. Para o menino Dostoiévski não havia nada de exótico no povo e em sua fé; ambos entraram para o seu mundo de uma maneira muito mais natural e fácil”. FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 80.

¹⁸ FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 76.

¹⁹ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 57.

²⁰ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 61.

este fugia com medo de um suposto lobo que o perseguia.²¹ Deste modo, podemos ver que a religião atuou decisivamente na formação das concepções do escritor russo.

Isso porque é importante entender que, quando criança, Dostoiévski jamais achou que houvesse uma separação entre o sagrado e o profano, entre o ordinário e o milagroso; a religião para ele nunca se reduziu a determinados rituais ou festividades periódicas. Sua vida cotidiana era controlada pelas mesmas forças sobrenaturais que, de uma forma mais ingênua e supersticiosa, dominavam a mentalidade do homem russo.²²

Outro fator de extrema importância a se destacar seria a rica formação cultural e intelectual de Dostoiévski. E isto se torna ainda mais necessário frente a opinião mais ou menos generalizada que considera Dostoiévski um autor sem grandes conhecimentos filosóficos. A verdade é que ele estava a par de todas as correntes filosóficas que invadiram a Rússia durante a sua vida, e discutiu criticamente com todas elas.²³

Os próprios pais de Dostoiévski também orientavam sua educação laica com serões noturnos de leitura. Foi nestes serões que ele tomou contato com o historiador russo Karamzim e sua *História do Estado Russo*, obra que, segundo Frank, foi a primeira “que desenterrou o passado russo das poeirentas crônicas monásticas e das lendas poéticas”.²⁴ Mais importante porém, é a influência de outra obra de Karamzim, as *Cartas*. Nesta, o historiador russo narra uma conversa que teve com o filósofo alemão Kant e como este lhe expôs algumas idéias básicas da sua *Crítica da Razão Prática*. Nas palavras de Josef Frank:

Foi assim que o ainda menino Dostoiévski tomou conhecimento dessas duas idéias – de que a consciência moral é uma parte inalienável da natureza humana e de que a imortalidade é uma condição necessária para toda ordem do mundo que almeje ter um significado moral –, por intermédio da leitura de Karamzim, e foi esta a base de tudo o que ele aprendeu depois.²⁵

²¹ “Dostoiévski jamais esqueceu a ternura e a bondade do camponês com o menino assustado e indefeso, filho daqueles que o mantinham submetido a laços de servidão. Muitos anos mais tarde, a imagem de Marei voltaria a aparecer-lhe de repente, na Sibéria, ajudando-o a aceitar interiormente os companheiros de prisão, apesar de toda a sua brutalidade e índole violenta, pois estava convencido de que os sentimentos de um Marei ainda estavam vivos em suas almas e podiam ser novamente despertados”. FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 83.

²² FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 84.

²³ Berdiaev chega ao entusiasmo defendendo Dostoiévski: “Foi ele um verdadeiro filósofo, o maior filósofo russo [...] Talvez a filosofia lhe tenha dado pouco, mas ela pôde tomar muito dele; se ele lhe abandona as questões provisórias, no que concerne às coisas finais, ela é que vive, desde longos anos, sob o signo de Dostoiévski”. BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 35.

²⁴ FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 89.

²⁵ FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 91.

Karamzim foi o precursor do realismo social filantrópico da escola natural dos anos 40, ou seja, um precursor de Dostoiévski. Também nestes serões Dostoiévski conheceu vários poetas e romancistas russos, além de outros estrangeiros como Ann Radcliffe e Walter Scott.

Mas a influência que talvez tenha sido mais marcante sobre Dostoiévski é a de Schiller. O grande poeta e pensador alemão exerceu enorme influência na cultura russa do início do século XIX. Josef Frank diz que esta influência “talvez tenha sido maior do que a de qualquer outro estrangeiro”.²⁶ Como um jovem que adorava literatura, Dostoiévski teve um amplo contato com estas obras. Desde a década de 30, Schiller “encharcou a alma” do romancista russo. Em 1861 Dostoiévski afirma: “É verdade, Schiller se tornou de fato corpo e alma da sociedade russa [...] Fomos educados com suas obras, ele se tornou parte de nós e influenciou nosso desenvolvimento de muitas maneiras”.²⁷ Pode-se dizer que as grandes obras de Dostoiévski constroem-se em constante diálogo com os ideais da estética schilleriana. Só que Dostoiévski traça a radicalidade da tragédia implícita em todo ideal de beleza desenvolvendo certas conseqüências não desejáveis da educação através do “belo e sublime”. No entanto, é preciso destacar que a admiração de Dostoiévski pela filosofia de Schiller e sua crença na nobreza e no caráter inspirador dos ideais do poeta continuaram até o fim de seus dias.²⁸

Na Academia de Engenharia Militar Dostoiévski teve uma formação relativamente vasta: estudou religião, história, arquitetura civil, língua e literatura russa e francesa além de alemão. Através de seu professor de literatura francesa, Joseph Cournant, também pode se familiarizar com ícones do pensamento como Racine, Corneille, Pascal e escritores da renascença francesa como Ronsard e Malherbe, Balzac, Hugo, George Sand e Eugène Sue.²⁹ Estas influências serviram para aprofundar sua verdadeira paixão: a literatura. Há muito tempo ele e seu irmão já tinham decidido serem escritores, mas o desejo do pai se impôs e ambos tiveram primeiro que passar pelos rigores da formação militar.

Segundo Frank, a vida “de Dostoiévski na Academia foi uma longa tortura, e ele sempre entendeu que a decisão de mandá-lo para lá tinha sido um lamentável engano”.³⁰ Foi então que ocorreu uma tragédia que influenciaria decisivamente no futuro de Dostoiévski: a morte de seu

²⁶ FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 94.

²⁷ FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 94.

²⁸ Como diz Frank: “O romantismo metafísico manteve sua importância para Dostoiévski, pois, do ponto de vista espiritual, jamais foi rejeitado ou completamente superado”. FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 148.

²⁹ FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 134.

³⁰ FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 112

pai que, segundo acreditou por toda vida, teria sido cruelmente assassinado e esquartejado por seus servos.³¹ É em cima deste fato que Freud construiu sua famosa interpretação de Dostoiévski: um gênio obcecado pelo sentimento de culpa por ver seus impulsos parricidas inesperadamente realizados. Como Frank demonstra no apêndice do primeiro volume de sua biografia, a interpretação de Freud peca por desconhecimento dos fatos e de sua cronologia. Porém a questão do sentimento de culpa pode surgir sob um outro ângulo, pois Dostoiévski sempre deu grandes despesas ao seu pai e, segundo os fatos que chegaram ao seu conhecimento, seu pai teria sido assassinado justamente por ser muito severo com seus servos num tempo de extrema recessão. De qualquer forma, uma coisa é certa: com a morte de seu pai, juntamente com esse sentimento de culpa Dostoiévski sentiu um novo sentimento de liberdade. O momento de se dedicar ao seu grande sonho tornava-se mais concreto. Terminado seus estudos ele decidiu-se pela literatura.

§ 3

É preciso destacar o que significava a literatura para pequena intelectualidade russa da época. Devido a constante censura, ela sempre foi um modo dissimulado de discutir os problemas cruciais que assolavam a Rússia. Ouçamos Isahia Berlin:

A extrema vergonha ou a furiosa indignação provocadas pela miséria e degradação de um sistema no qual seres humanos – os servos – eram encarados como ‘propriedade batizada’, juntamente com um sentimento de impotência diante do reinado da injustiça, da estupidez e da corrupção, tenderam a encaminhar a imaginação reprimida e a sensibilidade moral para os únicos canais que a censura não havia cerrado completamente – a literatura e as artes. Daí o fato notório de que, na Rússia, os pensadores sociais e políticos transformaram-se em poetas e romancistas, enquanto os escritores criativos freqüentemente viraram publicistas. Qualquer protesto contra as instituições, não importando sua origem e propósito, sob um despotismo absoluto é, *eo ipso*, um ato político. Em consequência a literatura tornou-se o campo de batalha no qual se travavam as principais questões sociais e políticas da vida.³²

Também Josef Frank, em *Pelo Prisma Russo*, destaca este aspecto singular da cultura russa:

Um conhecimento da história cultural é, claro, indispensável para o estudo de qualquer literatura, mas pode-se argumentar que isto é mais verdadeiro para a literatura russa do que pra qualquer outra literatura européia importante do mesmo período. Devido à dificuldade para expressar idéias controversas diretamente na imprensa [...] a literatura serviu, mais ou menos, como uma válvula de escape através da qual assuntos proibidos podiam ser apresentados ou, pelo menos, sugeridos. Daí a notória *densidade* ideológica da melhor literatura russa [...] Isto se deve ao fato de que a literatura não é um adorno

³¹ Segundo provas que só vieram a tona recentemente, Josef Frank coloca em dúvida a existência deste assassinato. FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 126.

³² BERLIN: *Os pensadores russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 266.

ou acessório da existência cotidiana; é a única forma na qual os russos podem ver discutidos os verdadeiros problemas com os quais se preocupam e que seus governantes sempre acharam melhor que eles ignorassem.³³

Com certeza era este sentido, ainda que de maneira confusa, que a literatura tinha para o jovem Dostoiévski. Apesar de sua formação romântica ele nunca esteve alheio as experiências no reino da finitude.³⁴ O contrário é que se mostra verdadeiro: em sua obra podemos destacar uma história das ideologias na Rússia do século XIX.

Dostoiévski pertenceu àquilo que, segundo Berlin, foi “a maior contribuição isolada russa à mudança social no mundo”³⁵: o fenômeno da *intelligentsia*. Este grupo de pessoas não se reunia apenas como intelectuais estudiosos de um objeto comum, eles acreditavam unirem-se guiados por um ideal superior. Formavam “uma ordem dedicada, quase como um sacerdócio secular, devotado à divulgação de uma atitude específica em relação à vida, algo como um evangelho”.³⁶ Este fenômeno, tipicamente russo, é produto de um cisma social que gerou profundas conseqüências.³⁷ A mais visível foi a formação de um quadro político-social dominado por três fatores principais: um governo ultrapassado e opressor, uma massa imensa de camponeses e uma pequena classe instruída.³⁸ E havia uma espécie de vácuo espiritual e moral entre as classes devido, segundo Berlin, a falta de uma tradição renascentista de educação secular.

³³ E mais a frente Frank continua: “Apenas quando deixamos as escolas e seminários e nos voltamos para os periódicos independentes e para os escritos daqueles que seriam no Ocidente imprecisamente chamados de ensaístas e publicistas socioculturais, é que o genuíno interesse do pensamento russo começa a aparecer”. FRANK: *Pelo Prisma Russo*. São Paulo: Edusp, 1992. p. 63.

³⁴ “O adolescente Dostoiévski era, sem dúvida alguma, um romântico; mas isso não que dizer, como afirma até mesmo o melhor de seus biógrafos, que ‘as impressões que recolhia na literatura eram muito mais importantes do que aquelas que a vida lhe oferecia’. Ao contrário, essas impressões se reforçavam e consolidavam mutuamente, e não podem ser legitimamente separadas umas das outras”. FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 111.

³⁵ BERLIN: *Os pensadores russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 126

³⁶ BERLIN: *Os pensadores russos*. p.126.

³⁷ Segundo Berlin, são três as principais causas deste cisma: o primeiro foram as reformas de Pedro que, mandando jovens russos para estudar no estrangeiro, formou uma pequena oligarquia de homens instruídos conscientes das enormes injustiças de seu país; o segundo foi a vitória sobre Napoleão que forjou um forte sentimento de grande nação e “um aumento do senso de responsabilidade pelo caos, esqualidez, pobreza, ineficiência, brutalidade e consternadora desordem existentes na Rússia”; e o último fator seria a influência do romantismo alemão. BERLIN: *Os pensadores russos*. p. 128

³⁸ “Imagine-se então um grupo de jovens, vivendo sob o regime petrificado de Nicolau I, homens com um grau de paixão pelas idéias talvez jamais igualado numa sociedade européia, acolhendo-as conforme chegam do Ocidente com um entusiasmo nada razoável e fazendo planos para pô-las rapidamente em prática. Assim teremos alguma noção de como eram os primeiros membros da *intelligentsia*. Tratava-se de um pequeno grupo de *littérateurs*, profissionais e amadores, conscientes de estarem sozinhos num mundo árido, tendo de um lado um governo hostil e arbitrário e, de outro, uma massa inteiramente desprovida de compreensão, formada por camponeses oprimidos e mudos. Imaginavam-se uma espécie de compenetrado exército empunhando um bandeira para que todos a vissem – a da razão e da ciência, da liberdade, de uma vida melhor”. BERLIN: *Os pensadores russos*. p. 135.

Isto teria gerado uma forma específica de adotar certas idéias ocidentais, levando ao extremo suas premissas e chegando a conclusões nem mesmo sonhadas por seus criadores.³⁹ Berdiaev descreve esta situação da sociedade russa classificando como patológica a consciência que a *intelligentsia* toma de si mesma:

A Rússia, no imenso e escuro reino dos ‘mujikes’, cuja cabeça era o czar, decompunha-se em um número muito restrito de classes, com um escol culto pouco numeroso e relativamente fraco, e uma hipertrofia do aparelho conservador do Estado [...] A consciência que toma de si mesma, no século XIX, a classe culta que, num momento dado, se denominará ‘intelligentsia’, é trágica. É uma consciência patológica a que falta toda saúde. O escol culto, não encontrando na História russa fortes tradições culturais, não se sentindo ligado por laços orgânicos a uma sociedade diferenciada, com classes fortes e orgulhosas de seu passado famoso, via-se colocada entre duas correntes misteriosas da história russa, a corrente do poder czarista, e a da vida do povo. Então, por um instinto de conservação espiritual, ela começou a idealizar ora um, ora outro desses elementos, ou ambos os dois ao mesmo tempo e a procurar neles um ponto de apoio”.⁴⁰

Dostoiévski foi um intelectual empenhado neste movimento cultural e suas mudanças de convicções refletem, em certa medida, as transformações ideológicas deste tumultuado cenário sócio-político.

§ 4

A carreira literária de Dostoiévski começou com forte influência do romantismo alemão e do socialismo utópico francês. Temos também a presença da filosofia de Hegel, principalmente na perspectiva de um evolucionismo histórico que se perguntava pelo papel da Rússia na dialética do espírito absoluto (Hegel perpassa profundamente o pensamento russo). Os primeiros esboços de Dostoiévski trazem fortes traços desta mescla de romantismo e filantropismo: de Schiller, por um lado, e de Balzac e Vitor Hugo por outro. É o que Frank chama de os dois romantismos que moldaram a intelectualidade russa de meados da década de 1830. Segundo Berlin, o âmago do movimento romântico, que impregnou de filantropia o pensamento político, está na noção de que as nações são organismos unitários que evoluem segundo uma determinação imanente. A idéia de crescimento era o grande termo novo, numa aplicação muito além da biologia científica. Ao

³⁹ “Se estudarmos as ‘ideologias’ russas do século XIX e mesmo do século XX, creio que descobriremos, de modo geral, que quanto mais difícil, paradoxal e indigesta for uma conclusão, maior será o grau de paixão e entusiasmo com que pelo menos alguns russos tendem a adotá-la. Pois agir assim parece-lhes apenas prova de sinceridade moral de um homem, da autenticidade de sua dedicação à verdade e de sua seriedade enquanto ser humano”. BERLIN: *Os pensadores russos*. p. 135.

⁴⁰ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 203.

adotarem estas idéias os russos as radicalizaram em duas vias: uma via reacionária, que adotando Hegel e Schelling destacava a fusão da identidade pessoal no fluxo do espírito, e uma via revolucionária que pretendia acelerar a inevitável transformação.⁴¹ Mas esta profunda ambigüidade das idéias, que se expressaria numa dramática luta entre duas gerações, ainda estava latente. A *intelligentsia* procurava a harmonia entre socialismo utópico e romantismo alemão.

É a busca desta harmonia que serve de guia para primeira obra de Dostoiévski, *Pobre Gente*. Ela é fruto de uma fusão original destes elementos numa nova imagem coerente.⁴² E isto, em certa medida, reflete uma mudança mais vasta no panorama literário russo. Como aponta Frank:

No ano de 1843, vários fatores se conjugaram para transformar o universo da literatura russa. Um deles foi a publicação, em 1842, do romance *Almas Mortas* e do conto *O Capote*, de Gógol. Outro foram as mudanças de posição do crítico V. G. Bielínski que, nessa época, era responsável pela seção literária dos Anais da Pátria. Um terceiro fator foi que, neste justo momento, o jornalismo russo começava a aderir à nova moda francesa denominada na Rússia de ‘ensaio fisiológico’ (do francês, *physilogie*) – isto é, pequenas cenas teatrais de cor local sobre a vida urbana e seus tipos sociais, muito populares depois da revolução de 1830. A combinação desses fatores deu origem à Escola Natural russa dos anos 40, da qual Dostoiévski, depois do êxito de *Pobre Gente*, logo se tornou uma figura de destaque.⁴³

O grande diferencial de Dostoiévski foi sua singular síntese entre Púchkin, o poeta romântico, e Gógol, o mestre do realismo tragicômico e da sátira social: “...em outras palavras, Púchkin indicou o caminho para que Dostoiévski superasse seu romantismo sem se transformar em mero imitador de Gógol” criando “seu próprio estilo de naturalismo sentimental”.⁴⁴ Isso significa que Dostoiévski usa as inovações de Gógol de uma maneira diferente, transformando o tom grotesco

⁴¹ BERLIN: *Os pensadores russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 131.

⁴² “Como outros membros de sua geração que chegaram à maturidade em meados dos anos 30, Dostoiévski foi indelevelmente marcado pela complexidade cultural de seu tempo. Na verdade, um dos segredos de seu gênio pode ter sido sua recusa a optar sentimentalmente entre as tensões pessoais e as tensões literárias criadas por sua igual devoção aos dois romantismos. De um lado, temos seu compromisso com o romantismo metafísico mais tradicionalmente cristão, preso ao sobrenatural e ao transcendental – uma visão cristã pelo menos em espírito, ainda que nela o artista seja substituído pelo sacerdote e pelo santo. Mas, de outro lado, temos seu forte apego emocional à aplicação prática dos valores cristãos da piedade e do amor – à vaga ‘filantrópica’ do romantismo social francês que cresceu de maneira irresistível depois de 1830. Um lado mantém seus olhos piedosamente fixados no eterno; o outro reage às necessidades do momento. O primeiro concentra-se na luta interior da alma por sua purificação; o segundo combate a influência degradante de um ambiente embrutecedor. O supremo valor atribuído ao sofrimento choca-se com a compaixão pelos fracos e oprimidos; a necessidade de justificar os desígnios de Deus para o homem colide com o desejo de reformar o mundo. Essas forças em confronto atuaram sobre Dostoiévski como dois imperativos, um de ordem moral, outro religioso, e o equilíbrio dessas pressões opostas ajuda a explicar o impacto sempre trágico de suas melhores obras literárias”. FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 156.

⁴³ FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 165.

⁴⁴ FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 186.

de comédia fantástica numa tragicomédia sentimental. O efeito é a neutralização da “distância cômica” criada entre o personagem e o leitor nos livros de Gógol através de um destaque da humanidade e da sensibilidade do personagem central, como em *Pobre Gente*.⁴⁵

Esta primeira obra de Dostoiévski foi um grande sucesso. Um dos intelectuais mais respeitados da época, o crítico literário Vissarion Bielínski, o saudou como o mais novo gênio russo. Ele logo começou a freqüentar as reuniões de um grupo de literatos que se reuniam em torno de Bielínski para discussões semanais. Ali se encontravam as mais importantes e influentes inteligências da Rússia, mas o grande centro era o “furioso” Vissarion, como era chamado pelos amigos devido a sua fama de exaltado nas discussões ideológicas. Aqui é preciso fazer uma pequena digressão, pois este perspicaz crítico literário foi, com certeza, uma das pessoas que mais influenciaram a formação de Dostoiévski.

Vissarion Bielínski pode ser considerado uma espécie de termômetro da cultura russa da época. Suas contínuas crises e transformações são a marca de uma intensa busca pela verdade em meio a interminável luta ideológica que caracterizou este período. Ele começou, como a maioria dos intelectuais russos, como um romântico idealista admirador de Schiller. Sua grande luta expressava-se numa oposição apaixonada à servidão, instituição terrível para uma personalidade formada pelos belos ideais do romantismo. A partir de 1837 sofre grande influência de um novo amigo: Mikhail Bakúnin, que nesta época defendia uma interpretação reacionária de Hegel. Desta forma, Bielínski passa por uma transformação que o leva a adotar uma posição de total quietismo político e de uma incondicional aceitação da realidade. Segundo Frank, esta mudança de Bielínski gerou grandes conseqüências para a cultura russa posterior, principalmente pelas repercussões nos seus escritos como crítico de arte.⁴⁶ Em 1839, Bielínski muda-se para Petersburgo e seu pensamento começa novamente a se transformar. Trava contato com o novo pensamento social francês e, em menos de um ano, passa do desprezo pelas questões sociais a mais ferrenho defensor do socialismo. Para Bielínski, o socialismo tornou-se a “idéia das idéias, o ser dos seres, a questão das questões, o alfa e o ômega da fé e do conhecimento. [...] A meu ver,

⁴⁵ “Tanto *Pobre Gente* quanto *O Capote* contêm a mesma combinação gogoliana típica do ‘riso por entre lágrimas’, mas em proporções diferentes: o ‘riso’ é mais importante para Gógol, ao passo que em Dostoiévski são as ‘lágrimas’ que predominam”. FRANK, Josef. *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 205.

⁴⁶ “O que tornou essa fase da carreira de Bielínski tão fatal e desastrosa para a cultura russa é o fato de ele ter vinculado a separação entre arte e as preocupações sociais e políticas com a defesa do reacionarismo político. Essa vinculação tem obcecado a relação da Rússia com a arte desde então e foi exportada para o resto do mundo junto com a propagação do marxismo-leninismo”. FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 167. Aqui está a origem de toda discussão em relação a utilidade da arte que move o discurso de Stepan na famosa cena da festa em *Os Demônios*.

ela fundiu a história, a religião e a filosofia”.⁴⁷ Ou seja, Bielínski entendia o socialismo como algo muito mais complexo que a simples adoção de um novo sistema de idéias políticas e sociais. Como Frank ressalta, “o que mais o impressionava era o aspecto apocalíptico e messiânico dos princípios do socialismo utópico”, a noção “de que o socialismo é a realização na terra dos verdadeiros ensinamentos de Cristo”, a Idade de Ouro.⁴⁸ Com certeza, é a este Bielínski que Dostoiévski se refere quando lhe tece grandes elogios após sua morte. Mas, por outro lado, a evolução destas idéias torna-se o eixo de seus futuros desentendimentos. Bielínski começa a tender para o lado da esquerda hegeliana e, num ato de franqueza intelectual, funde a idéia de socialismo, as novas filosofias ateístas de Ludwig Feuerbach e Max Stiner e o materialismo fisiológico de Emile Littré. Desta mistura surge um pensamento socialista ateu, o único que o Dostoiévski dos anos 70 considera intelectualmente coerente e, por isso mesmo, o principal alvo de seus ataques.⁴⁹

Esta é a principal razão que leva Dostoiévski a se afastar do círculo de influência de Bielínski. Principal mas não única. É preciso destacar o conhecido temperamento difícil de Dostoiévski, dotado de uma grande vaidade, que neste momento de aclamação pública atingira o auge. Frank esclarece:

Tudo indica que o comportamento de Dostoiévski no círculo ilustre da Plêiade causou de fato muitas dificuldades tanto ao grupo dos autores já consagrados quanto ao dos mais jovens, e até ao dos não tão jovens assim, que competiam pelas atenções do público, cada um com sua própria dose de vaidade. Não admira, portanto, que, a partir de determinado momento, todos tenham se voltado contra ele, tornando-o alvo de verdadeira campanha de perseguição. Para piorar ainda mais a situação, o líder da campanha era o mesmo Turgueniév que Dostoiévski há pouco tempo considerava como um fiel amigo.⁵⁰

⁴⁷ DOSTOIÉVSKI Apud FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 168.

⁴⁸ FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 168. “Todos os socialistas utópicos importantes da década de 1840 viam em Jesus Cristo (como Dostoiévski, em 1838) uma figura divina que veio à terra para prescrever as leis que deveriam reger a organização da vida terrena no mundo moderno, e cujos ensinamentos, libertos de séculos de deformação, seriam finalmente postos em prática”. FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 246.

⁴⁹ Estas constantes transformações, ao contrário do que se possa pensar, não são expressão de um caráter fraco e sim de uma paixão pela verdade. Segundo Berlin: “Se acaso existiu algum dia um homem de princípios estritos, rigorosos e mesmo excessivamente rigorosos, dominado durante toda vida por uma paixão incessante, fanática e implacável pela verdade, incapaz de transigir ou ceder, ainda que por um tempo e de modo superficial, a algo que não em que não acreditasse total e absolutamente, esse homem foi Bielínski”. BERLIN: *Os pensadores russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 170. Em sua fase final ele era um humanista, um inimigo da teologia e da metafísica e um democrata radical.

⁵⁰ FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 218.

Após sua triunfante estréia, esta perseguição transformou sua vida num verdadeiro inferno. Suas obras posteriores não receberam os mesmos elogios de *Pobre Gente: O Duplo* ainda desperta um pouco de admiração em Bielínski, mas já *O Senhor Prokhártchin* é alvo de uma crítica extremamente negativa. Neste momento ainda ocorre uma piora geral em seu estado de saúde devido às crises nervosas. É neste quadro que se dá um rompimento total.⁵¹

§ 5

O pensamento político do jovem Dostoiévski desenvolveu-se baseado em sua profunda formação religiosa; porém, não de maneira tranqüila e linear. A influência da literatura ocidental ressaltou alguns aspectos de sua religiosidade que se adaptavam bem à voga romântica da década de 30 e 40. Sua personalidade, ao sair da proteção da casa familiar para ir estudar na Academia de Engenharia, estava impregnada dos mais altos ideais do “belo e sublime” schilleriano. Isto explica o impacto que um acontecimento rotineiro na sociedade russa da época teve sobre este jovem romântico. Josef Frank nos conta que em sua ida de Moscou para Petersburgo Dostoiévski viu, durante uma parada em um ponto da estrada, uma cena que lhe marcou duradouramente: um funcionário do governo entra rapidamente no carro do correio e começa a bater com os punhos na cabeça do cocheiro. Os cavalos arrancam assustados enquanto o cocheiro lhes chicoteia de maneira ensandecida. Em pouco tempo “só se viam os punhos do mensageiro subindo e baixando mecanicamente, num ritmo incessante, enquanto o chicote subia e baixava na mesma cadência”.⁵² Dostoiévski diz que esta “cena abominável” ficou para sempre gravada em sua lembrança, principalmente pelo impacto em seus ideais românticos.⁵³ É esta consciência romântica (inspirada em premissas religiosas) da cruel desigualdade entre as classes que está na raiz do radicalismo desta fase conturbada da vida de Dostoiévski.⁵⁴ Radical, nesta época, era sinônimo de filantrópico.

⁵¹ Segundo Frank, o mais importante a se destacar é a repercussão destes conflitos na obra posterior de Dostoiévski. Pelo menos dois membros da Plêiade foram duramente satirizados em seus livros. Sua atitude perante a geração de 40 foi profundamente influenciada por essas desavenças. “Ele nunca se cansou de satirizar a incongruência entre a postura moral dos integrantes dessa geração e a mesquinha sordidez das suas vidas e do seu comportamento. E se se sentiu particularmente qualificado para empreender a tarefa de desmascarar seus subterfúgios e hipocrisias é porque sempre pôde recorrer àquelas tristes lembranças para confirmar a veracidade dos seus brilhantes e arrasadores desmascaramentos”. FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 227.

⁵² FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 107.

⁵³ “Realmente, o correio passou a representar para ele nada menos que um símbolo do governo brutal e opressor ao qual servia – um governo cuja dominação sobre um campesinato escravizado pela mera força bruta era a fonte de toda a violência e severidade a vida camponesa”. FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 108.

⁵⁴ A principal bandeira levantada por Dostoiévski era contra a instituição da servidão, disseminada por toda Rússia.

Este caráter filantrópico do romantismo de Dostoiévski, herdado do socialismo utópico francês, destacava a necessidade da ação, do intelectual empenhado nas questões sociais. Isto o levou a se aproximar de um grupo de pensadores que se reuniam semanalmente na casa do fourierista Petrachévski. Nestes grupos, porém, não acontecia nada de secreto, nenhum tema mais conspiratório do que aqueles que eram tratados na casa de Bielínski; ou seja, os mesmos assuntos discutidos nas revistas literárias todos os meses. Somente com a explosão das revoluções de 48 na Europa as reuniões tomaram um caráter mais sério. Mas, segundo Frank, Dostoiévski não se sentiu atraído pelas discussões que se tornaram por demais idealistas e fanáticas. Ele tentava encontrar uma via mais concreta para seus pensamentos.⁵⁵

Esta via foi oferecida por Nikolai Spechniev, um intelectual estudioso das técnicas de conspiração clandestinas e fascinado pela história das sociedades secretas extremistas francesas. Spechniev fundou um grupo satélite dentro do grupo de Petrachévski com um caráter direcionado para ação política imediata. Spechniev e Petrachévski pertenciam a pólos ideológico opostos.

Ambos eram revolucionários, no sentido de que aspiravam por mudanças sociais fundamentais na Rússia. Mas as expectativas de Petrachévski voltavam-se para uma evolução gradual, de longo prazo; desconfiava da ação política precipitada e rejeitava o comunismo igualitário por considerá-lo um barbarismo econômico. Spechniev, ao contrário, declarava-se abertamente comunista, acreditava na nacionalização de todos os meios de produção nas mãos de um poder central forte e achava que o primeiro e mais importante passo devia ser a tomada do poder pelos revolucionários na primeira oportunidade favorável.⁵⁶

Dostoiévski, por um breve momento, flertou com a versão que Spechniev sustentava sobre os meios de se chegar ao socialismo e participou ativamente dos planos deste grupo. Mais pela desilusão com as intermináveis discussões na casa de Petrachévski do que por concordar ideologicamente com Spechniev, a quem mais tarde ele chamará de “meu Mefistófeles”. Mas a verdade é que nos dois meses que precederam a prisão do grupo de Petrachévski, Dostoiévski se afastou por completo de sua casa.

O grupo revolucionário jamais foi descoberto pela comissão que avaliou o caso e só se veio a tomar conhecimento dele com novos documentos descobertos já no século XX. Segundo Dostoiévski, toda “uma conspiração desapareceu”.⁵⁷ É importante destacar este curto passado radical de Dostoiévski, pois as idéias de Spechniev são justamente aquelas que ele combate com

⁵⁵ FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 331.

⁵⁶ FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 345.

⁵⁷ FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta. 1821-1849*. p. 338.

tanta paixão em seus romances futuros, particularmente em *Os Demônios*. Com certeza a figura enigmática de Spechniev lhe proporcionou valiosas experiências para suas futuras criações.

§ 6

Na madrugada do dia 22 de abril de 1849 Dostoiévski é preso e levado para fortaleza Pedro e Paulo. Quase todos os intelectuais da casa de Petrachévski tem o mesmo destino. Aqui começaria uma série de experiências inimagináveis para o vaidoso Dostoiévski, experiências que transformariam drasticamente sua visão de mundo.

Sua primeira provação é um longo exílio na fortaleza Pedro e Paulo em solidão quase absoluta. Mas isso em nada se compara a pequena brincadeira sugerida pelo czar alguns meses depois. Foi dada ordem para que fosse montada uma simulação de execução. Os prisioneiros deveriam ser trazidos a praça sem serem avisados de nada. Todas as formalidades da execução deveriam ser cumpridas e somente no último momento seria revelada aos condenados a farsa e feita a leitura das verdadeiras penas. Como Frank destaca, “Dostoiévski passou pela extraordinária experiência psicológica de acreditar que estava a um passo da morte e depois ressuscitar milagrosamente do túmulo”.⁵⁸ No romance *O Idiota* ele descreve os tormentos que, com certeza, deve ter sentido naqueles minutos em que pensou que fosse realmente morrer. Comentando sobre a pena de morte, o príncipe Mychkin diz ser este o pior dos crimes: “Matar por matar é um castigo desproporcionalmente maior que o próprio crime [...] mais terrível que a morte cometida por bandidos”.⁵⁹ O que ocorre é “uma profanação da alma e nada mais”.⁶⁰ E ele chega ao cerne da questão quando questionado se o sofrimento causado pela morte na guilhotina não seria pouco perto das brutalidades que certos assassinos tinham cometido:

E todavia a dor principal, a mais forte, pode não estar nos ferimentos e sim, veja, em você saber, com certeza, que dentro de uma hora, depois dentro de dez minutos, depois dentro de meio minuto, depois agora, neste instante – a alma irá voar do corpo, que você não irá mais ser uma pessoa, e que isso já é certeza; e o principal é essa *certeza*. Eis que você põe a cabeça debaixo da própria lâmina e a ouve deslizar sobre sua cabeça, pois esse quarto de segundo é o mais terrível de tudo. [...] Quem disse que a natureza humana é capaz de suportar isso sem enlouquecer? Para quê esse ultraje hediondo, desnecessário, inútil?⁶¹

⁵⁸ FRANK: *Dostoiévski: os anos de provação, 1850 - 1859*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 91.

⁵⁹ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. São Paulo: Ed.34, 2001. p. 43.

⁶⁰ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p. 42.

⁶¹ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p.43.

Nos últimos instantes Dostoiévski lembra-se do condenado a morte de Vitor Hugo e diz a Spechniev, que estava ao seu lado: “estaremos com Cristo”. E este lhe responde: “um punhado de pó”. Segundo Frank, esta é a melhor descrição da diferença profunda que existia entre a fé atormentada de Dostoiévski e o ateísmo completo de Spechniev. Dostoiévski sentiu o medo desesperante do absoluto desconhecido, não da extinção absoluta. Esta experiência limite lhe marcou profundamente inaugurando uma nova forma de ver a vida a partir do confronto com a morte.⁶²

Outro fato de extrema importância é o encontro de alguns prisioneiros, entre eles Dostoiévski, com as mulheres dos decabristas que tinham permanecido na Sibéria prestando serviços básicos e consolando os prisioneiros que chegavam. Este é o protótipo do ato de Sônia, no final de *Crime e Castigo*, que acompanha Raskólnikov na sua última jornada de autodescobrimento. Estas mulheres também davam a cada preso um exemplar do Novo Testamento, o único livro permitido na prisão. Não menos importante que esta ajuda espiritual eram os dez rublos que haviam escondidos na encadernação de cada livro.

Entretanto, segundo aponta Josef Frank, estas impressões ainda não foram determinantes na radical transformação que Dostoiévski iria sofrer. De certa forma, serviram até mesmo para intensificar suas antigas idéias.

Os meses de isolamento e de obstinada autodefesa na Fortaleza Pedro e Paulo; o confronto com a morte e com o torturante mistério da vida após a morte durante aqueles últimos momentos no patíbulo; o encontro em Tobolsk com as mulheres dos decabristas, comoventes testemunhas da sublime realidade da caridade e da abnegação cristãs – tudo isso deixou marcas indeléveis [...]Entretanto, seu efeito foi o de acentuar os aspectos mais puramente morais e religiosos de sua visão de mundo anterior, ao mesmo tempo em que a desvinculavam de qualquer doutrina da ação político-social. Somente quando Dostoiévski chegou ao presídio e se viu obrigado a conviver em estreita proximidade com os camponeses condenados é que suas opiniões anteriores foram diretamente desafiadas.⁶³

O que começou a lhe ficar claro foi a extensão de seu radical engano sobre ao campesinato russo e sobre a situação sociopolítica interna da Rússia. E isto, como Dostoiévski faz questão de

⁶² “É a partir desse momento que a perspectiva predominantemente temporal que caracterizava sua maneira de ver a vida recua para um segundo plano e o que passa a ocupar o primeiro plano, substituindo ou absorvendo a concepção anterior, são aquelas ‘perguntas malditas’, fundamentais e angustiantes, que sempre afligiram a humanidade – perguntas cujas respostas só podem ser encontradas, se é que podem, na fé”. FRANK: *Dostoiévski: os anos de provação, 1850 - 1859*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 97.

⁶³ FRANK: *Dostoiévski: os anos de provação, 1850 - 1859*. p. 135.

destacar, se deu não através de livros e teorias abstratas, “mas pela realidade; tive tempo de sobra para comprová-la”.⁶⁴

§ 7

Como um pensador altamente influenciado pelas filosofias ocidentais, pode-se dizer, grosso modo, que nesta época Dostoiévski ostentava uma crença utópica no “povo” e no papel dirigente do intelectual como um esclarecedor das reais condições sociais do país.⁶⁵ Caberia a *intelligentsia* mostrar o caminho, comandar a massa rumo a futura harmonia. Sustentando isto havia a tese de uma racionalidade e bondade inata do ser humano, posteriormente corrompido pelo meio social. É uma espécie de reapropriação religiosa de Rousseau com os novos conceitos formulados pelos pensadores sociais franceses.

Isto fica claro na carta que ele escreve a seu irmão Mikhail assim que chega a sua cela após os marcantes acontecimentos na praça Semenóvski. Vislumbrando o incerto futuro que lhe espera na Sibéria, Dostoiévski tem o coração cheio de ânimo: “ao meu lado haverá pessoas, e ser homem entre elas e assim permanecer para sempre, quaisquer que sejam os infortúnios, sem perder a coragem nem cair em desânimo – eis em que consiste a vida, em que consiste o seu objetivo”.⁶⁶ Segundo Frank, ao partir para o campo de prisioneiros Dostoiévski esperava confirmar concretamente sua concepção humanitária e filantrópica sobre o povo russo.⁶⁷ Porém, quase dez anos depois, quando voltou para Petersburgo, Dostoiévski teria passado por uma drástica transformação onde todas estas idéias seriam abandonadas e se tornariam alvo de sátiras mordazes. O que ocorreu nestes anos é propriamente o conteúdo de sua famosa *conversão*.

Em *Recordações da Casa dos Mortos* Dostoiévski constrói uma narrativa baseada nesses anos em que passou na prisão. Para Frank, o livro descreve o processo de transformação de suas idéias, apontando para as causas e para as conseqüências que se desenvolveriam por sua obra futura. Porém, para os leitores contemporâneos ao lançamento do livro, não deve ter ficado claro

⁶⁴ FRANK: *Dostoiévski: os anos de provação, 1850 - 1859*. p. 156.

⁶⁵ Frank destaca a origem da obsessão, entre os pensadores russos, por esta massa diversificada que eles tentam conceituar como “o povo”. A qualidade quase divina deste conceito derivaria da questão da natureza divina do poder do príncipe e da natureza santa do príncipe enquanto homem: “Essa equação inconsútil entre o soberano russo e o objetivo divino tornou-se a fonte do messianismo russo no momento em que as ‘terras’ russas foram amalgamadas em um grande Estado [...] Quando Pedro, o Grande, se tornou imperador secular em vez de czar, causou uma terrível crise na autoconsciência russa. A religiosidade messiânica, previamente vinculada à pessoa do governante, foi transferida para noção de ‘Sagrada Rússia’ e finalmente para ‘o povo’ enquanto corporificação da ‘Sagrada Rússia’”. FRANK: *Pelo Prisma Russo*. São Paulo: Edusp, 1992. p. 68.

⁶⁶ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. São Paulo: Ed.34, 2001. p. 13.

⁶⁷ FRANK: *Dostoiévski: os anos de provação, 1850 - 1859*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 139.

esta mudança tão decisiva. O que se destacou foi uma interpretação humanitária de acordo com as convicções passadas de Dostoiévski.⁶⁸ Também Chestóv interpreta da mesma forma o significado de *Recordações da Casa dos Mortos*: seria a última tentativa de conservar os ideais românticos sobre a bondade inata do ser humano. Segundo Luigi Pareyson, é o “último esforço para conciliar a realidade e o ideal, para que o leitor chegue ao final completo e sereno, pronto para conduzir sua luta contra o mal e instaurar uma ordem feliz e harmônica”.⁶⁹ Mas, seguindo a abordagem de Frank, podemos ver que ao contrário do que dizem estes famosos interpretes de Dostoiévski, em *Recordações da Casa dos Mortos* há uma clara mudança de perspectiva em relação à obra passada; ou melhor: a história do livro é propriamente esta mudança.⁷⁰

As primeiras impressões da vida do presídio foram traumáticas para aquele jovem intelectual romântico. Apesar de nunca ter sido rico Dostoiévski estava acostumado às comodidades das classes altas russas. Ele ficou chocado com a imundice e a depravação da vida dos prisioneiros nos barracões.⁷¹ Aquilo era uma eterna agressão a sua sensibilidade idealista. Repugnava-lhe, por exemplo, a prática generalizada do roubo entre os prisioneiros. Todos roubavam de todos.⁷² Mas o que mais surpreendeu Dostoiévski foi a total falta de remorso por

⁶⁸ “Esses aspectos da vida do presídio que, como podemos ver agora, haviam-no ajudado a abandonar o radicalismo de sua juventude, foram simplesmente negligenciados ou subordinados à impressão global mais proeminente. Para os leitores contemporâneos a nota humanitária foi a que soou mais alto do que todas, e isso foi suficiente para calar as outras”. FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 305.

⁶⁹ “I Ricordi dalla casa dei morti sono l’ultimo sforzo per conciliare la realtà e gli ideali, sí che il lettore alla fine è intenerito e sereno, pronto a condurre una fiduciosa lotta contro il male per instaurare un ordine felice e armonico”. PAREYSON: *Dostoevskij: Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Einaudi Paperbacks Filosofia, 1993. p. 10.

⁷⁰ “*Recordações da Casa dos Mortos* é organizada com mais cuidado, e o padrão que engloba os episódios reflete a gradual penetração do narrador no mundo estranho e desconcertante do presídio – sua aquisição, à medida que domina lentamente seus preconceitos e julgamentos, de um novo entendimento da intensa humanidade e da qualidade moral particular daqueles que no princípio olhara apenas com aversão e consternação. Assim, o plano da obra, desenvolvido por esse processo de descoberta, tem um caráter ‘dinâmico’ e reproduz o movimento de assimilação e reavaliação morais e psicológicas que o próprio Dostoiévski experimentou”. FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 311.

⁷¹ Uma carta que Dostoiévski escreve ao seu irmão logo após ser solto dá uma idéia de como eram suas condições de vida na prisão: “Vivíamos apinhados uns sobre os outros, todos juntos no mesmo barracão. Imagine uma velha e desgastada construção de madeira, que deveria ter sido posta abaixo há muito tempo, e que não era mais habitável. No verão, um abafamento intolerável; no inverno, um frio insuportável. Os pisos estavam todos podres. A sujeira no chão tinha quase três centímetros de espessura, o que nos fazia escorregar e cair. [...] Estávamos amontoados como sardinhas em lata. Punham meia dúzia de toras de lenha de uma vez na estufa, mas não esquentava nada (o gelo dentro dos barracões sequer derretia), só produzia uma insuportável fumaça e isso durante o inverno inteiro. [...] Dormíamos sobre tábuas nuas e só nos permitiam um travesseiro. Estendíamos sobre o corpo nossos casacos de pele de carneiro e os pés ficavam de fora, descobertos, a noite toda; tremíamos de frio a noite inteira. Pulgas, piolhos, baratas, aos montes”. FRANK: *Dostoiévski: os anos de provação, 1850 - 1859*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 119.

⁷² Ouçamos o que diz Dostoiévski em *Recordações da Casa dos Mortos*: “Em geral, os presos roubavam tremendamente entre si. Quase todos guardavam num baú, fechado a cadeado, os objetos que lhes davam a administração. Esses cofres eram tolerados, mas não ofereciam garantia alguma. Não é difícil imaginar que artistas

parte dos criminosos, a fria insensibilidade do assassino frente ao crime mais cruel: “Já disse que durante os meus anos de presídio jamais constatei entre os meus companheiros o menor remorso, o menor rebate de consciência; no seu foro íntimo, a maioria deles considerava que agira bem. Isso é um fato”.⁷³ Mas, logo após essas palavras, Dostoiévski faz uma ressalva que prepara o leitor para as descobertas que a narrativa revelará:

Mas, por outro lado, quem se pode gabar de haver sondado essas almas decaídas, de ter descoberto no seu mistério o que fica escondido ao universo inteiro? De qualquer forma, porém, no decorrer de tantos anos, eu deveria ter surpreendido em alguns daqueles corações um indício qualquer de sofrimento, de desespero. E, positivamente, nada descobri. É claro que não se devem fazer julgamentos de acordo com idéias preconcebidas, e decerto a filosofia do crime é mais complexa do que se imagina.⁷⁴

O que é a história de Raskólnikov senão a prova desta complexidade da filosofia do crime.

Num primeiro momento, frente à hostilidade dos prisioneiros, Dostoiévski procurou manter-se distante. Esta foi uma época de passar em revista todo seu passado, seus mais sublimes ideais que na atmosfera da prisão estavam sendo gritantemente refutados. Ele percebeu que a hostilidade dos prisioneiros relacionava-se à distância abissal que existia entre as classes na estrutura social russa. Os intelectuais não conheciam o “povo” e o “povo” não se reconhecia no discurso dos intelectuais.⁷⁵ Um episódio narrado no livro ilustra bem a tomada de consciência por parte de Dostoiévski desta ilusão de suas convicções. É o capítulo intitulado “A Reclamação” em que ele descreve um protesto organizado pelos presos contra a má qualidade da comida. Vendo que todos se reuniam no pátio Dostoiévski apressou-se a se juntar pensando que fosse uma chamada geral. Mas surpreendeu-se a ser expulso sob acusações de que aquilo não lhe dizia respeito, pois ele comprava sua própria comida. Este ato dos prisioneiros teve um significado revelador:

do roubo se encontravam entre nós! Um companheiro, que me era sinceramente afeiçoado (conto-o com toda singeleza), roubou-me a Bíblia, o único objeto cujo uso me fora autorizado. E confessou-me o roubo no próprio dia em que o cometeu, não por arrependimento, mas por dó, ao me ver procurar demoradamente o livro”. DOSTOIÉVSKI: Recordações da Casa dos Mortos. In: *Obras completas*, Vol X. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961. p. 43.

⁷³ DOSTOIÉVSKI: Recordações da Casa dos Mortos. In: *Obras completas*. p. 40.

⁷⁴ DOSTOIÉVSKI: Recordações da Casa dos Mortos. In: *Obras completas*. p. 41.

⁷⁵ “E mesmo que durante a vida inteira tenha o *barine* freqüentado os mujiques, mesmo que durante quarenta anos tenha estado em contato com eles, ou como funcionário, ou pelo simples desejo de conviver, de obsequiar, jamais os conhecerá a fundo: tudo será apenas ilusão de ótica. Sei muito bem que alguns leitores destas linhas pretenderão que estou exagerando, mas sei que tenho razão. Minha certeza não se baseia em livros ou em teorias; baseia-se em fatos e já tive tempo suficiente para a comprovar”. DOSTOIÉVSKI: Recordações da Casa dos Mortos. In: *Obras completas*. p. 283.

Pela primeira vez, uma idéia que me perseguia há muito tempo, sem conseguir tomar corpo, se precisava no meu pensamento. Intei-rei-me duma coisa da qual até então tivera apenas uma intuição confusa; compreendi que jamais os forçados me considerariam um companheiro, mesmo que eu passasse ali o resto da vida, mesmo que pertencesse a seção especial.⁷⁶

Segundo Frank, estas palavras marcam o fim da antiga crença de Dostoiévski no papel dirigente e esclarecedor que a intelectualidade radical deveria exercer frente ao povo e, conseqüentemente, o fim do sonho de realizar uma mudança social por meio de um movimento revolucionário: “o povo jamais seguiria a intelectualidade, e seus próprios líderes não fazem mais do que guiá-los à derrota”.⁷⁷

Mas o malogro de suas utopias políticas ainda não foi suficiente para causar o estado de confusão mental e crise moral e espiritual em que Dostoiévski entrou. O que mais o impressionou foi perceber como ele mesmo via os presos, em que preconceitos se apoiavam suas reações às hostilidades dos presos. Ele descobriu que sentia um imenso ódio daquelas pessoas, que aos poucos tinha se tornado vil e mau em suas relações no presídio. Frank diz que o sarcasmo cruel com que Dostoiévski futuramente escreverá sobre qualquer forma de “schillerismo” vem desta fase negativa da “regeneração de suas convicções”.⁷⁸

A interpretação que Chestóv dá sobre o evento da conversão se atém a esta fase negativa da crise de Dostoiévski. Esta é a crítica feita por Frank: num primeiro momento Chestóv destaca acertadamente o caráter crucial desta crise para entender a obra de Dostoiévski mas, num segundo momento, não reconhece a resposta que o próprio Dostoiévski formula de dentro de seus tormentos e prefere “julgá-lo pelos padrões de Nietzsche”.⁷⁹ Chestóv não reconhece aquilo que foi o eixo da transformação: a recuperação da fé no povo russo, de uma fé renovada pela experiência de um convívio prolongado. Frank insiste em frisar que a conversão de Dostoiévski não foi uma conversão estritamente religiosa, pois ele nunca foi verdadeiramente ateu. O que ocorreu foi uma redescoberta do espírito primitivo cristão enraizado na alma do camponês russo, um reencontro com a ortodoxia através do povo. Todo camponês tornou-se um Marei em

⁷⁶ DOSTOIÉVSKI: Recordações da Casa dos Mortos. In: *Obras completas*. p. 293.

⁷⁷ FRANK: *Dostoiévski: os anos de provação, 1850 - 1859*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 153.

⁷⁸ FRANK: *Dostoiévski: os anos de provação, 1850 - 1859*. p. 157.

⁷⁹ FRANK: *Dostoiévski: os anos de provação, 1850 - 1859*. p. 158. É justamente a ênfase que Chestóv dá a crise de Dostoiévski que será destacada no momento de abordar seu estudo sobre o romancista russo.

potencial. Usando uma terminologia Kierkegaardiana, Frank diz que Dostoiévski deu uma espécie de “salto de fé” na beleza moral do campesinato russo.⁸⁰

Ele já não podia olhar o povo como simples objeto, supostamente grato, de sua caridade, nem aliviar seu sentimento de culpa por uma pretensa magnanimidade com ele. Agora era ele, o povo, que havia adquirido o direito – um direito que Dostoiévski reconhecia como plenamente justificável por sua longa história de sofrimento – de julgar e perdoar. E, por fim, se o povo russo realmente possuía as extraordinárias qualidades morais que Dostoiévski agora descobria nele, elas se tornavam visíveis em consequência das influências purificadoras dos seus sentimentos religiosos de infância, sentimentos que estavam íntima e indissolavelmente ligados à fé ortodoxa que ele compartilhava com os camponeses. Portanto, seu reencontro com a fé no povo foi também um reencontro com a igreja ortodoxa, ou, pelo menos, um distanciamento do antigo cristianismo ‘progressista’, cujas doutrinas ele podia perfeitamente criticar como a fonte última de todas as suas antigas ilusões.⁸¹

Pode-se dizer que a discordância de Frank em relação a Chestóv se relaciona a noção distinta de humanismo que ele reconhece em *Recordações da Casa dos Mortos*. Aonde Chestóv vê uma última tentativa de reconciliação Frank vê uma superação do antigo humanismo filantrópico. Portanto, parece que a noção de humanismo é diferenciada. Mas está claro que Frank também considera a radicalidade do abandono dos antigos idealismos de Dostoiévski. Deste modo, ele destaca a tragicidade deste novo humanismo, principalmente a descoberta de uma irracionalidade primitiva enraizada no âmago dos mais grandiosos sonhos de harmonia, uma irresistível necessidade de auto-afirmação. É algo vital para os prisioneiros exercerem a arbitrariedade de sua liberdade, pelo menos por alguns instantes: “Nada é mais importante para o prisioneiro do que *acreditar* que pode impor sua vontade e exercer sua liberdade; não há perigo que ele se negue a correr, nenhum castigo que não possa suportar, para conseguir essa satisfação temporária (e ilusória), mas infinitamente preciosa”.⁸² Este poderoso argumento, que refuta de

⁸⁰ FRANK: *Dostoiévski: os anos de provação, 1850 - 1859*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 183. É neste sentido que Frank interpreta a polêmica passagem em que Dostoiévski diz: “Enfim, para dizer a verdade, essa gente era extraordinária. Talvez fosse a gente mais dotada, mais forte de todo povo russo”. Para Frank, Dostoiévski diz isso não “por serem criminosos, mas porque seus crimes nasciam da fortaleza de caráter e, muitas vezes, da defesa de princípios morais instintivos, do que davam mostras em circunstâncias nas quais outros teriam sido completamente esmagados”. FRANK: *Dostoiévski: os anos de provação, 1850 - 1859*. p. 202. Assim, Dostoiévski passa a sustentar um otimismo básico com relação ao homem: “Acontecia às vezes que se conhecia um homem durante anos na prisão, desprezava-o e pensava que ele não era um ser-humano, mas uma fera. E, de repente, chegava um instante, casualmente, em que sua alma se desvelava num ímpeto involuntário e se via nele tal riqueza, tal sentimento, tal coração, tão clara compreensão de seu próprio sofrimento e do sofrimento alheio, que é como se os olhos da gente se abrissem e no primeiro instante nem se acreditasse naquilo que se via e ouvia”. DOSTOIÉVSKI *Apud* FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 319

⁸¹ FRANK: *Dostoiévski: os anos de provação, 1850 - 1859*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 184.

⁸² FRANK: *Dostoiévski: os anos de provação, 1850 - 1859*. p. 218. “O que os prisioneiros valorizam mais do que tudo, como Dostoiévski mostra de forma inescusável, é ‘a liberdade ou o sonho de liberdade’ e, para manter vivo

vez a explicações totalizantes baseadas nas “teorias do meio”, se tornaria um dos eixos centrais da obra posterior de Dostoiévski.

Assim, podemos dizer que Dostoiévski aprendeu duas coisas essenciais nos anos em que ele passou na Sibéria: o que era, em realidade, o “povo russo” e o valor supremo da liberdade. Estes serão seus principais argumentos frente ao cenário sócio-cultural que encontrará na sua volta. O primeiro parece ser a fonte que leva ao messianismo de Dostoiévski, sua utopia da Grande Rússia; o segundo leva ao cristianismo como religião da liberdade. O primeiro mostra Dostoiévski como pensador político, o segundo como filósofo. O primeiro é desenvolvido sobretudo no *Diário de um Escritor*, o segundo através de seus grandes romances e culmina na *Lenda do Grande Inquisidor*.

Se ele adquirira algumas concepções novas durante as penosas experiências pelas quais passara nos últimos dez anos, se os golpes que sofrera nas mãos do destino lhe haviam ensinado alguma lição, foi a de convencê-lo profundamente de duas verdades inelutáveis. Uma, a de que a psique humana jamais, fossem quais fossem as circunstâncias, abdicaria do desejo de afirmar sua liberdade; a outra, a de que a moral cristã do amor e do auto-sacrifício era uma suprema necessidade tanto para o indivíduo quanto para a sociedade em geral. Para ele o único raio de luz que brilhava na escuridão do presídio fora aceso pelo cristianismo instintivo dos presos camponeses.⁸³

2 – A Nova Rússia

§ 1

O cenário sociocultural que Dostoiévski encontra em sua volta é muito diferente daquele em que ele vivia antes de ser preso. A suave discordância entre romantismos deu lugar a uma feroz luta entre duas gerações: de um lado estavam os liberais românticos da década de 40, dos quais Dostoiévski tinha feito parte; do outro lado havia uma nova geração de pensadores que não tinham nenhuma ligação com a nobreza, eram filhos de padres, pequenos funcionários, proprietários de terras empobrecidos, ou seja, todos aqueles que tinham conseguido adquirir alguma educação apesar do rígido sistema de castas que existia na Rússia. Estes “novos homens”, como seriam chamados, traziam uma nova visão da realidade aliada a um profundo desprezo pelos velhos liberais idealistas.

esse sonho, às vezes farão coisas que mais parecem loucura”. FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 325.

⁸³ FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. p. 65.

O vocabulário para caracterizar esta situação foi sugerido por Ivan Turgueniév em seu famoso livro *Pais e Filhos*. Ele conta a história de Evguiêni Bazárov, um estudante da Universidade de Petersburgo que vai passar as férias na casa de seu amigo de universidade Arkádi Kirsânov. Arkádi é herdeiro de uma família de pequena nobreza e está indo ver seu pai Nikolai Pietróvitch que mora em uma fazenda juntamente com o tio de Arkádi, Pável Pietróvitch. O velho Nikolai é um idealista romântico que adora ler Púchkin e admira o pensamento liberal, já Pável é um dândi elegante mais próximo dos tipos byronianos.⁸⁴ Bazárov sente um profundo desprezo por toda esta ideologia ultrapassada: ele dedica-se às ciências naturais, é um pensador materialista que passa seu tempo livre dissecando rãs e diz que “um bom químico é vinte vezes mais útil que qualquer poeta”.⁸⁵ Bazárov não acredita nem mesmo na ciência enquanto conceito unitário. Ele diz à Arkádi: “Já lhe disse que não acredito em coisa alguma. A ciência? Que é a ciência em geral? Existem ciências como existem artes e profissões. A ciência de um modo geral não existe”.⁸⁶ Ele é o primeiro personagem do romance russo a carregar a denominação de niilista.

- Quem é Bazárov? – perguntou sorrindo Arkádi – Quer, meu tio que lhe diga quem é de fato?
- Faça-me o favor, meu caro sobrinho.
- Ele é niilista. [...]
- Niilista – disse Nikolai Pietróvitch – vem do latim, *nihil*, e significa ‘nada’, segundo eu sei. Quer dizer que essa palavra se refere ao homem que... nada crê ou nada reconhece?
- Pode dizer: o homem que nada respeita – explicou Pável Pietróvitch [...]
- O niilista é o homem que não se curva perante nenhuma autoridade e que não admite como artigo de fé nenhum princípio, por maior respeito que mereça...⁸⁷

Bazárov é a representação artística de um novo fenômeno cultural que se impunha aos pensadores russos: “Bem. Antes havia hegelistas, hoje há niilistas. Veremos como poderão viver no vácuo, no espaço sem ar”.⁸⁸

A geração dos filhos foi imediatamente identificada com a nova geração de intelectuais que chefiavam a revista *O Contemporâneo*. Entre eles destacava-se Nikolai Tchernichévski, autor de *O Que Fazer?*, um livro que exerceria grande influência nos radicais russos e que despertou

⁸⁴ FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. p. 240.

⁸⁵ TURGUENIÉV: *Pais e Filhos*. São Paulo: Abril, 1971. (Os Imortais da Literatura Mundial – 14). p. 36.

⁸⁶ TURGUENIÉV: *Pais e Filhos*. p. 36.

⁸⁷ TURGUENIÉV: *Pais e Filhos*. p. 31.

⁸⁸ TURGUENIÉV: *Pais e Filhos*. p. 32.

grande admiração de Lênin.⁸⁹ Porém, Tchernichévski não era um pensador muito original. Segundo Berlin, seu ponto forte era sua inabalável integridade e capacidade de se ater aos fatos. Ele buscava soluções específicas para problemas específicos em termos de dados estatísticos concretos.⁹⁰ Filosoficamente falando, mesclava materialismo, utilitarismo inglês baseado em Benthan e Mill, antropologia filosófica feuerbachiana e um toque de otimismo racionalista de fundo moral-religioso. Mas, mesmo sem grande originalidade filosófica, sua obra representa um dos pilares teóricos da Revolução Russa:

O ideal do revolucionário disciplinado, dedicado, friamente utilitário e mesmo cruel consigo mesmo e com os outros, mas inflamado por um amor à humanidade que ele reprime duramente, com medo de enfraquecer sua decisão; o líder dotado de vontade de ferro, que sacrifica sua vida privada em favor da revolução e que, já que se vê a si próprio apenas como um instrumento, sente-se livre para usar os outros da mesma maneira – em resumo, a mentalidade bolchevique, para a qual é impossível encontrar qualquer fonte no socialismo europeu, sai diretamente das páginas de *Que Fazer?* Foi Tchernichévski, filho de um padre russo e graduado num seminário teológico russo, quem primeiro elaborou a decisiva fusão, que forma a essência do caráter bolchevique, do modelo hagiográfico do cenotismo religioso russo com o calculismo friamente desapaixonado do utilitarismo inglês.⁹¹

Frank chega a dizer que nos escritos de Lênin o protagonista de *Que Fazer*, Rakhmiétov, triunfa sobre Karl Marx.⁹²

Um exemplo emblemático da luta travada entre “pais e filhos”, ou seja, entre liberais românticos e os novos niilistas, é o modo como cada lado tratava a arte. Para os românticos da década de 40, apaixonados pelos livros de Schiller, a arte representava uma das mais altas capacidades do espírito humano. Mas entre eles Bielínski muitas vezes estava em dissonância. Já nos anos 40 Bielínski discordava de Petrachévski e defendia que a arte devia exercer uma função social. Os niilistas da década de 60, principalmente Tchernichévski, transformaram estas idéias do “furioso Vissarion” em uma teoria coerente que fazia história entre os pensadores russos. Berlin destaca os extremos absurdos a que chegou estas premissas:

⁸⁹ “Com efeito, o romance de Tchernichévski, muito mais do que *O Capital* de Marx, forneceu a dinâmica emocional que posteriormente veio a produzir a Revolução Russa”. FRANK: *Pelo Prisma Russo*. São Paulo: Edusp,1992. p. 205.

⁹⁰ “Essas qualidades fizeram de Tchernichévski o líder natural de uma geração desencantada, de origens sociais misturadas, já não mais dominada por membros da classe alta, amargurada pela falência de seus primeiros ideais, pela repressão do governo, pela humilhação da Rússia na guerra da Criméia, pela fraqueza, insensibilidade, hipocrisia e caótica incompetência da classe dirigente”. BERLIN: *Os pensadores russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 228.

⁹¹ FRANK: *Pelo Prisma Russo*. São Paulo: Edusp,1992. p. 216.

⁹² FRANK: *Pelo Prisma Russo*. p. 217.

Tchernichévski estabeleceu que a função da arte era ajudar os homens a satisfazer suas necessidades de modo mais racional, a disseminar o conhecimento, a combater a ignorância, o preconceito e as paixões anti-sociais, a melhorar a vida no sentido mais literal e estreito do termo. Levado a conseqüências absurdas, a elas se entregou com satisfação. Assim, explicou que o principal valor dos quadros de marinha era o de mostrarem o mar para quem vivia longe demais do litoral e nunca poderia vê-lo com os olhos.⁹³

§ 2

Pais e Filhos gerou grande repercussão na cultura russa. O romance logo se tornou o centro das controvérsias e recebeu ataques impiedosos da direita e da esquerda. Berlin destaca cinco posições que podem ser traçadas a partir do livro de Turgueniév. Uma parte da direita entendeu Bazárov como a “apoteose dos novos niilistas” e recriminou Turgueniév por um suposto desejo de cair nas graças dos jovens.⁹⁴ Mas outros viram no livro uma denúncia do mal causado pelo niilismo e louvaram o autor por descrever explicitamente o cisma da intelectualidade russa. Entre a esquerda também houve discordância. Havia aqueles, como Tchernichévski, que denunciavam Turgueniév por ter feito uma caricatura maldosa dos niilistas. Por outro lado Dimitri Píssarev saudou Bazárov como o homem do futuro, o super-homem além do bem e do mal. E também havia aqueles que perceberam que Turgueniév não tinha a intenção de denunciar ou ajudar os radicais, apenas representou como artista uma situação que lhe aparecia como um problema urgente.⁹⁵ Estes eram os que estavam mais próximos de Turgueniév. Entre eles estava Dostoiévski, pelo menos no que se refere à *Pais e Filhos*.

Berlin diz que Turgueniév era avesso aos extremos, ele tinha uma visão concreta e incuravelmente realista dos fatos. Tinha uma grande tendência a estar ao lado dos progressistas – os liberais russos sempre tiveram uma inclinação pela esquerda – mas deplorava os excessos dos novos radicais. Assim, Turgueniév tentava residir numa problemática posição intermediária em diálogo com os dois lados: se negava a abandonar todo os ensinamentos da cultura européia, do humanismo clássico que tanto enobrecera seus ideais; mas percebia a novidade inelutável que surgia no discurso dos radicais e não pretendia, em breve, ser tratado como um exemplar caduco da velha geração.⁹⁶ Segundo Frank, Turgueniév conseguiu, da mesma forma que Dostoiévski,

⁹³ BERLIN: *Os pensadores russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 231.

⁹⁴ BERLIN: *Os pensadores russos*. p. 282.

⁹⁵ BERLIN: *Os pensadores russos*. p. 282.

⁹⁶ “Colhidos entre dois exércitos, denunciados por ambos, repetiam suas palavras brandas e racionais sem muitas esperanças de serem ouvidos por quaisquer dos dois lados. Permaneceram obstinadamente reformistas e não-revolucionários”. BERLIN: *Os pensadores russos*. p. 292.

“ao mesmo tempo simpatizar com o ardente fervor moral dos jovens, deplorar sua intemperança, detestar suas idéias e lamentar seu destino”.⁹⁷

A História de *Pais e Filhos* é justamente uma expressão desta posição intermediária ocupada por seu autor. O frio niilista Bazárov cai vítima de uma paixão arrebatadora pela Sra. Odintsova e descobre que o “amor é muito mais do que o contato momentâneo de uma epiderme com a outra”.⁹⁸ Desta forma, como explica Berlin, mesmo Bazárov sendo moralmente superior aos outros personagens o livro representa a vitória da natureza sobre seu racionalismo totalitário.

Esse personagem [...] é apresentado como um vingador da razão insultada; porém, no final é incuravelmente ferido pelo amor, por uma paixão humana que ele abafa e nega dentro de si mesmo, por uma crise através da qual é humilhado e humanizado. Acaba sendo esmagado pela natureza impiedosa, por aquilo que o autor denomina a deusa Ísis de olhos gélidos, que não se importa com o bem ou com o mal, com a arte ou com a beleza, e muito menos com o homem, criatura frágil e perecível. Ele não é salvo nem por seu egoísmo nem por seu altruísmo, pela fé ou pelas obras, pelo hedonismo racional ou pela busca puritana do dever; luta para afirmar-se, mas a natureza é indiferente, obedece às suas próprias leis inexoráveis.⁹⁹

Também Frank destaca que Bazárov é subjugado pelas forças da vida, por um desacordo entre vida e pensamento. Ele “não é superior às forças que luta inutilmente para reprimir em si mesmo porque não se coadunam com a teoria sobre a vida que adota”.¹⁰⁰

Bazárov não concorda que se reaja aos afagos da natureza, e Turgueniév pinta a natureza em toda sua beleza; Bazárov não dá valor à amizade nem ao amor romântico, e Turgueniév mostra como ambos são reais em seu coração; Bazárov rejeita o sentimento de família, e Turgueniév retrata o amor egoísta, angustiado de seus pais senis; Bazárov zomba do apelo a arte, e Turgueniév delinea-o com todos os recursos de um grande talento poético.¹⁰¹

Entretanto, poucos foram os que entenderam esta mensagem trazida pela história do primeiro personagem russo a se autodenominar niilista. Já os partidários de uma leitura conservadora ou radical foram vários. Destaca-se a luta ideológica dentro da própria esquerda que gerou o que Dostoiévski apontou como um cisma entre os niilistas. De um lado estava Tchernichévski denunciando Bazárov; de outro estava Píssarev venerando-o.

Tchernichévski também foi um dos mais importantes expoentes daquilo que se convencionou chamar populismo russo. Segundo Berlin, os pensadores populistas pregavam a

⁹⁷ FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 240.

⁹⁸ FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. p. 242.

⁹⁹ BERLIN: *Os pensadores russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 278.

¹⁰⁰ FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 255.

¹⁰¹ FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. p. 255.

busca de justiça e igualdade social baseada na valorização da comunidade camponesa russa, tradicionalmente organizada sob a forma de uma unidade coletiva.¹⁰² Seria, desta forma, um movimento com fortes raízes eslavófilas e de tendências reacionárias.¹⁰³ Isto fica claro nos pressupostos apocalípticos compartilhados por quase todos os populistas: vencido o mal da autocracia, da exploração e da desigualdade surgiria uma nova sociedade purificada e harmônica. É o ideal do Palácio de Cristal exposto por Tchernichévski e satirizado por Dostoiévski.¹⁰⁴ O romance *Que Fazer?* é justamente uma releitura de *Pais e Filhos* que tenta estabelecer como um “egoísmo racional” pode se sobrepôr, suportando apenas um leve sofrimento, a todos os tormentos da paixão romântica e gerar um verdadeiro paraíso terrestre. Desta forma, Bazárov foi denunciado como uma grotesca caricatura.

Contra este ataque à Bazárov ergueu-se Dimitri Píssarev colocando o personagem de Turgueniév na altura de um super-homem proto-nietzschiano. Ele seria o novo representante daqueles homens portadores de um “orgulho satânico” que nada respeita e de um “empirismo” baseado no postulado da preferência individual. Píssarev coloca seu “ultimato”: “o que pode ser quebrado deve ser quebrado; o que resiste ao golpe merece ser mantido, o que voa em pedaços é lixo”.¹⁰⁵ Ele radicaliza os pressupostos da filosofia de Tchernichévski livrando-a de seus fundamentos morais e religiosos. O que surge como critério último não é mais a racionalidade e a harmonia, mas a força. Dostoiévski anota: “Agora Píssarev avançou”.¹⁰⁶

§ 3

¹⁰² BERLIN: *Os pensadores russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 215.

¹⁰³ “As fontes do populismo eram, originalmente, eslavófilas e mesmo reacionárias. O mir e a obschina, que os populistas viram como o embrião do futuro socialismo russo, foram notados e elogiados pela primeira vez pelos eslavófilos e pelo barão prussiano Haxthausen, que via essas instituições como a garantia da Rússia contra o fermento revolucionário de um proletariado desprovido. Eslavófilos e socialistas populistas se uniram contra todas as tentativas de subestimar a comunidade camponesa, tentativas devidas a um pequeno grupo de liberais adeptos do mercado livre, que desejavam promover a indústria e criar uma forma móvel de trabalho. Os eslavófilos viam a comuna como possuidora de um valor moral e religioso único, como o cristianismo primitivo em ação; os socialistas populistas a viam como o núcleo da utopia do futuro; ambos dividiam a convicção de que a comuna tornava a Rússia moralmente superior ao individualismo do Ocidente”. FRANK: *Pelo Prisma Russo*. São Paulo: Edusp, 1992. p. 93.

¹⁰⁴ “Apesar de sua ênfase sobre argumentos econômicos ou sociológicos, a abordagem básica, o tom e a concepção de Tchernichévski e dos populistas em geral são morais e às vezes religiosos. Esses homens acreditavam no socialismo não porque era inevitável, não porque trouxesse resultados e nem mesmo por ser o único sistema racional, mas porque era justo”. BERLIN: *Os pensadores russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 232.

¹⁰⁵ DOSTOIÉVSKI Apud FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 249.

¹⁰⁶ DOSTOIÉVSKI Apud FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. p. 250.

O retorno de Dostoiévski à vida cultural russa ocorre no auge destas polêmicas: temos, por um lado, a disputa ideológica entre radicais e conservadores; por outro, a luta interna que dividiu a própria ideologia radical; e ainda temos a disputa mais ampla, que engloba os intelectuais mais díspares ao mesmo lado, entre ocidentalistas e eslavófilos. Dostoiévski foi voz ativa em toda esta discussão. Ele fundou, juntamente com seu irmão Mikhail, uma revista mensal chamada *O Tempo*, que foi o maior sucesso de vendas deste período. Nesta revista Dostoiévski desenvolveu aquilo que ficou conhecido como movimento *Pótchvienitchestvo*, ou movimento de retorno ao solo (apoio, fundação). Ele propunha uma fusão da filosofia europeia com o princípio de vida comunitária do camponês russo. Assim, Dostoiévski se afastava tanto de eslavófilos quanto de ocidentalista e chamava os dois lados para o diálogo: “Não estamos falando aqui dos eslavófilos e dos ocidentalistas. Nossa era é totalmente indiferente as suas brigas domésticas. Estamos falando da conciliação da civilização com o princípio de vida do povo”.¹⁰⁷

Também em relação às lutas entre liberais e radicais a posição de Dostoiévski era intermediária, tentando apontar as qualidades e falhas de cada lado. Ele apreciava a paixão, o fervor por justiça que inspirava os radicais. Ele mesmo tinha sido preso e exilado por causa desta paixão. Várias vezes *O Tempo* se aliou aos radicais do *Contemporâneo* contra os ataques de órgãos liberais.¹⁰⁸ Porém, ele odiava as conclusões extremadas que os radicais pregavam baseados nas filosofias materialistas e utilitaristas. Por outro lado, ele compartilhava com os românticos liberais o apreço pelas grandes conquistas da civilização europeia, mas combatia a vida de sonhos e abstrações dos “homens supérfluos” da década de 40. Desta forma, Dostoiévski lutava em várias frentes ao mesmo tempo em busca de uma fusão ideológica destas forças.

No correr do ano de 1861, Dostoiévski polemizou com todas as ideologias sociopolíticas existentes na Rússia. Não só enfrentou a esquerda radical (O *Contemporâneo*), a esquerda liberal (Anais da Pátria) e o centro liberal (O Mensageiro Russo), como também não deixou em branco a nova publicação dos eslavófilos, O Dia

¹⁰⁷ DOSTOIÉVSKI Apud FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. p. 70.

¹⁰⁸ “Nessa época, *O Mensageiro Russo* era, dentro do aspecto sociopolítico da Rússia, o órgão de um liberalismo moderado. Kátkov tinha grande admiração por Tocqueville, preconizava a adoção do sistema político inglês como modelo e tolerava a economia do *laissez-faire* em nome da liberdade individual. Quaisquer que tenham sido suas reservas para com *O Contemporâneo*, seu populismo democrático instintivo deixou Dostoiévski muito mais irritado com a defesa que Kátkov fez do liberalismo burguês ocidental do que com o socialismo dos radicais, que pelo menos eram, junto com os eslavófilos, defensores da comuna russa. Mesmo que Dostoiévski fosse um aliado político de Kátkov no apoio ao regime, suas idéias sociais estavam muito mais próximas das de Tchernichévski”. FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. p. 152. É com fervor que Dostoiévski defende os radicais das críticas de Kátkov: “às vezes, quanto mais deformada uma manifestação da vida parece ser, quanto mais desvairada, quanto mais descontrolada ela é, mais isso significa que a vida quer aparecer a qualquer preço – e o senhor diz que não exista vida lá. Aqui há angústia, sofrimento – mas o que é isso para o senhor?”. DOSTOIÉVSKI Apud FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. p. 155.

(Den), que representava uma opinião conservadora independente bastante distinta das publicações oficiais do governo.¹⁰⁹

Mas esta época marca uma explosão de acontecimentos que tornaram esta posição intermediária de Dostoiévski cada vez mais insustentável. Frank denomina esta fase dos anos 60 de “Era das Proclamações”. O auge foi o panfleto radical *A Nova Rússia* que exigia uma revolução total que colocasse abaixo os alicerces da sociedade pois “tudo é falso, tudo é estúpido, da religião [...] à família”.¹¹⁰ O objetivo final do panfleto era uma república democrática baseada na comuna camponesa, mas o interesse real era a tarefa imediata de preparar a revolução. Neste novo cenário exigiu-se dos intelectuais uma tomada de posição mais definida. As obras que consagraram Dostoiévski como um grande gênio da literatura mundial surgiram em estreito diálogo com esta situação de crise iminente. Não era mais possível voltar ao estilo romântico de seus primeiros livros, mas ele também não podia aceitar os excessos dos conservadores nem o tosco cientificismo materialista das revistas *O Contemporâneo* e *A Palavra Russa*. Uma saída desenvolvida por Dostoiévski, como já foi apontado, seria uma valorização do Cristianismo primitivo do camponês russo. A outra, que não representa uma solução mas uma constatação que refuta os pressupostos tanto da direita quanto da esquerda, é a radicalidade da liberdade.¹¹¹

§ 4

Para entender como Dostoiévski articulou uma resposta à esta situação é preciso começar ressaltando uma questão central em sua obra: o fenômeno do ateísmo. Dostoiévski se diz um filho do tempo da dúvida, do desencadeamento sem volta de uma generalizada incerteza: niilismo é o nome filosófico dado para o fenômeno do ateísmo. Como a *Nova Rússia* pregava, todos os princípios estavam sendo postos sob suspeita. Temos aqui o problema milenar do relativismo, que remonta, pelo menos, aos sofistas. Só que Dostoiévski assimila este problema através de uma nova ótica religiosa cristã e, além disso, leva em conta os avanços da filosofia da subjetividade: o relativismo torna-se mais radical porque o homem não pode mais “ser a medida de todas as coisas”, o próprio homem descobre-se um ser ambíguo, um cenário onde se desenrola uma luta entre os mais diversos impulsos. O caminho desta dissertação será justamente pesquisar se é possível falar em religiosidade pós-niilística na obra de Dostoiévski.

¹⁰⁹ FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. p. 160.

¹¹⁰ DOSTOIÉVSKI Apud FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. p. 213.

¹¹¹ Este será o conteúdo do segundo capítulo desta dissertação.

Um bom começo para entender como Dostoiévski trata o problema do ateísmo é *Notas de Inverno Sobre Impressões de Verão*. Neste livro ele aponta as duas causas básicas do iminente declínio da civilização ocidental: o ateísmo e, conseqüentemente, o predomínio do princípio pessoal. Gostaria de tomar, como guia de reflexão, uma passagem de *Notas de Inverno* que resume muito bem o essencial da crítica dostoiévskiana. Falando sobre suas impressões de Londres, sobre como a cidade acomoda toda contradição que “avança teimosamente, de braço dado, mutuamente se contradizendo, mas sem se excluir”, Dostoiévski diz:

E no entanto, também ali se processa a mesma luta tenaz, surda e já antiga, a luta de morte do princípio pessoal, comum a todo o Ocidente, com a necessidade de acomodar-se de algum modo ao menos, formar de alguma maneira uma comunidade e instalar-se nem que seja num formigueiro comum; transformar-se nem que seja num formigueiro, mas organizar-se sem que uns devorem os outros, senão todos se tornarão antropófagos.¹¹²

Entender como Dostoiévski trata o ateísmo ocidental é entender: porque o ideal do “formigueiro” seria o único adequado ao ocidente, o único capaz de impedir que “uns devorem os outros”, e o que significa o predomínio do princípio pessoal.

Em *Notas de Inverno Sobre Impressões de Verão* Dostoiévski se propõe a relatar as impressões que lhe ficaram após sua primeira viagem à Europa. Mas, como o próprio nome já diz, são notas de inverno, ou seja, estão sendo escritas após a viagem, concebidas num lento trabalho de reflexão. Ironicamente, antecipando o estilo do homem do subsolo, o narrador diz que não pode se furtar a “mentir” em seus relatos, pois passará impressões e não descrições. E suas impressões são carregadas de estados doentios que seguidamente lhe tomavam a alma: a longa viagem, o cansaço, o fígado doente... “E, ao chegar em Berlin, insone, amarelo, cansado, alquebrado, percebi de repente, ao primeiro olhar, que Berlin é incrivelmente parecida com Petersburgo”. Assim, num primeiro momento, a culpa por uma primeira impressão não muito boa recai na doença, ou seja, no próprio narrador. Mas a ironia escondida nesta posição já se faz notar: “Será possível que o homem, este rei da Criação, dependa em semelhante grau de seu fígado? – pensei – Que baixeza!”¹¹³

A chegada de Dostoiévski à Alemanha foi quase uma total decepção. Ele diz que é impossível agüentar os alemães em grande número sem estar acostumado. Apressa-se para a França. São nas páginas que ele relata sua estada em Paris e em Londres que será possível extrair

¹¹² DOSTOIÉVSKI: *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*, In: *Obras Completas*. Vol X. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961. p. 491.

¹¹³ DOSTOIÉVSKI: *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*, In: *Obras Completas*. p. 464.

um primeiro esboço de sua crítica ao ateísmo ocidental. Frank aponta o essencial: “Os europeus tornaram-se tão depravados que o próprio sentido de sua conduta lhes escapa totalmente e, complacentemente, tomam o mal pelo bem”.¹¹⁴ É isto que emergirá como a conclusão final de *Notas de Inverno Sobre Impressões de Verão*.

Dostoiévski diz que Paris é “a mais moral, a mais virtuosa cidade de todo globo terrestre”. Ali reina uma sensatez que entedia, que abarca todas as possibilidades num universo impecável de regras: “Que ordem! Que sensatez, como são definidas e firmemente estabelecidas as relações [...] como todos estão contentes e como se esforçam em se convencer de que estão completamente felizes, a ponto de estarem realmente convencidos disto”.¹¹⁵ As regras são tão interiorizadas que se transformam quase em uma segunda natureza. É desta *depravação* que Frank fala. Dostoiévski diz que o francês, em todos os seus atos, comporta-se como se estivesse exercendo o ato mais virtuoso, não importa que ele seja “o mais ignóbil francesinho, capaz de vender o próprio pai por uma moeda de cobre”, ele coloca-se com “uma postura tão imponente que o deixa perplexo”.¹¹⁶ O francês teria a peculiar característica de conjugar o ato mais vil com uma nobreza de espírito surpreendente. Assim, Paris esconde seus miseráveis, com o sentimento da mais alta virtude joga-os em um lugar afastado onde não possam causar desgosto, com sua imagem, à consciência do burguês.

Já a *depravação* em Londres age com menos pudor: o londrino não parece se importar com um certo caos a sua volta, a sua ordem burguesa é sempre superior. Dostoiévski se surpreende pela maneira como Londres acomoda tranqüilamente as maiores contradições. No meio da noite iluminada pelos potentes lampiões à gás, desconhecidos na Rússia, no meio das ruas lotadas, Dostoiévski vê uma menina de uns seis anos, toda suja e espancada, vagando quase inconscientemente entre a multidão.

Mas eis o que me impressionou: ela caminhava com um ar de tamanha aflição, havia tamanho desespero sem solução em seu rosto, que era até antinatural e terrivelmente doloroso ver aquela pequena criatura, que já levava sobre si tamanha maldição e desespero. Não cessava de balançar de um lado para o outro a cabeça desgrenhada, como se argumentasse sobre algo, separando as mãos pequenas, gesticulando; depois, de repente, juntava-as e apertava-as contra o peito desnudo. Voltei-me e dei-lhe meio xelim. Apanhou a moeda de prata, fitou-me nos olhos com expressão estranha, com uma perplexidade assustada, e de repente se pôs a correr com toda força na direção de

¹¹⁴ FRANK: *Dostoiévski: os feitos da libertação. 1860-1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 329

¹¹⁵ DOSTOIÉVSKI: *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*, In: *Obras Completas*. Vol X. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961. Pág. 491

¹¹⁶ DOSTOIÉVSKI: *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*, In: *Obras Completas*. p. 502

onde viera, como que temendo que eu lhe tirasse o dinheiro. De modo geral, assuntos divertidos...¹¹⁷

Uma situação tão trágica seria insuportável... se não fosse “divertida”.

Quem reina por trás desta perda de consciência “sistemática, dócil, estimulada” é Baal, o velho deus da carne execrado no velho testamento. Dostoiévski vê o triunfo de Baal na Exposição Mundial de Londres, realizada em uma construção idealizada especialmente para o evento: o Palácio de Cristal, um edifício transparente que simbolizava a utopia da razão absoluta.¹¹⁸ Ali foram apresentadas as últimas maravilhas tecnológicas e as últimas descobertas científicas da época. Dostoiévski irá reutilizar esta imagem para ilustrar o sonho de uma sociedade perfeita e totalmente organizada que o homem do subsolo rejeita energicamente em *Memórias de Subsolo*. Mas em Londres Baal não é rejeitado, pelo contrário, é uma “verdade absoluta”: “Isto constitui não sei que cena bíblica, algo sobre a Babilônia, uma profecia do apocalipse que se realiza aos nossos olhos. Sente-se a necessidade de muita resistência espiritual e muita negação para não ceder, não se submeter a impressão, não se inclinar ante o fato e não deificar Baal, isto é, não aceitar o existente como sendo o ideal”.¹¹⁹ Já o burguês, com sua alma de “lacaio”, se inclina facilmente, por *virtude*.

De volta a França, Dostoiévski descobre a significação profunda da virtude burguesa: acumular dinheiro e ter o maior número possível de objetos. Esta é a virtude básica do burguês, o “ter”; é o “catecismo do parisiense”. Nesta ordem Sócrates é apenas um fazedor de frases, divertido, mas sem nenhuma dignidade. Digno são os que muito possuem, os que “roubam por virtude”. Para eles tudo é perdoado.

Desemboca-se então no lema da Revolução Francesa: liberdade, igualdade e fraternidade. Dostoiévski interpreta este lema em sua significação burguesa: a liberdade é o poder de fazer o que quiser, dentro da lei, desde que se possua “um milhão”.¹²⁰ Àqueles que nada tem, nada é permitido, nem mesmo a razão básica de cada dia. Eles não fazem o que querem e sim os outros fazem o que querem com eles. A igualdade significa também uma igualdade perante a lei

¹¹⁷ DOSTOIÉVSKI: Notas de Inverno sobre Impressões de Verão, In: *Obras Completas*. p. 497.

¹¹⁸ Segundo Frank: “o Palácio de Cristal tornou-se para Dostoiévski uma imagem do espírito profano da modernidade que ruminava malevolamente sobre Londres; e em sua imaginação esse espírito assume a forma da Besta monstruosa cuja vinda era profetizada no Apocalipse”. FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação. 1860-1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 336.

¹¹⁹ DOSTOIÉVSKI: Notas de Inverno sobre Impressões de Verão, In: *Obras Completas*. Vol X. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961. p. 453.

¹²⁰ DOSTOIÉVSKI: Notas de Inverno sobre Impressões de Verão, In: *Obras Completas*. p. 504.

que Dostoiévski diz aparecer, a cada francês dos seus dias, como uma ofensa pessoal. Resta então a fraternidade. É aqui que Dostoiévski encontra um ponto curioso que, no entanto, serve de pedra de toque para a civilização ocidental.

Segundo o romancista russo, a cultura ocidental refere-se à fraternidade como força principal dos homens mas “não percebe que não há de onde tirá-la se ela não existe na realidade”.¹²¹ Um desenvolvimento exacerbado do princípio pessoal inibe o sentimento de fraternidade, logo é preciso criá-la a força. O ideal da ocidental torna-se o ideal do formigueiro. Nestas páginas Dostoiévski aponta para o domínio total do materialismo no Ocidente. A radicalidade deste domínio está no desenvolvimento exacerbado do princípio pessoal baseado na ética burguesa do “ter”. E a fonte de tudo seria uma postura atéia perante a vida que elegeria o sucesso em acumular bens materiais como critério de realização e felicidade.

§ 5

Em seu livro *Dostoievsky et le problème du mal* Paul Evdokimov aponta os vários desdobramentos da idéia de humanismo na obra do romancista russo. Libertando a idéia de homem das coerções religiosas, o humanismo começou sob uma forma essencialmente otimista. Sua maior expressão foi o humanismo romântico. Depois temos o humanismo socialista e naturalista onde, nas palavras de Evdokimov, “o homem não é mais um ser racional e espiritual, mas um ser carnal, um filho da terra com necessidades profundamente terrestres”.¹²² Então, começa uma denúncia contra a própria idéia de homem. Chegamos no último estágio do humanismo: aquele que entende toda ação humana como radicalmente determinada por algo que está totalmente fora do controle humano como, por exemplo, a luta de classes.¹²³

Na raiz de tudo está o desejo de recriar o mundo sob novos princípios que não religiosos. Este é o significado do poema de Stiepan Trofímovitch que o narrador de *Os Demônios* cita muito rapidamente mas que, segundo Frank, é muito mais importante textualmente do que se costuma reconhecer. Nele o velho liberal Stiepan faz uma ode ao renascimento de uma nova humanidade livre dos ultrapassados dogmas morais e religiosos. Um “jovem de beleza indescritível” traz a boa nova, e todos o seguem: “o jovem representa a morte e todos os povos

¹²¹ DOSTOIÉVSKI: Notas de Inverno sobre Impressões de Verão, In: *Obras Completas*. p. 504.

¹²² EVDOKIMOV: *Dostoievsky et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1978. p. 301.

¹²³ O próximo passo será ou a religiosidade ou a superação do homem. Este é o assunto do segundo e terceiro capítulos.

estão sequiosos dela”.¹²⁴ Por fim surge a torre de Babel, da qual próprio Deus do Olimpo foge de maneira cômica: “e a humanidade, que se dera conta e se apossara do lugar dele, começa imediatamente uma nova vida com uma nova concepção das coisas”.¹²⁵

O segredo do ateísmo, para Dostoiévski, é sua fonte religiosa. Em *O Idiota* o príncipe Mychkin comenta a relação entre ateísmo e cristianismo católico. Pare ele o catolicismo é o mesmo que uma fé não cristã e, em certo sentido, leva o ateísmo ao seu limite:

O ateísmo também prega o nada, mas o Catolicismo vai além: prega um Cristo deformado, que ele mesmo denegriu e profanou, um Cristo oposto! Ele prega o anticristo [...] O Catolicismo romano acredita que sem um poder estatal mundial a Igreja não se sustenta na terra [...] A meu ver, o Catolicismo romano não é nem uma fé mas, terminantemente, uma continuação do Império Romano do Ocidente, e nele tudo esta subordinado a esse pensamento, a começar pela fé.¹²⁶

O papa seria o símbolo deste ideal do “trono terrestre” e da “espada”.¹²⁷ E a história do catolicismo aparece como uma soma de mentiras, fanatismos, crimes, profanações sem limites dos símbolos cristãos e dos sentimentos do povo: “trocou tudo, tudo por dinheiro, pelo vil poder terrestre. Isso não é uma doutrina anticristã?! Como o ateísmo não iria descender deles? O ateísmo derivou deles, do próprio Catolicismo romano!”.¹²⁸ Estas palavras fazem eco no discurso de Chatóv, o representante das tendências eslavófilas em *Os Demônios*: “ao anunciar ao mundo que Cristo não conseguia preservar-se sem o reino terrestre na terra, o Catolicismo proclamou o Anticristo e assim arruinou todo mundo ocidental”.¹²⁹

Para Dostoiévski, o ateísmo é a principal fonte das filosofias humanistas que invadiram a Rússia no começo do século XIX. E esta assimilação tornou-se cada vez mais dramática com o poder sempre crescente destas idéias sobre o imaginário dos intelectuais. A influência européia sobre a Rússia, como já foi amplamente apontado, era tão extrema a ponto das crianças ricas aprenderem a falar primeiro línguas européias para somente depois aprender a falar russo. O

¹²⁴ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 19.

¹²⁵ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 19. Segundo Frank, este poema antecipa os principais temas do livro, inclusive o aparecimento de Stavróguim: “Ele também é de uma ‘beleza indescritível’; ele também é morte e não vida; ele também é seguido, senão por um cortejo de todas as nações, pelo menos pela multidão de todos aqueles que olham para ele em busca de inspiração. Ele também acredita que o homem pode tomar o lugar não do senhor do Olimpo, que nada tem haver com a Torre de Babel, mas do Deus do Velho Testamento e de Seu Filho do Novo. Ele é o pretendente e o impostor que aspira ao trono de Deus, assim como a Morte no poema aspira a ser a fonte da Vida”. FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação. 1860-1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 620.

¹²⁶ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. São Paulo: Ed.34, 2001. p. 606.

¹²⁷ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. São Paulo: Ed.34, 2001. p. 606.

¹²⁸ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. São Paulo: Ed.34, 2001. p. 606.

¹²⁹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 249.

narrador de *Notas de Inverno*, logo no começo do livro, faz uma pergunta num tom quase perplexo: “como foi que ainda não nos transformamos definitivamente em Europeus?”.¹³⁰ O fenômeno cultural da *intelligentsia* representa justamente a formação de uma intelectualidade ocidentalizada totalmente desenraizada das tradições russas. Segundo Josef Frank, *Notas de Inverno Sobre Impressões de Verão* é uma obra, entre várias que estavam surgindo, que se propunha a examinar as raízes da cultura russa sob as ondas sucessivas de influência européias.¹³¹ Logo, a perplexidade do narrador é justificada.

Somos realmente russos? Por que a Europa exerce sobre nós, sejamos quem formos, uma impressão tão forte e maravilhosa, e tamanha atração? [...] Porque tudo, decididamente quase tudo o que em nós existe de desenvolvido, ciência, arte, tudo vem de lá, daquele país das santas maravilhas! Toda a nossa vida se dispôs em moldes europeus, já desde a primeira infância.¹³²

A obra de Dostoiévski deve ser considerada, pelo menos num primeiro momento, e esta foi minha afirmação fundamental neste primeiro capítulo, como uma longa meditação sobre os desdobramentos russos destas filosofias ocidentais. E a principal consequência desta influência, segundo Dostoiévski, foi o fenômeno do niilismo.

O narrador de *Memórias do Subsolo* é um intelectual que, segundo a ordem cronológica da história apontada por Frank, é um dos últimos remanescentes da romântica geração de liberais dos anos 40. Descer ao subsolo foi seu derradeiro recurso frente a invasão do pensamento materialista e utilitarista dos radicais da década de 60. Na nota explicativa que abre o livro, Dostoiévski situa este personagem como um fenômeno histórico determinado pelas *circunstâncias* que formaram a sociedade russa: “pessoas como o seu autor, não só podem, mas devem existir em nossa sociedade [...] Trata-se de um dos representantes da geração que vive seus dias derradeiros”.¹³³ Também em *Crime e Castigo* toda trama de Raskólnikov tem início a partir do domínio de sua personalidade pelas filosofias ocidentais encarnadas nos escritos da esquerda russa. Segundo Frank, o livro narra a história da intoxicação ideológica que leva

¹³⁰ DOSTOIÉVSKI: *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*, In: *Obras Completas*. Vol X. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961. p. 468.

¹³¹ “*Notas de Inverno*, de Dostoiévski, ocupa um lugar na longa fila de obras pelas quais os russos examinaram as raízes de sua cultura à proporção que evoluía, desde Pedro, o Grande, sob as ondas sucessivas de influência européia. Somente fazendo a peregrinação prescrita ao Ocidente, somente deixando de olhar a Europa à distância como uma terra encantada, podia um russo descobrir melhor quais aspectos da influência européia poderia preservar e quais descartar em sua pátria”. FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação. 1860-1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 328.

¹³² DOSTOIÉVSKI: *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*, In: *Obras Completas*. Vol X. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961. p. 468.

¹³³ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 13.

Raskólnikov ao tormento de uma intensa luta entre, “de um lado, a bondade instintiva, a compaixão e a piedade e, de outro, um egoísmo orgulhoso e idealista que se degradou num desdém insolente pelo rebanho submisso”.¹³⁴ Ou seja, entre um sentimento cristão instintivo e as filosofias ocidentais. N’*O Idiota* temos toda trama paralela que envolve os niilistas culminando no discurso de Ippolit que, assim como o protagonista de *O Adolescente*, repete várias vezes seu ideal moral: ser um Rotschild. Mas, nesta vasta obra que se debruçou sobre as várias faces do niilismo *Os Demônios* ocupa lugar especial. Nele podemos dizer que o niilismo age sem nenhum atrito, domina silenciosamente a história e a conduz a seu desfecho grandioso de assassinatos e suicídios. E a fonte de tudo é, ao mesmo tempo, a única forma de se contrapor ao niilismo: a radicalidade da liberdade.

3 – *Os Demônios I: crítica histórica*

§ 1

O que importa agora é desembaraçar os fios históricos que, como foi exposto, constituem as fontes do romance. De todos os livros de Dostoiévski pode-se dizer que *Os Demônios* é aquele onde as referências históricas são mais explícitas. Isto não quer dizer, no entanto, que Dostoiévski se dispôs a tentativa de descrever uma situação dada como uma espécie de analista histórico. Dostoiévski é um artista não um historiador. Isto explica o uso bastante livre que ele faz do incidente de Netcháiev – o assassinato do estudante Ivan Ivánov, na Academia de Agricultura Petróvski de Moscou – que teria servido apenas como um impulso inicial da sua obra.

Vários críticos da nossa terra observaram que usei em meu romance a trama do conhecido caso Netcháiev. Mas apressaram-se a acrescentar que meu livro não continha um retrato real de alguém nem a reprodução literal da história de Netcháiev – aproveitando-me de um fato, apenas tentei esclarecer a sua possibilidade em nossa sociedade [...] Posso dizer que tudo isso é bastante correto. Em meu romance, não tratei de maneira pessoal do famoso Netcháiev e de sua vítima Ivánov.¹³⁵

Dostoiévski está em busca do significado do incidente, aquilo que não está dito no caso. Bakhtin destaca este talento de Dostoiévski para captar o que ainda não foi formulado explicitamente, “os

¹³⁴ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 149.

¹³⁵ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 570.

embriões de futuras concepções de mundo”: “A realidade toda – escreveu o próprio Dostoiévski – não se esgota no essencial, pois, uma grande parte deste nela se encerra sob a forma de palavra futura ainda latente, não-pronunciada”.¹³⁶ Esta é a base do famoso “realismo fantástico” de Dostoiévski.

O projeto da jovem filha da nobreza Lizavieta Nikoláievna, em *Os Demônios*, dá uma idéia de como o romancista russo entendia os fatos históricos. Ela pretende editar um livro que buscasse uma linha de interpretação através da “infinidade de jornais e revistas das capitais e províncias”, que “informam diariamente sobre uma infinidade de acontecimentos”:

Por outro lado, se todos os fatos de um ano inteiro se condensam em um só livro, obedecendo a um plano determinado e a um pensamento determinado [...] esse conjunto reunido em um todo poderia desenhar toda a característica da vida russa em um ano inteiro, apesar de publicar uma fração excessivamente pequena dos fatos [...] porque a questão central do plano é a representação dos fatos [...] Podemos descartar muita coisa e nos limitarmos apenas a uma escolha dos acontecimentos que exprimem mais ou menos a vida moral do povo, a personalidade do povo russo em um dado momento [...] Seria, por assim dizer, um quadro da vida espiritual e moral russa no decorrer de um ano inteiro.¹³⁷

Em certo sentido o *Diário de um Escritor*, revista publicada com grande sucesso por Dostoiévski, segue esta idéia de Liza.

São sob estas condições peculiares que serão tratadas as fontes históricas de *Os Demônios*. É por isso que Dostoiévski diz ser Netcháiev apenas o impulso inicial de sua imaginação artística. É também sob esta ótica que se destaca o tema maior onde o caso Netcháiev se engloba: a luta entre liberais românticos e radicais niilistas, entre “pais e filhos”. Segundo Frank, durante toda década de 60, quando os debates na imprensa chegaram ao seu auge, Dostoiévski acompanhou todas as discussões e estava muito bem munido para descrevê-las. Sua posição, como já foi apontado, era de independência: “tinha a mesma antipatia dos ‘filhos’ pelos mimados, pretensiosos, auto-indulgentes ocidentalistas dos anos 1840 e a mesma aversão dos ‘pais’ pela vulgaridade provocativa e insultante e pela rudeza materialista de sua prole niilista”.¹³⁸ Mas, pode-se dizer, que o destaque do quadro descrito por Dostoiévski, como aponta Pondé, é sua crítica feroz a pedagogia liberal.¹³⁹ Assim, inicialmente, o personagem de Stiepan

¹³⁶ BAKHTIN: *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 89.

¹³⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 135.

¹³⁸ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 594.

¹³⁹ “A história de *Os Demônios* não é igual a de Netcháiev, este é apenas um exemplo a partir do qual o autor constrói o livro, que é muito mais complexo do que o fato ocorrido. Sua hipótese central é: temos jovens niilistas

Trofímovitch Vierkhoviénski aparece como a fonte das idéias niilistas que impregnaram seus jovens pupilos.¹⁴⁰ O próprio Stiepan reconhece, comentando *Que Fazer?* de Tchernichévski, que aquela é a mesma idéia de sua geração, ou seja, a mesma idéia dos liberais românticos da década de 40.

Sei que a idéia básica do autor está correta [...] mas veja que isso é ainda mais horrível! É a nossa mesma idéia, justamente a nossa; fomos nós que a plantamos, que a fizemos crescer, que a preparamos – então, o que eles poderiam dizer de novo depois de nós? Oh, Deus, como tudo isso está expresso, deturpado, estropiado! [...] Era a essas conclusões que nós visávamos? Quem pode identificar aí o sentido inicial?¹⁴¹

§ 2

O livro começa com uma magistral descrição do elegante intelectual ocidentalista da década de 40, Stiepan Trofímovitch. Dostoiévski apresenta-o como uma cômica mistura de nobres ideais, orgulho desmesurado e fraqueza insuperável.

O narrador diz que Stiepan sempre representou um papel cívico na sociedade, sempre ostentou uma “bela postura cívica”.¹⁴² Ele desenvolvera mentalmente sua própria imagem como um intelectual perseguido, com idéias perigosas para a ordem estabelecida. Chega a ficar visivelmente ofendido quando o narrador, que é apresentado como seu amigo próximo, insinua que seus escritos não tem nada de subversivos. É verdade que Stiepan chegou mesmo a pertencer, durante um curto período de tempo, a um nobre grupo de pensadores. E ficamos sabendo que “o nome dele foi pronunciado por muitas das pessoas apressadas de então, quase que ao lado de nomes como Tchaadáiev, Bielínski, Granovski e Herzen, que acabara de voltar do estrangeiro”.¹⁴³ Mas logo esta promissora atividade criativa terminou, segundo ele próprio diz, em virtude de um “turbilhão de circunstâncias”.¹⁴⁴ E a ironia do narrador continua destacando que apesar de tudo Stiepan era um homem de raro talento, um homem de ciência “embora, convenhamos, em ciência... bem, numa palavra, em ciência ele não fez lá muita coisa e, parece, não fez nada vezes nada”.¹⁴⁵ A única contribuição de Stiepan para ciência teria sido a defesa de uma dissertação “a respeito da perspéctica importância cívica e hanseática da cidade alemã de

porque tivemos pais liberais”. PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 236.

¹⁴⁰ Pelo menos até o aparecimento de Stavróguim e todos os problemas surgem disto, como veremos adiante.

¹⁴¹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 301.

¹⁴² DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 15.

¹⁴³ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 16.

¹⁴⁴ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 16.

¹⁴⁵ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 17.

Hanau entre 1423 e 1428, e ao mesmo tempo sobre as causas peculiares e vagas que inviabilizaram essa importância”.¹⁴⁶ Começou também a publicar, em uma revista mensal, uma “pesquisa profundíssima sobre a nobreza moral de certos cavalheiros de certa época”, mas foi interrompido por causa da perseguição da censura. O narrador destaca que é mais provável que a interrupção tenha tido por causa a preguiça do que a censura. Assim, Stiepan é apresentado como um intelectual idealista munido dos mais nobres princípios, que ama a cultura clássica e as altas “conquistas” da civilização européia e que se dedica ao estudo de temas da época cavalheiresca; mas, em contraste cômico com tudo isto, estão um orgulho e uma fraqueza que, durante praticamente todo romance, tornam a vida de Stiepan uma grande mentira.¹⁴⁷ Esta é a conclusão a que ele próprio chegará ao final de sua “última errância”.¹⁴⁸ Ouçamos como o homem do subsolo caracteriza esta espécie de personalidade:

As características do nosso romântico são: *tudo compreender, tudo ver e vê-lo muitas vezes, de modo incomparavelmente mais nítido do que fazem todas as nossas inteligências mais positivas*; não se conformar com nada e com ninguém, mas, ao mesmo tempo, não desdenhar nada; tudo contornar, ceder a tudo, agir com todos diplomaticamente; nunca perder de vista o objetivo útil, prático (não sei que apartamentinhos governamentais, pensõezinhas, comendazinhas), e olhar este objetivo através de todos os entusiasmos e volumezinhos de versinhos líricos e, ao mesmo tempo, conservar dentro de si, indestrutível, como num sepulcro, o ‘belo e sublime’, e também conservar a si mesmo, integralmente, em algodão, como um pequeno objeto de ourivesaria, ainda que seja, por exemplo, em proveito daquele mesmo ‘belo e sublime’.¹⁴⁹

Stiepan vive sob a proteção de Varvara Pietrovna Stavróguina, uma ricaça muito importante na cidade. Segundo o narrador, Varvara era uma “mulher-clássico, uma mulher-mecenas que agia sob formas exclusivas de razões superiores”.¹⁵⁰ Ao lado de Stiepan logo se juntou um grupo de jovens adeptos das novas idéias. Sugere-se até mesmo a proposta de fundar uma revista com ajuda dos recursos de Varvara. Mas, ao tentar colocar seu plano em ação, Stiepan se vê descartado pelos jovens que lhe propõem entrar apenas com o capital. Dizem que Stiepan envelheceu. E, como aponta o narrador, eles não estavam completamente errados. A

¹⁴⁶ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 17.

¹⁴⁷ Isto explica sua atitude quando, por uma ingrata casualidade, a censura confiscou um poema seu que circulava entre estudantes no exterior: “A princípio ele ficou assustado, precipitou-se para a casa do governador e escreveu a mais nobre carta de justificação a Petesburgo, leu-a para mim duas vezes, mas não a enviou por não saber a quem endereçá-la. Numa palavra, andou o mês inteiro alvoroçado; mas estou convencido de que, nos meandros secretos de seu coração, sentiu-se extraordinariamente lisonjeado”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 19.

¹⁴⁸ É o nome do penúltimo capítulo de *Os Demônios*.

¹⁴⁹ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 59.

¹⁵⁰ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 22.

própria visão que Stiepan tinha da realidade política demonstra isto: “A visão de Stiepan Trofímovitch sobre o movimento geral era sumamente presunçosa; nela tudo se resumia a que ele estava esquecido e ninguém precisava dele”.¹⁵¹ E Stiepan se lamenta por sua “grande idéia” que teria sido apanhada por pessoas despreparadas: “e de repente você a encontra já num brechó, irreconhecível, na lama, exposta de maneira absurda, num canto, sem proporção, sem harmonia, como um brinquedo nas mãos de meninos tolos!”.¹⁵²

Este personagem é a primeira fonte de onde derivam os principais “demônios” na narrativa. Ele é o pai biológico de Piotr, a estilização de Netcháiev. É o pai espiritual de Stavróguim, filho de Varvara, pois foi seu primeiro preceptor. No primeiro capítulo o narrador também o apresenta como mais ilustre figura dos saraus semanais que aconteciam na casa de Varvara. As reuniões chegaram até mesmo a obter certa fama como um “antro de livre-pensamento”; apesar de que, como o narrador se apressa a acrescentar, nada de concretamente subversivo ocorria, apenas uma “divertida tagarelice liberal”.¹⁵³ Ou seja, a transmissão de toda a instabilidade, de toda fraqueza, de toda “tagarelice” daquele grande homem.

Segundo Frank, os protótipos históricos de Stiepan são T. N. Granóvski, um dos membros mais eminentes da geração dos anos 1840, e Aleksandr Herzen, uma das principais fontes do pensamento radical. Assim, Dostoiévski une a característica “ausência de objetivos e falta de firmeza”¹⁵⁴ de um ocidentalista puro como Granóvski com a oposição aberta de Herzen aos pensadores dos anos 1860.¹⁵⁵ E surge a *poética* figura de Stiepan Trofímovitch. As palavras venenosas que o radical Sierno-Solovióvitich endereça a Herzen podiam muito bem fazer parte de *Os Demônios* na boca do filho niilista de Stiepan, Piotr Verkhoviénski:

O senhor é um poeta, um artista [...] um contador de histórias, um romancista, tudo o que o senhor quiser, mas não é um político [...] Desça à terra; esqueça que o senhor é um grande homem; lembre-se que as medalhas com sua efígie não foram cunhadas por uma posteridade agradecida, mas pelo senhor mesmo com sua riqueza tinta de sangue [...] sr. Herzen, o senhor é um homem morto.¹⁵⁶

§ 3

¹⁵¹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 29.

¹⁵² DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 34.

¹⁵³ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 42.

¹⁵⁴ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 526.

¹⁵⁵ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p.595.

¹⁵⁶ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p. 598.

Até o começo da história Stiepan tinha visto seu filho apenas duas vezes. Piotr passou a vida inteira no estrangeiro, para onde foi enviado por seu pai – pelo correio, cabe destacar – quando ainda era criança de peito.¹⁵⁷ Stiepan ficou encarregado de administrar uma fazenda que sua falecida esposa, a mãe de Piotr, deixou de herança para o filho. Mas ficamos sabendo que ele já tinha levado a propriedade “à ruína ao arrendá-la a um industrial”.¹⁵⁸ Sua personalidade romântica sonhava, apesar de tudo isso, numa reconciliação harmoniosa com o filho onde todas as desavenças seriam esquecidas. Quando ficou sabendo das estranhas histórias que estavam sendo contadas sobre Piotr, sua reação demonstra este traço altamente poético de sua personalidade: “Sabem, tudo isso se deve à mesma imaturidade, ao sentimentalismo. O que cativa esses jovens não é o realismo mas o lado sensível, ideal do socialismo, por assim dizer, seu matiz religioso, sua poesia...”¹⁵⁹ Stiepan não percebe a *novidade* que seu filho representa, não percebe que as convicções de Piotr se formam em oposição às suas. Dostoiévski anota sobre o protótipo de Piotr: “Simples, direto. Reconstrua o mundo”.¹⁶⁰ Simplicidade, objetividade e ação: qualidades que são o contrário de Stiepan.

A primeira vez que Piotr aparece na história é em meio a uma tumultuada cena na casa de Varvara, no fim da primeira parte do romance. Sua primeira descrição física, que é bastante longa e minuciosa para os padrões de Dostoiévski, já destaca alguns traços de seu caráter:

Era um jovem de uns vinte e sete anos ou coisa aproximada, acima da estatura mediana, cabelos ralos e louros bastante longos e negas mal esboçadas de um bigode e uma barbicha. [...] Parecia algo extravagante, mas depois todos nós achamos que suas maneiras eram bastante decentes e sua conversa sempre ia direto ao assunto. [...] Ninguém diria que era feio, mas seu rosto não agradava a ninguém. Tinha a cabeça alongada no sentido da nuca e meio achatada dos lados, de sorte que o rosto parecia meio agudo. A testa era alta e estreita, mas os traços do rosto, miúdos; os olhos, penetrantes, o nariz, pequeno e pontiagudo, os lábios longos e finos. [...] Seu andar e seus movimentos eram muito precipitados, mas não tinha pressa de ir a lugar nenhum [...] havia nele uma auto-suficiência, mas ele mesmo não reparava o mínimo nisso [...] Falava rápido, apressado [...] as palavras brotavam em profusão dos lábios como grãos uniformes.¹⁶¹

E o narrador continua dizendo que a imagem de Piotr, a princípio, chegava mesmo a agradar. Mas logo todas aquelas palavras claras e programadas começavam a irritar: “De certo modo a gente começa a imaginar que a língua dele deve ser de uma forma algo especial, algo

¹⁵⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 216.

¹⁵⁸ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 82.

¹⁵⁹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 82.

¹⁶⁰ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 527.

¹⁶¹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 184.

excepcionalmente longa e fina, de um vermelho intenso e uma ponta demasiado aguda, que se mexe de modo contínuo e involuntário”.¹⁶²

A fonte deste personagem, como já foi dito, é Netcháiev. Todavia, Dostoiévski trabalhou suas informações com bastante liberdade. No início dos planos Piotr é apontado como um estudante de formação romântica, porém, no decorrer da escrita (principalmente pela inserção da figura de Stavróguim), ele assume uma dimensão essencialmente cômica e cínica.¹⁶³ Segundo aponta Frank, o problema que se coloca é saber se essa liberdade com que Dostoiévski tratou os fatos não teria deturpado demasiadamente a figura de Netcháiev e o significado de seu crime.

Para Frank a resposta à esta pergunta é negativa. Um primeiro argumento apresentado é uma carta escrita por Mikhail Bakúnin onde este tenta prevenir uma família com quem Netcháiev estava travando relações. E a carta torna-se mais expressiva sabendo-se do antigo entusiasmo de Bakúnin pela paixão revolucionária de Netcháiev. Bakúnin começa dizendo que em todos os países da Europa existem espiões russos à procura de Netcháiev; que este realmente é um “fanático devotado”, “um dos homens mais ativos e operosos que já encontrei”.¹⁶⁴ Mas continua afirmando o perigo de manter relações com Netcháiev: “os métodos que usa são detestáveis [...] deve-se ter como base a tática de Maquiavel e adotar inteiramente o sistema dos jesuítas – violência como corpo, falsidade como alma”.¹⁶⁵ Descreve então os métodos usados por Netcháiev para minar as relações familiares disseminando a discórdia através de pequenas intrigas: “Todos os vínculos pessoais, toda amizade [...] eles consideram um mal”.¹⁶⁶ E Bakúnin termina fazendo um apelo para romper relações imediatamente com Netcháiev: “Deve manter N. longe de sua família”.¹⁶⁷

O que deixa Bakúnin horrorizado é o fato de suas táticas de conspiração estarem sendo usadas contra seus próprios amigos. Frank ressalta que os métodos que Bakúnin condena “representam apenas a aplicação de doutrinas estabelecidas no conhecido *Catecismo de um*

¹⁶² DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p.184.

¹⁶³ FRANK, Josef. *Pelo Prisma Russo*. São Paulo: Edusp,1992. p. 156 . FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 535.

¹⁶⁴ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p. 575.

¹⁶⁵ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p. 576.

¹⁶⁶ “Sua única desculpa é seu fanatismo! É tremendamente ambicioso sem saber, porque acabou identificando a causa da revolução com a sua própria”. FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p. 577.

¹⁶⁷ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p. 577.

Revolucionário, escrito ou por Netcháiev e Bakúnin em colaboração ou por um deles sozinho”.¹⁶⁸ E estas táticas de conspiração são uma precisa descrição da maneira como age Piotr no romance.

O *Catecismo* sugere o uso sistemático da mentira contra inimigos e contra aliados, se isso se fizer útil para os objetivos revolucionários.¹⁶⁹ Assim, da mesma forma como Netcháiev agia, Piotr se diz membro de uma organização revolucionária mundial que só existia em sua imaginação conspiratória. Seu postulado da “falsidade como alma” o leva a considerar seus aliados como matéria-prima a ser usada para o bem da “causa”. Este é o fundamento teórico do assassinato de Chátov no romance. Como aponta Frank, nada “no *Catecismo* impede que sejam sacrificados um ou dois camaradas” por um propósito útil.¹⁷⁰ O *Catecismo* também orienta o revolucionário a se infiltrar nas camadas altas da sociedade, de preferência entre as autoridades. Isso lhes permitiria, além de obter informações preciosas, minar interiormente, através de intrigas, a ordem social. É exatamente este o modo de agir de Piotr desde que chega a pequena cidade onde desenrola-se a trama. O narrador diz que ele rapidamente travou conhecimento com quase toda cidade.¹⁷¹ Caiu nas graças da toda poderosa Varvara Stavróguina pois lhe forneceu encantadoras (e fantasiosas) informações sobre seu querido filho Stavróguim. Também tornou-se íntimo dos aristocratas da cidade como o “orgulhoso, irascível e arrogante” Artêmi Pávlovitch Gagánov.¹⁷² E, por fim, tornou-se realmente indispensável a Yúlia Mikháilovna, mulher do governador Von Lembke, a quem Piotr atormentou até a loucura.¹⁷³

O *Catecismo* também ensina que o revolucionário deve ajudar a aumentar a calamidade e o caos levando as tensões ao seu limite e tornando impossível o diálogo: isso “acabará esgotando a paciência das pessoas e forçando-as a um levante geral”.¹⁷⁴ É exatamente isso que Piotr faz na questão dos trabalhadores da fábrica dos Chpigúlin. A fábrica foi fechada depois de um surto de cólera onde um funcionário morreu. Tudo indica que a culpa seria das más condições sanitárias do local. Na hora de acertar as contas com os trabalhadores, o administrador dos irmãos

¹⁶⁸ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p. 578.

¹⁶⁹ “O grau de amizade, de devoção e de outras obrigações com [...] um camarada é medido tão-somente pelo seu grau de utilidade no mundo prático da pan-destruição revolucionária”. FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p. 581.

¹⁷⁰ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p. 582.

¹⁷¹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 214.

¹⁷² DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 214

¹⁷³ “É que desde os primeiros momentos o jovem Vierhkoviénski revelou um terminante desrespeito por Andriêi Antónovitch e assumiu sobre ele uns direitos estranhos, enquanto Yúlia Mikháilovna, sempre tão ciosa da importância de seu marido, negava-se terminantemente a notar isso; ou pelo menos não lhe dava importância. O jovem se tornou seu favorito, comia, bebia e quase dormia na casa dela”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 308.

¹⁷⁴ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 583.

Chpigúlin – “milionários e homens de relações” – roubou-os descaradamente, o que levou alguns funcionários a fazerem reclamações expressas as autoridades. O governador não estava preparado para dialogar com os trabalhadores, principalmente após os boatos sobre certos panfletos que estavam sendo clandestinamente distribuídos.¹⁷⁵ Quando Piotr encontra-se com Von Lembke o aconselha a ser mais enérgico com os funcionários, a agir conforme os costumes antigos:

- Isso mesmo. O senhor fica aí só olhando para eles. senhor é um homem brando demais, Andriêi Antónovitch; romancista. Esse caso requer agir à antiga.
- O que quer dizer à antiga, que sugestões são essas? A fábrica foi desinfetada; mandei, e desinfetaram.
- Mas há rebelião entre os operários. É só açoiar todos eles, e assunto encerrado.
- Rebelião? Absurdo; mandei, e desinfetaram a fábrica.
- Ora, Andriêi Antónovitch, o senhor é um homem brando!¹⁷⁶

Desta maneira, Piotr visa degradar as relações sociais gerando uma tensão inconciliável. Trava relações com o ex-prisioneiro Fiedka pois, como diz o *Catecismo*, “os revolucionários devem unir-se ao mundo violento dos bandidos, que são os únicos e verdadeiros revolucionários da Rússia”.¹⁷⁷ A verdadeira posição de Piotr é o negativismo total, e ele sabe disso: “hoje precisamos da depravação por uma ou duas gerações; [...] sou um vigarista e não uma socialista”.¹⁷⁸ Conforme Frank termina por afirmar: “não há um único ato de Piotr Verkhoviénski que Netcháiev não tenha executado, ou teria executado se lhe tivesse sido dada a oportunidade”.¹⁷⁹

§ 4

Esta luta entre gerações era o principal tema do livro até a construção do personagem de Stavróguim. O objetivo inicial de Dostoiévski era escrever uma espécie de panfleto tendencioso denunciando os exageros dos niilistas russos. Além disso, o livro iria concorrer diretamente com *Pais e Filhos* de Turguéniev. Isto fica claro pelo tom satírico apresentado pelo narrador durante quase todo romance. Mas Stavróguim acabou dominando a imaginação de Dostoiévski. Seus

¹⁷⁵ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 338. O panfleto traz impresso um poema chamado A Bela Alma. A última estrofe é significativa: “Esperou ele um a um, / Para ir sem discussão / Liquidar enfim os boiardos / Liquidar por completo o czarismo, / Tornar comuns as fazendas / E proclamar para sempre a vingança / Contra a igreja, os matrimônios e a família / Os crimes do velho mundo!”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 342.

¹⁷⁶ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 341.

¹⁷⁷ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 584.

¹⁷⁸ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 410. Stavróguim faz uma acertada observação a respeito de Piotr: “Observe que como realista ele não pode mentir e que a verdade lhe é mais cara que o sucesso... Bem entendido, exceto naqueles casos particulares em que o sucesso vale mais que a verdade”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 198.

¹⁷⁹ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 579.

planos sofrem grandes alterações e este personagem torna-se o centro de toda a intriga do livro. E com o domínio de Stavróguim o livro ganha um tom trágico que inexistia nos projetos iniciais de Dostoiévski.¹⁸⁰

Um exemplo claro de como Dostoiévski lutou para incorporar o seu novo projeto – a partir do desenvolvimento de Stavróguim – com seu inicial objetivo panfletário é uma certa incoerência que existe no livro com relação ao narrador. Quando os fatos ocorrem com Stiepan a fonte é segura porque o narrador é seu amigo íntimo. Mas, a partir de certo momento (a partir da aparição de Stavróguim no romance), o narrador conta detalhadamente fatos que ele não presenciou, como os acontecimentos na casa de Stavróguim, as reuniões do grupo ou o assassinato de Chátov. Uma saída encontrada por Dostoiévski para amenizar este problema foi transformar, a partir da segunda parte, o narrador numa voz retrospectiva que conta os fatos depois que tudo já esta esclarecido. Mas, de qualquer forma, certa incoerência permanece pois não seria possível ao narrador saber dos diálogos exatos e todos os pormenores de fatos que ele não presenciou. Isto leva Frank a afirmar que *Os Demônios* tem dois narradores “que se alternam entre si”.¹⁸¹ Isto pode parecer uma fraqueza mas, segundo Frank, Dostoiévski “foi muito bem aconselhado a seguir o curso que tomou” pois este artifício lhe permitia dois enfoques diferentes sobre a trama.¹⁸²

Stavróguim foi educado durante toda sua infância por Stiepan. Este, como aponta o narrador, soube despertar em seu jovem pupilo “a primeira sensação, ainda indefinida, daquela melancolia eterna e sagrada que uma alma escolhida, uma vez tendo-a experimentado e conhecido, nunca mais trocava por uma satisfação barata”.¹⁸³ Ou seja, Stiepan forneceu a Stavróguim toda sua incerteza moral e instabilidade sem lhe dar algo positivo em troca. Segundo

¹⁸⁰ Em carta a Kátkov Dostoiévski diz: “mesmo que todo o incidente [o crime] constitua um dos principais acontecimentos do romance, não obstante ele é apenas um acessório e um cenário para as ações de outra personagem, que se poderia chamar de personagem principal. [...] Essa outra personagem (Nikolai Stavróguim) – é também uma personagem sinistra, um vilão. No entanto, ele me parece uma personagem trágica...”. FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p. 535.

¹⁸¹ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p. 617.

¹⁸² “Este lhe dá as condições de diminuir e aumentar facilmente e à vontade o foco sobre a ação e de abandonar a intensidade de suas cenas dramáticas para voltar ao comentário amplo e sintetizador do cronista onde quer que seja desejável; e, embora um narrador em terceira pessoa, objetivo, pudesse lhe ter proporcionado a mesma liberdade, ele teria sido obrigado a sacrificar os efeitos que obtém com o cronista. Nenhum narrador em terceira pessoa teria tido a mesma inflexão que a ‘voz’ pessoal do narrador, a qual confere aos fatos uma qualidade e atmosfera especiais”. FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p. 617.

¹⁸³ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 49

Frank, “o resultado foi deixar um vazio doloroso no centro do ser de Stavróguim”.¹⁸⁴ É este vazio que está por trás de sua beleza fria e inexpressiva que lembra a beleza de uma máscara.

Não era muito loquaz, era elegante sem requinte, admiravelmente modesto e ao mesmo tempo ousado e seguro de si como ninguém na nossa cidade. Os nossos dândis olhavam para ele com inveja e se apagavam inteiramente diante dele. Seu rosto também me impressionou: os cabelos eram algo muito negros, os olhos claros algo muito tranqüilos e límpidos, a cor do rosto algo muito suave e branco, o corado algo demasiadamente vivo e limpo, os dentes como pérolas, os lábios como corais – parecia ter a beleza de uma pintura, mas, ao mesmo tempo, tinha qualquer coisa de repugnante. Diziam que seu rosto lembrava uma máscara.¹⁸⁵

Apesar deste traço repugnante em seu rosto, Stavróguim logo tornou-se o centro das atenções na cidade. Como aponta o narrador, “todas as nossas damas ficaram loucas por ele”.¹⁸⁶ Algumas o amavam, outras o odiavam até a paixão; “mas tanto umas quanto outras estavam loucas por ele”.¹⁸⁷ O fascínio exercido por Stavróguim fica mais claro quando, na segunda descrição feita pelo narrador, já não há mais nada em sua fisionomia que impeça de vê-lo como verdadeiramente belo: “Agora, porém, não sei por que motivo, à primeira vista ele já me pareceu terminante e indiscutivelmente belo, de sorte que não havia como se afirmar que seu rosto se parecia com uma máscara”.¹⁸⁸

Stavróguim é um personagem que destoa na galeria satírica de *Os Demônios*. Sua principal característica é um imenso tédio, quase metafísico. Nas anotações sobre o personagem Dostoiévski o destaca como um “produto do século russo”, das influências do chamado mal do século, o que o define como uma figura byroniana. Ou seja, ele não é um produto da luta ideológica entre liberais e radicais. Sua simbologia esta além desta disputa. Segundo Frank, em Stavróguim Dostoiévski desenvolve “imagem do condenado e glamoroso dândi byroniano que apareceu assiduamente na literatura dos anos 1820 e 1830”.¹⁸⁹ Esta personalidade já tinha sido retratada por ele na figura de Svidrigáilov em *Crime e Castigo*. Stavróguim é uma nova encarnação do mesmo tipo com uma intensidade trágica mais acentuada pois agora Dostoiévski identifica claramente esta ideologia com o início do domínio do pensamento europeu sobre a intelectualidade russa.

¹⁸⁴ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 623.

¹⁸⁵ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 52.

¹⁸⁶ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 51.

¹⁸⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 51.

¹⁸⁸ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 186.

¹⁸⁹ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 608.

Nessa nova reencarnação do tipo, porém, Dostoiévski podia incorporar todos os seus complexos sentimentos sobre a doença espiritual dos ídolos literários de sua juventude – uma doença que viria a representar para ele o começo da invasão da alma russa pela Europa. O que era o ‘século russo’ senão a história de uma cultura cujos representantes mais brilhantes e talentosos se afastaram do povo e, conseqüentemente, da fé do povo?¹⁹⁰

Como diz Frank, em Stavróguim fica claro que, para Dostoiévski, “a enorme importância cultural e moral-religiosa do tipo byroniano russo era um indício das mudanças subterrâneas que estavam ocorrendo na psique nacional”.¹⁹¹ Ou seja, a negação da tradição e a procura de novos fundamentos nas filosofias européias. Entretanto, na estrutura do livro, esta caracterização de Stavróguim gera um grave problema pois Dostoiévski transforma Stiepan, um liberal dos anos 1840, em pai espiritual de um tipo byroniano da década de 1830. Segundo Frank, Dostoiévski estava ciente deste problema e usou alguns artifícios para amenizá-lo. Podemos notar que ele tenta dar prioridade a tradição do idealismo metafísico religioso que constituiria o vínculo entre professor e aluno.¹⁹² Isto fica claro na cena na casa de Varvara, no final da primeira parte, onde o narrador compara Stavróguim a V. S. Lúnin, um dos mais famosos decabristas. Mas Stavróguim aparece como um desenvolvimento contemporâneo do tipo, que olharia Lúnin “de cima” e talvez até o “chamasse de covarde eternamente metido a valente”.¹⁹³ É que Stavróguim é dominado pelo tédio, por uma *secura interior* e uma total apatia emocional. Seu byronismo traz um componente de frieza racional que só pode gerar uma completa indiferença.¹⁹⁴

O objetivo de Dostoiévski foi indicar este personagem como a fonte de todas as ideologias do romance. Stavróguim é o eixo que une a trama amorosa de *Os Demônios* à história dos niilistas. Ele é o ídolo inspirador de Piotr Vierkhoviénski. Também é dele que se origina tanto a filosofia feuerbachiana de Kirilov quanto o eslavofilismo de Chátov. Na simbologia do livro isto parece querer apontar em todas estas variantes ideológicas que buscavam entender e transformar a Rússia, como o filoeslavismo ou o ocidentalismo, um mesmo erro essencial: o distanciamento da terra, o desconhecimento do povo.

¹⁹⁰ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p. 532.

¹⁹¹ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p. 609.

¹⁹² FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p. 623.

¹⁹³ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 207.

¹⁹⁴ “Todas as fontes do sentimento humano secaram em Stavróguim; seu demonismo é o de um racionalismo total, que, uma vez tendo esvaziado a vida de todo significado e valor, não pode mais ter nenhuma reação direta, instintiva, a suas solicitações mais primitivas”. FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 625.

Capítulo II – Liberdade e niilismo

1 – Os caminhos da liberdade

§ 1

A noção de liberdade na obra de Dostoiévski tem sua raiz no contexto religioso do cristianismo ortodoxo. Segundo Berdiaev, o mundo cristão dá ênfase a uma nova dimensão da liberdade humana que não foi explorada pelos gregos ou pelos povos do antigo Oriente: a irracionalidade. Os romances de Dostoiévski tratam justamente da existência trágica deste homem que, tentando tomar consciência de seu ser, vislumbra dentro de si apenas o abismo infinito da liberdade.

O grego concebeu o mundo encerrado na forma, nos limites, sem lhe suspeitar os espaços longínquos. No mundo cristão, o homem já não receia este infinito, este conteúdo ilimitado da vida. Desvendou-se-lhe o infinito, entreabriram-se os longes. Daí uma atitude toda diferente para com a liberdade nos cristãos do que no homem antigo. A liberdade opõe-se a dominação exclusiva do elemento formal, a ereção de barreiras. A liberdade supõe o infinito. Para o grego isto era o caos. Para o cristão, o infinito não é somente o caos, mas a liberdade.¹⁹⁵

Em *O Sonho de um Homem Ridículo*, Dostoiévski descreve este aspecto irracional da liberdade de acordo com a antiga mitologia cristã do pecado original. Como aponta Evdokimov, o romancista russo tenta recriar o mito bíblico sobre a origem da culpa e do mal.¹⁹⁶ O livro narra a história de um homem que sonha com um lugar onde os habitantes não conheciam o mal: “Essa era a terra não profanada pelo pecado original”.¹⁹⁷ Todavia, quando o personagem entra em contato com estas pessoas, imediatamente, pela simples palavra, perverte todos eles.¹⁹⁸ A unidade é despedaçada: após a intervenção do homem ridículo a felicidade plena e estática transforma-se

¹⁹⁵ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 83.

¹⁹⁶ “Dostoievsky pose le problème du mal à lumière du mythe biblique de la chute et décrit le paradis comme la révélation de l’être préexistant et transcendant au monde déchu”. EVDOKIMOV: *Dostoievski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 56.

¹⁹⁷ DOSTOIÉVSKI: *Dois Narrativas Fantásticas: A Dócil e O Sonho de um Homem Ridículo*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 109.

¹⁹⁸ “Só sei que a causa do pecado original fui eu. Como uma triquina nojenta, como um átomo de peste infestando um Estado inteiro, assim também eu infestei com a minha presença essa terra que antes de mim era feliz e não conhecia o pecado. Eles aprenderam a mentir e tomaram amor pela mentira e conheceram a beleza da mentira”. DOSTOIÉVSKI: *Dois Narrativas Fantásticas: A Dócil e O Sonho de um Homem Ridículo*. p. 117.

numa obscura e indesejada inconsciência primitiva. A liberdade é o novo elemento, o “fruto proibido” oferecido aos habitantes da terra paradisíaca.

Após este evento primeiro onde se institui a liberdade, o único caminho possível para o homem é atravessá-la. Segundo Evdokimov, a constituição íntima do homem o encaminharia novamente para uma concepção religiosa da liberdade. Isso porque, na contemplação religiosa, o “universo mostra uma hierarquia, o homem se reconhece como microcosmo e microthéos”.¹⁹⁹ O objetivo último seria guiar-se pela categoria suprema do humano: o Cristo. Mas, como bem mostra toda obra de Dostoiévski, os caminhos da liberdade são tortuosos e são vários os perigos.

A visão de mundo de Dostoiévski constrói-se sobre esta simbologia cristã. Portanto, parece claro que a melhor maneira de abordar sua obra, como Pondé nos mostra, é partir de um enfoque religioso: “Entender Dostoiévski como mero objeto de uma crítica literária de base psicológica ou sociológica (ou mesmo literária) implica miopia hermenêutica: sem religião não há compreensão de sua obra; só o analfabetismo dogmático em filosofia da religião pode esperar compreendê-lo sem o socorro do pensamento religioso”.²⁰⁰ Todavia, de acordo com a ressalva do próprio Pondé, mesmo sem uma abordagem religiosa o discurso dostoiévskiano se sustenta como atividade crítica: “podemos abrir mão da argumentação diretamente religiosa [...] e, ainda assim, esse resto cognitivo e noético se sustentará como crítica, pois [...] tem lugar na linguagem epistemologicamente controlada”.²⁰¹ Assim, é possível percorrer um caminho que busque o diálogo “com vocabulários e conceitos que não lidam com as angústias que se assumem como religiosamente causadas”.²⁰² Neste sentido Dostoiévski apareceria como um autor pessimista, como formulador de uma espécie de “filosofia da desgraça”:

Esta nos falará da falência do ser humano (profetismo agressivo), de sua disfunção necessária (antropologia cética), de sua insuficiência (sua sobrenaturalidade esquecida e sua disjunção miserável como sintoma desse esquecimento, isto é, seu exílio na natureza), do conflito polifônico infinito (drama multivocal como categoria essencial para descrever a condição humana que fala de si mesma), conseqüências, todas, do distanciamento de Deus.²⁰³

¹⁹⁹ “L’univers montre une hiérarchie, l’homme se reconnaît microcosme et microthéos”. EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brouwer, 1971. p. 88.

²⁰⁰ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 30.

²⁰¹ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 22.

²⁰² PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 23.

²⁰³ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 23. “Fora do campo conceitual religioso, desgraça significa uma força argumentativa feroz como efeito filosófico crítico”. PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 33.

Inicialmente, este é o caminho que gostaria de seguir para tratar a noção de liberdade. Segundo argumenta Pareyson em um dos seus últimos escritos denominado significativamente de *Filosofia da Liberdade*, para recuperar este conceito “em sua pureza” é preciso relacioná-lo com a noção de realidade: uma dimensão que se encontra além da mera sombra que é a possibilidade e aquém da rigidez lógica da necessidade. Da realidade “não se pode dizer nem que é porque *poderia ser*, nem que é porque *não poderia não ser*; mas, unicamente, que *é porque é*”.²⁰⁴ Assim, enquanto manifestação gratuita e infundada, a realidade é sustentada pela liberdade. Ela significa, ao mesmo tempo, admiração frente ao “espetáculo do Ser” e revolta pelo caráter passageiro da existência: a outra “face do ser é o nada”.²⁰⁵ Baseado nesta argumentação é possível dizer que a crítica de Dostoiévski encerra o homem livre entre duas incógnitas, aquela da sua origem e aquela de seu destino.

Este modo de abordar a liberdade se aproxima muito daquilo que Albert Camus chamou de *sentimento do absurdo*. Camus diz que este sentimento nasce de um “divórcio” entre o homem e o mundo que “priva o espírito do sono necessário para vida”.²⁰⁶ O mundo perde sua unidade, o homem sente-se como um eterno estrangeiro: “É um exílio sem solução, porque está privado das lembranças de uma pátria perdida ou da esperança de uma terra prometida”.²⁰⁷ O sentimento do absurdo constitui-se como um mal-estar frente a desumanização do homem e da nova densidade e estranheza do mundo. A voz humana só recebe como resposta um silêncio desolador, o desejo de racionalidade se choca com um abismo irracional: “O absurdo nasce desse confronto entre o apelo humano e o silêncio irracional do mundo [...] O irracional, a nostalgia humana e o absurdo que surge de seu encontro, eis os três personagens do drama que deve necessariamente acabar com toda lógica de que uma existência é capaz”.²⁰⁸ Esta será a atmosfera, no sentido que

²⁰⁴ “De um lado, irrompe, antecedendo toda expectativa e chegando antecipadamente, de outro, não há razão de ser, nem peso que a arraste e prenda”. 78-79.

²⁰⁵ “Em si mesma, portanto, a realidade suscita ao mesmo tempo estupor e terror, angústia e admiração: e sua característica essencial é a ambigüidade. A outra face do ser é o nada; a ontologia está sempre acompanhada da meontologia, que é o seu inseparável contrário”. 79

²⁰⁶ CAMUS: *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 20.

²⁰⁷ CAMUS: *O Mito de Sísifo*. p. 20.

²⁰⁸ CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*. p. 41. “Posso negar tudo desta parte de mim que vive de nostalgias incertas, menos esse desejo de unidade, esse apetite de resolver, essa exigência de clareza e coesão. Posso refutar tudo neste mundo que me rodeia, que me fere e me transporta, salvo o caos, o acaso-rei e a divina equivalência que nasce da anarquia”. CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*. p. 63.

Kierkegaard usa este termo no seu livro *Temor e Tremor*, em que será tratado o problema da liberdade neste segundo capítulo.²⁰⁹

§ 2

A obra de Dostoiévski, de maneira semelhante à de autores como Nietzsche, assinala o início de uma nova imagem antropológica. Para esclarecer isto será útil esboçar um rápido quadro da noção clássica de homem.

A filosofia moderna sustentava uma visão otimista na racionalidade e na dignidade moral do homem. Podemos perseguir este ideal desde Descartes até os limites da modernidade. Mas o exemplo mais adequado para entender como Dostoiévski assimilou essa imagem clássica é a obra de Schiller, pois, como já foi dito, a influência do poeta e romancista alemão foi fundamental para a cultura russa na primeira metade do século XIX. O ideal da “cultura estética” será um dos principais alvos do homem do subsolo em seu debate contra os liberais da década de 40. Na verdade, para Dostoiévski, a “cultura estética” gerou *Os Demônios*.

O pensamento de Schiller formou-se num constante diálogo com as idéias do filósofo alemão Immanuel Kant. O objetivo maior de Schiller parece ser o de expandir a revolução filosófica realizada por Kant ao domínio estético, entendendo este domínio como ponto de unificação entre as esferas da razão teórica e prática. Este é o programa para uma *educação estética do homem*. Para isso, ele se propõe a formular um conceito universal de beleza através da sistematização de categorias estéticas, assim como Kant havia feito para a razão pura e para a razão prática. As categorias estéticas, tão conhecidas do homem do subsolo, são o belo e o sublime.²¹⁰ É esta imagem antropológica excessivamente otimista, baseada no ideal de uma educação integral através da estética, que será duramente criticada por Dostoiévski.

²⁰⁹ Segundo Ricardo Quadros Gouvêa, o termo dinamarquês que abre a primeira sessão de *Temor e Tremor* pode significar “Introdução”, mas também “Afinação” e “Atmosfera”, podendo sugerir a idéia de “criar uma atmosfera” para o debate. GOUVÊA, Ricardo Quadros. *A Palavra e o Silêncio. Kirkegaard e a relação dialética entre razão e fé em temor e Tremor*. São Paulo: Editora Custom, 2002. p. 117.

²¹⁰ “Todas as propriedades das coisas, que permitem que estas se tornem estéticas, podem ser divididas em quatro classes que provocam, de acordo tanto com sua diferença *objetiva* como com sua distinta relação *subjéctiva* com a nossa capacidade passiva ou ativa, maneiras diferentes de agrado consoante não apenas a *intensidade* mas também o *valor*, sendo de utilidade desigual para o objetivo das belas artes; nomeadamente o *agradável*, o *bom*, o *sublime* e o *belo*. Entre estes só o sublime e o belo são *próprios* da arte. O que é agradável não é digno dela, e o bom não constitui pelo menos o seu objetivo; pois o objetivo da arte é causar prazer e o bom, seja no plano teórico ou no prático, não pode nem deve servir de meio para a sensibilidade.” SCHILLER: Do Sublime (Para um desenvolvimento de algumas idéias kantianas). In. *Textos sobre o belo, o sublime e o trágico*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997.

O ponto de partida de Schiller é a antropologia filosófica. Como Ricardo Barbosa assinala: “a antropologia é o fundamento da teoria estética”.²¹¹ A distinção básica efetuada para entender a natureza humana é a polarização entre razão e sensibilidade. Em *Sobre a Educação Estética do Ser Humano*, Schiller fala, primeiramente, que a abstração num nível mais alto atinge dois conceitos finais: o de algo que permanece apesar de toda mudança e o de algo que se encontra em incessante mutação.²¹² Ao primeiro conceito Schiller chama *pessoa* e ao segundo *estado*. A pessoa é o domínio da *liberdade*, seu ser absoluto é livre pois é fundado em si próprio. Já o fundamento do estado é o *tempo*. Apresenta-se assim, ao ser humano, duas exigências opostas: por um lado a exigência de uma *realidade* absoluta que deve trazer ao mundo tudo que seja apenas forma e manifestar todas as suas potencialidades – o *tempo* que tem princípio na constância que é a *pessoa*; por outro lado, a exigência de uma *formatividade* absoluta “que deve extirpar em si tudo o que seja apenas mundo e trazer a concordância a todas as suas mudanças” – a busca da constância além do *tempo*.²¹³ O ser humano deve, portanto, exteriorizar tudo o que seja interior e formar tudo o que seja exterior.

Schiller destaca dois impulsos opostos que direcionam esta dupla tarefa. O primeiro impulso ele denomina de *sensível*: parte da “existência física do ser humano, ou da natureza sensível e ocupa-se em situá-lo dentro dos limites do tempo, tornando-o matéria”.²¹⁴ O segundo é o impulso *formal* que tem como fundamento a natureza racional absoluta do ser humano e que, destacando a liberdade, pretende trazer “harmonia à diversidade das suas manifestações” afirmando sempre sua pessoa em meio a todas as oscilações de seu estado. É neste cenário que a estética assume o valor mais elevado para o pensamento de Schiller pois ela promove a unidade destes impulsos através daquilo que ele chama impulso *lúdico*. Como ressalta Márcio Suzuki, a experiência do belo “recria” o homem “em todas as suas potencialidades”: “Através do belo, o homem [...] recupera sua liberdade tanto em face das determinações do sentido quanto em face das determinações da razão. Pode-se afirmar, então, que essa “disposição lúdica” suscitada pelo belo é um estado de liberdade para o homem”.²¹⁵

²¹¹ BARBOSA: *Schiller e a cultura estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 38.

²¹² SCHILLER: *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas*. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997. p. 52.

²¹³ SCHILLER: *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas*. p. 54.

²¹⁴ SCHILLER: *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas*. p. 54.

²¹⁵ SUZUKI: O belo como imperativo. In. SCHILLER: *A Educação Estética do Homem*. São Paulo: Iluminuras, 2002. p. 13.

Nasce, deste modo, o ideal da “cultura estética”. Segundo Márcio Suzuki: “A ‘cultura estética’ é aquilo que deve conduzir a natureza humana à completude de seu desenvolvimento, à conjugação de suas forças sensíveis e racionais, enfim, à união da dignidade moral e felicidade”.²¹⁶ Esta harmonia seria obra do belo na educação do humano, agindo como um imperativo (ou seja, na ordem do dever-ser e não do ser) e consumando-o como unidade absoluta, como humanidade. A arte serve como modo de elevação humana até seus mais nobres ideais, seu caráter é pedagógico. Já para Dostoiévski, como fica explícito em seus romances, este projeto de educação estética é essencialmente ambíguo podendo gerar, com seu fracasso, uma atitude niilista frente à vida.

§ 3

Por schillerianismo Dostoiévski entendia a exaltação da estética do “belo e sublime” e sua função na educação total do homem através do culto romântico do “bom sentimento” e do “nobre ideal”. Isto lhe fornecia uma utopia da humanidade perfeita e feliz vivendo numa espécie de fraternidade universal, ou seja, o sonho do paraíso terrestre. Mas a mudança nas convicções de Dostoiévski foi radical. Pareyson aponta a incômoda novidade trazida pela obra do romancista russo após a prisão: “depois dele torna-se artisticamente impossível, além de psicologicamente simplista e filosoficamente errôneo, representar o bem na forma de uma bondade espontânea segundo a natureza e segundo a razão”.²¹⁷

Segundo Chestóv, o idealismo dominante na filosofia moderna passou a ser entendido por Dostoiévski como um ato de violência contra a existência. Comprometido com a busca de uma concepção monista do mundo, o idealismo deve usar a “força de persuasão” para impedir a entrada de elementos inoportunos no sistema.²¹⁸ Por trás de toda filosofia revelou-se uma *justificação*. É o próprio filósofo que, dentro de suas “muralhas idealísticas”, proclama o “imperativo categórico que lhe dá o direito de se considerar como um monarca autocrático”.²¹⁹ Esta noção ampliada de idealismo, conforme Chestóv a expõe, ajuda a ressaltar a linha de

²¹⁶ SUZUKI: O belo como imperativo. In. SCHILLER. Friedrich. *A Educação Estética do Homem*. p.15.

²¹⁷ “Dopo di lui è diventato artisticamente impossibile, oltre che psicologicamente semplicistico e filosoficamente erroneo, rappresentare il bene nella forma della bontà spontanea secondo la natura e secondo la ragione”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 146.

²¹⁸ CHESTÓV: *La Philosophie de la Tragédie. Dostoiewsky et Nietzsche*. Paris: Éditions de la Pléiade, 1926 p. 6.

²¹⁹ “Il institua l’impératif catégorique qui lui donnait le droit de se considérer comme un monarque autocratique et de voir em tous ceux qui le repoussaient, des revoltes dignes des supplices et de la peine de mort”. CHESTÓV: *La Philosophie de la Tragédie. Dostoiewsky et Nietzsche*. p. 8.

continuidade entre as principais forças ideológicas criticadas nos romances de Dostoiévski: os românticos liberais e os radicais materialistas.²²⁰

No segmento denominado *A propósito da neve molhada*, que encerra *Memórias do Subsolo*, podemos destacar uma primeira crítica satírica que Dostoiévski faz aos efeitos do idealismo na personalidade russa. O seu alvo é o romantismo filantrópico e sentimental que tanto influenciou a *intelligentsia*. Nesta pequena estória o homem do subsolo se propõe a narrar fatos de sua juventude. O personagem diz que naquele tempo tinha apenas vinte e quatro anos, o que o localiza na atmosfera dos anos 1840.²²¹ Segundo Frank, isto fica claro pela epígrafe adotada pelo homem do subsolo à sua estória: um poema de Niekrássov que narra como um intelectual romântico resgatou uma prostituta das “trevas da corrupção”, libertando sua “alma decaída” através de belos ideais.²²² O encontro do homem do subsolo com a prostituta Liza no final do conto é justamente, nas palavras de Frank, “uma paródia irônica e uma inversão desse clichê do romantismo social”.²²³ Assim, podemos dividir a novela em duas partes: na primeira domina o cômico mas, a partir do encontro com Liza, este cômico dá lugar à uma tragédia.

Na primeira parte da novela o homem do subsolo luta para conseguir o reconhecimento do "outro". Ele deseja ser visto positivamente, mas uma vaidade ilimitada derivada de um idealismo totalitário impede qualquer relacionamento concreto. Daí os cômicos acontecimentos de sua investida contra o oficial na Avenida Niévski e de sua indesejada presença no jantar de seus velhos amigos de academia. Segundo Josef Frank, é justamente esta vaidade que impulsiona o movimento dialético que se desenvolve na novela:

A vaidade do homem do subterrâneo convence-o de sua própria superioridade e ele despreza a todos; mas, como quer que essa superioridade seja reconhecida pelos outros, odeia o mundo por causa de sua indiferença e descamba para uma aversão contra si próprio por causa de sua humilhante dependência. É essa dialética psicológica

²²⁰ A herança romântica no determinismo científico manifesta-se através da crença na existência de um princípio unificador que fundamente as teorias: “De nosso ponto de vista, Platão é um bárbaro; ele não sabe nada dos princípios unificadores: mesmo Aristóteles ainda separava o céu e a terra. Não, o verdadeiro, o puro idealismo é obra dos últimos séculos. Ele desenvolveu-se paralelamente à concepção monista do mundo, que tende cada vez mais à se implantar na ciência”. (“De notre point de vue, Platon est un barbare; il ne sait encore rien de nos principes unificateurs: Aristote lui-même séparait encore le ciel de la terre. Non, le vrai, le pur idéalisme est l’œuvre de ces derniers siècles. Il s’est développé parallèlement à la conception monistique du monde, qui tend de plus en plus à s’implanter dans la science”). CHESTÓV: *La Philosophie de la Tragédie. Dostoiewsky et Nietzsche*. p. 4.

²²¹ “Em 1864, quando começa a escrever suas *Memórias*, o homem do subterrâneo tem quarenta anos de idade; tem vinte e quatro quando aconteceram os fatos narrados na Parte II, o que o situaria em 1848; e foi nesse ano que Dostoiévski começou a freqüentar assiduamente as reuniões do círculo de Petrachévski”. FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 455.

²²² DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 55.

²²³ FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 457.

de um egoísmo consciente que procura conquistar o reconhecimento do mundo e, em compensação, apenas suscita desprazer e hostilidade [...] a vaidade bloqueia toda fraternidade social.²²⁴

O homem do subsolo está tão engasgado com as teorias estéticas sobre o "belo e sublime" que quando sente a necessidade de direcionar seu amor por toda a humanidade para alguém concreto, de carne e osso, só consegue gerar relações alucinadas. Seu amor é um "amor fantástico": de tão abundante "nem se sentia já, sequer, necessidade de aplicá-lo: seria um luxo demasiado".²²⁵ Os livros construíram uma rede de respostas fabricadas entre nosso personagem e o mundo: "Em casa, o que mais fazia era ler. Tinha vontade de abafar com impressões exteriores tudo o que fervilhava incessantemente. E, quanto a impressões exteriores, só me era possível recorrer à leitura".²²⁶ A única fuga que ele encontra para a dialética em que está enredado é através de devaneios românticos que aludem à figura do "sonhador", retratada por Dostoiévski em suas primeiras obras.

Eu tinha momentos de tão positiva embriaguez, de felicidade tal, que, juro por Deus, não havia em mim a menor zombaria. O que havia era fé, esperança, caridade. Aí é que esta: eu acreditava então cegamente que, por um milagre qualquer, por alguma circunstância exterior, tudo se abriria e alargaria num átimo e, num átimo também, surgiria o horizonte da correspondente atividade, benfazeja, bela e, principalmente, de todo acabada (nunca soube qual seria exatamente essa atividade, mas, sobretudo, era absolutamente acabada), e eu sairia de súbito para o mundo de Deus como que montando um cavalo branco e cingido por uma coroa de louros.²²⁷

E é então que a comédia transforma-se em tragédia. Ao final do cômico jantar com seus amigos de academia o homem do subsolo os segue até uma casa noturna. Seu estado mental é de extrema perturbação após o desprezo com que foi tratado no jantar. É neste momento que surge a figura de Liza. Após ter sido tão humilhado, ele parte com todo sua vontade de vingança para cima dela: tenta subjugar-la e fazê-la desesperar-se com sua condição de prostituta. Constrói toda uma fábula de como sua vida poderia ser melhor se estivesse casada e com os filhos, vivendo segundo a moral do "belo e sublime". E, contraposta à esta imagem, a imagem da prostituta tísica que vai ser enterrada numa cova na qual, no fundo, haverá neve molhada.²²⁸

²²⁴ FRANK: *Dostoiévski. os efeitos da libertação - 1860 a 1865*. p. 450

²²⁵ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 72.

²²⁶ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 61.

²²⁷ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p.71

²²⁸ "E, quando estiver morta, mãos estranhas irão vesti-la às pressas, aos resmungos, com impaciência; ninguém vai abençoá-la, ninguém suspirará por você; todos vão querer ver-se livres daquilo o quanto antes. Comprarão um caixão e carregarão do modo como hoje carregaram aquela infeliz, e irão ao botequim beber à sua memória. No túmulo,

O homem do subsolo não parece acreditar realmente no que diz, fala de forma estritamente teórica. Liza percebe isto: “É que você... fala como se estivesse lendo um livro”.²²⁹ Mas, aos poucos, a alma da jovem prostituta se rende às suas fabulações românticas. Ela cai num choro convulsivo. E ele, quase acreditando em sua imagem de grande benfeitor, dá seu endereço a jovem. Mas se arrepende imediatamente: este ato ameaça toda sua bela construção pois ela conhecerá a miséria em que ele vive e a imagem do grande benfeitor se despedaçará. É exatamente isto que acontece: Liza chega justamente no momento em que o homem do subsolo discutia com seu serviçal e vê a real situação em que ele vive. Este não suporta a humilhação e tem um acesso de choro. Sentindo-se subjogado, seu sentimento por Liza se transforma num ódio infinito.

Mas será possível que até agora você não tenha compreendido que eu nunca lhe perderei o fato de me ter encontrado com este roupãozinho, quando eu me lançava sobre Apolón, como um cachorrinho raivoso? O ressuscitador, o ex-herói, atira-se como um vira-lata vagabundo e cabeludo contra o seu criado, e este ri dele! E nunca desculparei também a você as lágrimas de há pouco! E também nunca desculparei a você as confissões que estou lhe fazendo agora²³⁰

Então acontece algo inesperado para o nosso personagem: Liza abraça-lhe e chora no seu ombro. Ela percebeu, de suas palavras, o mais importante: que ele era infeliz. Seu ato foi de renúncia. Ao sofrimento livresco do homem do subsolo Liza responde com um ato de amor humano, concreto. A violência que guarda as “muralhas idealísticas” encontra um contraponto no amor: a moral romântica é invertida, pois é a prostituta que serve de imagem positiva ao intelectual e não o contrário.

Nenhuma outra parte de *Memórias do Subsolo* foi com tanta frequência tirada do contexto para apoiar esta ou aquela teoria sobre Dostoiévski, mesmo que a função dessa seção seja, certamente, insistir no contraste entre o romantismo social imaginário, auto complacente, autoglorificador, sentimental, e um genuíno ato de amor - um amor que brota desse total esquecimento de si mesmo que agora passava a ser o valor mais alto de Dostoiévski.²³¹

estará uma lamaceira, uma sujeira, a neva molhada; será por sua causa que irão fazer cerimônia?” DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 118.

²²⁹ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 113. O discurso do homem do subsolo corrobora esta crítica: “Deixai-nos sozinhos, sem um livro, e imediatamente ficaremos confusos, vamos perder-nos; não saberemos a quem aderir, a quem nos ater, o que amar e o que odiar, o que respeitar e o que desprezar [...] Somos natimortos, já que não nascemos de pais vivos, e isto nos agrada cada vez mais. Em breve, inventaremos algum modo de nascer de uma idéia”. DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 146-147.

²³⁰ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 139

²³¹ FRANK: *Dostoiévski. Os efeitos da libertação - 1860 a 1865*. São Paulo: Edusp. 2002. p. 467. Esta noção de amor cristão na obra de Dostoiévski será examinada no terceiro capítulo.

Assim, Dostoiévski denuncia a filosofia do idealismo romântico como formadora de uma personalidade abstrata, com uma imagem da realidade extremamente deturpada por um ilimitado egoísmo.

§ 4

O niilismo da esquerda radical russa é entendido por Dostoiévski como uma conseqüência do romantismo que dominou a geração dos anos 1840. A filosofia materialista de Tchernichévski nega todos os “belos ideais” da realidade espiritual, formulando uma nova imagem antropológica fundamentada exclusivamente no determinismo das ciências naturais. Entretanto, este determinismo nada mais é do que uma espécie de consumação do idealismo, conforme foi visto com Chestóv.²³² Neste cenário de intensa luta ideológica, o argumento da liberdade em Dostoiévski é construído para demonstrar uma nova dimensão humana que escapou da investigação tanto dos “pais” quanto dos “filhos”.

O tema dominante de Dostoiévski é o homem e seu destino. Segundo Berdiaev, ele foi “antropólogo e antropocêntrico até um grau que não se pode exprimir [...] para ele o homem é um microcosmos, o centro do ser, um Sol em torno do qual tudo se move”.²³³ Até mesmo as descrições exteriores são desenvolvidas como símbolos de estados subjetivos. Podemos citar a imagem de São Petersburgo descrita quando Raskólnikov, ao sair de seu cubículo que mais “parecia um armário que um apartamento”, ruma para casa da velha usurária Aliena Ivánovna:

Na rua fazia um calor terrível e, para completar, o abafamento, o aperto, cal por toda parte, madeira, tijolo, poeira, e aquele peculiar mau cheiro de verão tão conhecido de cada petersburguense sem condição de alugar uma casa de campo – tudo aquilo afetou de modo súbito e desagradável os já abalados nervos do jovem. O cheiro insuportável das tabernas, especialmente numerosas nesta parte da cidade, e os bêbados, que apareciam a cada instante, apesar de ser dia útil, completavam o colorido repugnante e triste do quadro.²³⁴

Este clima de confusão serve como referência ao momento extremo em que Raskólnikov se encontra no romance. E são justamente nestes momentos onde, nas palavras de Berdiaev, “o homem se ergue contra a ordem objetivamente estabelecida do universo, se arranca da natureza,

²³² A antropologia de Tchernichévski será abordada mais à frente, à partir da primeira parte de *Memórias do Subsolo*.

²³³ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 39. No terceiro capítulo será explicitada a complexa relação entre indivíduo e História na obra de Dostoiévski.

²³⁴ DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 20.

das suas raízes orgânicas e manifesta seu arbitrário (sic)”, que Dostoiévski concentra sua atenção.²³⁵

Mas é preciso começar a delimitar mais explicitamente o que significa esta centralidade do problema antropológico na obra de Dostoiévski. Parece claro que não estamos numa perspectiva humanista pós-renaissance com uma imagem altamente otimista das potencialidades humanas. Também não estamos numa espécie de materialismo onde o indivíduo pode ser reduzido ao orgânico ou a um determinismo histórico-metafísico. Em Dostoiévski o indivíduo é remetido a movimentos antes desconhecidos, a um abismo que se abre nas especulações sobre o Ser. Berdiaev ressalta três concepções de homem para diferenciar aquela de Dostoiévski: o homem de Dante era o homem medieval para o qual céu e inferno tinham uma existência exterior, anteriormente dada. A Renascença solapa esta idéia fazendo surgir um céu infinito e o espanto de Pascal. É o momento de Shakeespeare e da arte humanista dirigida ao mundo psíquico do homem. Já Dostoiévski pertence a outro tempo, o tempo da redescoberta das profundezas do espírito. Ele vê movimentos no subterrâneo do homem. Olha o abismo que existe para além da alma. É aí que se anuncia uma nova realidade que sua obra desenvolve como uma antropologia totalmente original.

Crer-se-ia uma descida ao inferno. Lá se revelarão novamente ao homem não só o demônio e a geena, mas Deus e o céu; revelar-se-ão não mais segundo uma ordem objetiva imposta ao homem de fora, mas como um encontro com as profundezas supremas do espírito, com uma realidade interiormente desvendada. Lá esta toda obra de Dostoiévski.²³⁶

O homem, para Dostoiévski, é um ser inacabado à procura de um sentido para sua existência. Ele vive num sempre renovado desacordo consigo mesmo que refuta toda tentativa de enquadrá-lo. Segundo Stefan Zweig, Dostoiévski só ama seus personagens quando estes são “um caos que se quer transformar em destino”.²³⁷ Esta luta constitui o drama humano na obra do romancista russo. O homem busca uma unidade, mas quando olha para si mesmo vê um eterno desdobramento: “Estes seres adultos tateiam como cegos e titubeiam como ébrios”.²³⁸ É por isso

²³⁵ “É uma experiência à qual Dostoiévski submete o homem: colocá-o em condições excepcionais, afastando uma após outra todas as formações exteriores, solapando todas as bases sociais [...] Toda obra de Dostoiévski é uma antropologia em movimento, onde as coisas se revelam numa atmosfera de êxtase e de fogo: embora ela não seja inteligível senão àqueles que são, eles próprios, arrastados para dentro deste furacão”. BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 49.

²³⁶ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. p. 8.

²³⁷ ZWEIG: *Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1934. p. 70.

²³⁸ “Param, voltam, fazem toda espécie de pergunta e, sem esperar a resposta, precipitam-se para o desconhecido. Parecem que são recém-chegados ao nosso mundo. E aí não estão, ainda, acostumados”. ZWEIG: *Dostoiévski*. p. 74.

que Pondé aponta o “fracasso da lógica” para entender o humano. A lógica – e, conseqüentemente, o método geométrico filosófico clássico – não nos fornece um correto entendimento do homem na obra de Dostoiévski.²³⁹

A característica central dos personagens de Dostoiévski é a ambigüidade, a duplicidade da personalidade. Várias vezes ele manifestou a vontade de reescrever *O Duplo*, um romance que, segundo sua reivindicação, tratava seu personagem de uma forma totalmente original: “verão finalmente o que *O Duplo* realmente é! Por que eu deveria abandonar uma excelente idéia, um tipo realmente magnífico de grande significado social, que fui o primeiro a descobrir e do qual fui o arauto?”.²⁴⁰ A originalidade que Dostoiévski reivindica é a descoberta de um desdobramento radical no centro do ser do homem.²⁴¹ Em *O Duplo* este desdobramento é tratado de maneira totalmente fantástica na figura do sócio que aos poucos toma o lugar do verdadeiro Goliádkin. Já em suas obras posteriores os duplos serão, na maioria das vezes, personagens reais que desenvolvem potencialidades de um personagem principal.

Em *Crime e Castigo*, por exemplo, as várias tramas menores refletem – de maneira dialógica e crítica – as potencialidades do dilema de Raskólnikov entre sua “grande idéia”, fruto de uma intoxicação ideológica, e uma consciência moral que repele seu ato assassino.²⁴² Em primeiro lugar temos Sônia: ela vive numa pobreza talvez mais desesperante que aquela de Raskólnikov, mas ao invés de sacrificar o “outro” busca o auto-sacrifício. Temos também o estudante Razumíkhin, um amigo de universidade que vive miseravelmente fazendo traduções.²⁴³

²³⁹ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião de Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 143. Ouçamos também Zweig: “São moderados, fleumáticos, indiferentes ou ascetas? Nunca. São homens de reinício, repito. A despeito de seu gênio, de sua razão, tem vontade, tem corações de criança, querem tudo, o bem e o mal, o que queima e o que gela, o que está longe e o que está perto; não tem medida; excedem os limites. Nada querem de particular neste mundo; querem tudo, a plenitude dos sentimentos, a profundidade, a vida inteira”. ZWEIG: *Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1934. p. 79.

²⁴⁰ DOSTOIÉVSKI *Apud* FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta, 1821 -1849*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 399.

²⁴¹ “Na maturidade, Dostoiévski considerou a descoberta desse tipo ‘subterrâneo’, cuja primeira versão é Goliádkin, como sua maior contribuição para literatura russa, pois lhe parecia representar a verdadeira face da alma cultural da Rússia do seu tempo, tão tristemente dividida entre idéias e valores competitivos irreconciliáveis”. FRANK: *Dostoiévski: as sementes da revolta, 1821 -1849*. p. 400.

²⁴² Segundo Frank: “A psicologia de Raskólnikov é colocada no centro da trama e entretecida cuidadosamente com as idéias basicamente responsáveis por sua transgressão fatal. Qualquer outra característica da obra ilumina também, de uma maneira ou de outra, o doloroso dilema em que se encontra Raskólnikov [...] A personagem central é cercada de outras, as quais servem de refletores indiretos de seus conflitos interiores...”. FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 145.

²⁴³ Raskólnikov reconhece em Razumíkhin uma alternativa. Porém, perto de seus “planos”, esta alternativa só pode ser classificada como ridícula: “De fato, não faz tempo que eu quis ir pedir a Razumíkhin que me arranjasse trabalho, aulas ou alguma coisa... – pensava Raskólnikov – mas em que ele pode me ajudar agora? Suponhamos que me arranje aulas, suponhamos até que dívida o último copeque, se é que ele tem um copeque [...] Por acaso é disso que

Por outro lado há a enigmática figura de Svidrigáilov, o sedutor da irmã de Raskólnikov. Ele desenvolve a idéia do puro sensualismo que desemboca num tédio byroniano frente à existência; seu fim é o suicídio.²⁴⁴ Há ainda a figura do frio e calculista Lújin, representante da mesquinha mentalidade burguesa que, como o próprio Raskólnikov reconhece, esta na raiz das idéias que impulsionaram seu crime. Assim, a ambigüidade é regra para os personagens dostoiévskianos. Até mesmo o personagem de Mychkin em *O Idiota*, no qual Dostoiévski pretendia retratar um ideal positivo inspirado em Cristo, nos mostra toda a ambigüidade do ser humano: ele ama duas mulheres com duas espécies diferentes de amor e em sua incapacidade de decidir-se perde as duas. Toda a tragédia na relação entre Mychkin, Nastácia e Aglaia, reside na incompatibilidade dos sentimentos: Mychkin ama Nastácia de maneira ideal, com o amor cristão da compaixão; já Aglaia ele ama de maneira sensual; mas, por outro lado, é Nastácia que o ama de maneira sensual, Aglaia o ama com um amor ideal, como encarnação da romântica figura do “Cavaleiro Pobre” de Púchkin.²⁴⁵ Segundo Pierre Lamblé aponta em seu estudo sobre *O Idiota*: “o príncipe ama sensualmente uma mulher que ama nele uma idéia, e idealmente uma mulher que o ama sensualmente”.²⁴⁶ Zweig descreve este talento de Dostoiévski para descobrir vários motivos diferentes onde parecia haver um ato bem determinado:

Estava reservado à Dostoiévski, o destruidor da unidade, ao dualista inveterado, analisar definitivamente o sentimento. Rasga-o a ponto de seus personagens parecerem ter uma alma totalmente diferente das que existiram antes. As mais audaciosas análises psicológicas dos outros escritores parecem superficiais ao olharmos suas observações [...] Aí não há nem sentimento simples, nem elemento irreduzível, mas conglomerados, formas intermediárias [...] o ódio, o amor, a volúpia, a fraqueza, a vaidade, o orgulho, a ambição, a humildade, o respeito, todos esses móveis estão confundidos em transformações ininterruptas. Em Dostoiévski, a alma é puro caos; há em seus livros ébrios por desejo de pureza, criminosos por sede de arrependimento, homens que violam virgens em respeito à inocência, blasfemadores por necessidade religiosa.²⁴⁷

estou precisando agora? Verdade, é ridículo eu estar indo procurar Razumíkhin...” DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 68

²⁴⁴ Svidrigáilov expõe sua solução ao dilema de Raskólnikov: “Estou entendendo (aliás, o senhor não se dê ao trabalho: se quiser não fale muito); compreendo que questões o senhor levanta: questões morais, não? Questões do cidadão e do homem? Deixe-as de lado; para que lhe servem agora? He, he! Porque o senhor continua cidadão e homem? Sendo assim, então não deveria ter se metido nisso; nada de se meter com o que não é da sua competência. Então meta uma bala na cabeça; ou não quer?” DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo*. p. 494.

²⁴⁵ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. São Paulo: Ed.34, 2001. p. 288.

²⁴⁶ “Ainsi le prince aime sensuellement une femme qui aime en lui une idée, et idéalement une autre qui l’aime sensuellement. Toute sa tragédie, en tant que personnage, tient dans cette contradiction”. LAMBLÉ: *Les fondements du système philosophique de Dostoievski (La philosophie de Dostoievski, tome 1). Essai de Littérature e Philosophie Comparée*. 2 volumes. Paris: L’Harmattan, 2001. p. 97.

²⁴⁷ ZWEIG: *Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1934. p. 152 –153.

§ 5

Nos personagens de Dostoiévski a liberdade exprime-se, inicialmente, como ambigüidade, como um desdobramento da personalidade que remete a uma radical indeterminação no ser humano. A ambigüidade é a primeira prova da liberdade humana. Abre-se um novo mundo inconsciente não passível de redução à lógica racional.

De acordo com a tese que Lamblé desenvolve buscando demonstrar a coerência de um pensamento filosófico em Dostoiévski, a liberdade só se transformaria no eixo central das criações do escritor russo à partir de *O Adolescente*. Esta perspectiva, é preciso destacar, parece pecar pelo excesso de sistemática. Segundo ela, nos romances anteriores os personagens seriam, em última estância, determinados pela luta de forças naturais e históricas. Bem entendido: os personagens seriam livres, mas sua liberdade não resistiria às determinações. Raskólnikov, por exemplo, seria um brinquedo nas mãos de forças das quais ele perde totalmente o controle: do assassinato ao momento de sua confissão, ele agiria todo o tempo como um escravo.²⁴⁸ E Lamblé destaca uma suposta evolução no pensamento de Dostoiévski até a concepção, em *Os Irmãos Karamázov*, da história como um fenômeno aberto onde a força essencial é a da liberdade. É preciso concordar com a idéia de que há um aumento de complexidade na maneira como Dostoiévski trata a liberdade, de *Memórias do Subsolo* à *Lenda do Grande Inquisidor*. Mas também parece clara, como já foi apontado, a força que o argumento da liberdade adquiriu para Dostoiévski no seu processo de “conversão” e, conseqüentemente, o novo princípio criativo que este argumento representa em seus livros após a prisão. É esta transformação radical que Lamblé tenta suavizar: “a evolução de Dostoiévski se inscreve bem mais na continuidade que na transformação”, diz ele.²⁴⁹ Isto o impede de ver como, através da rejeição radical de seus antigos ideais e, principalmente, como resposta à eles, a liberdade torna-se um *a priori* para Dostoiévski. Isto fica explícito em *Memórias do Subsolo*: a primeira forma de afirmação da independência é

²⁴⁸ Em *Crime e Castigo* “Raskólnikov parece ser somente um brinquedo da História, que segue seu desenvolvimento segundo suas próprias leis”. A influência dominante seria a de Hegel (uma influência, que como mostra o fracasso de Raskólnikov, deveria ser refutada). Em *O Idiota* a influência maior é a de Schelling. Assim, a liberdade é afirmada na figura de Mychkin. Mas, “no conjunto da sociedade, ainda é uma espécie de fatalismo que domina”. Já em *Os Demônios* “voltamos ao começo”: “a questão do homem passa a segundo plano, os mecanismos históricos são os mestres da situação, nenhum personagem parece dispor seriamente de seu livre arbítrio”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. 2 volumes. Paris: L’Harmattan, 2001. p. 85.

²⁴⁹ “L’évolution de Dostoievski s’inscrit donc bien plus dans la continuité que le changement.” LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. p. 109.

através da negação de toda e qualquer determinação, mesmo que a única forma de expressar esta negação seja num ato de violência contra si próprio.²⁵⁰

Para ser mais correto, é preciso dizer que desde *Recordações da Casa dos Mortos* o tema da liberdade é central na obra de Dostoiévski. O que é mais importante para quem encontra-se confinado do que sonhar com a liberdade futura?

nós pensávamos logo que não adiantava passarem-se os dias: variamos sempre, olhando por aquelas fendas [...] não o céu da fortaleza, mas um outro, um céu mais longínquo, um céu livre [...] o mundo luminoso da liberdade. E, de dentro, aquele mundo nos parecia como um conto de fadas, como uma miragem. O nosso mundo nada tinha de análogo com esse outro: eram leis, costumes, hábitos característicos, uma casa morta-viva, uma vida à parte de homens à parte.²⁵¹

A liberdade contrapõe-se às “leis, costumes, hábitos característicos”. Não é difícil entender que, nas obras posteriores de Dostoiévski, a imagem da prisão se expande muito além da prisão real. O humano busca manifestar seu arbítrio frente a todas as determinações culturais ou naturais, mesmo que isso signifique praticar os atos mais irracionais. Dostoiévski descreve como alguns detentos, “depois de trabalhar meses e meses sem folga”, gastam todos os seus ganhos em um só dia em uma grande bebedeira “a fim de esquecer, um minuto talvez, a sua desgraça abominável!”.²⁵² O dinheiro compra a ilusão da liberdade e essa ilusão é o bem mais precioso para o detento.²⁵³ Até mesmo os condenados à prisão perpétua, até mesmo os presos submetidos às condições mais extremas e absurdas, guardavam a esperança de alguma espécie de liberdade:

Vi em Tobolsk homens chumbados à parede, ao lado do catre, por uma corrente de uma sagena (2,13 m) de comprimento. São punidos assim por algum crime, horrendo, cometido já na Sibéria após a deportação; e ficam ali cinco, dez anos [...] Todos se portam muito bem, e parecem de bom humor, embora estejam roídos pelo desejo de verem terminado o seu tempo na corrente. Para quê? Dá-nos vontade de perguntar. Mas então ele sairá daquela masmorra sufocante, de teto baixo, em arcadas de tijolo,

²⁵⁰ O estudo de Lamblé é muito interessante. Mas, é preciso destacar, esta tese de que só em *O Adolescente* o tema da liberdade torna-se a força principal dos romances contraria alguns pontos desta dissertação. Não é possível, por exemplo, concordar com a afirmação de que em *Os Demônios* nenhum personagem consegue exercer seriamente sua liberdade. Como entender então o percurso de Stavróguim no romance? O próprio Lamblé diz: “A atitude de Stavróguim é um desafio, não somente à toda lei, mas também à toda razão”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l'Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. p. 150. Mas, apesar das discordâncias, no geral a tese de Lamblé sobre a relação entre a História e a liberdade humana terá grande importância no desenvolvimento do terceiro capítulo.

²⁵¹ DOSTOIÉVSKI: *Recordações da Casa dos Mortos*. In: Obras completas, Vol X. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961. p. 33

²⁵² DOSTOIÉVSKI: *Recordações da Casa dos Mortos*. p.66

²⁵³ “O galé tem pelo dinheiro uma avidez que vai até o espasmo, até à obnubilação do juízo; se quando se diverte o atira à direita e à esquerda, como cavacos sob o cepilho, é para se apropriar da algo ainda mais precioso. E que coisa é essa, mais preciosa para ele do que o dinheiro? A liberdade, ou pelo menos a ilusão da liberdade perdida”. DOSTOIÉVSKI: *Recordações da Casa dos Mortos*. p. 106.

poderá passear no pátio... Isso, apenas isso, porque jamais poderá transpor as portas do presídio. O preso sabe muito bem que os que estão acorrentados ficarão lá, que morrerão presos às grillhetas.²⁵⁴

A liberdade é uma força que introduz o irracional na realidade humana.²⁵⁵ Os presos conservam uma absurda esperança; alguns poderiam, frente a inviabilidade de qualquer revolta, preferir o suicídio. Para Dostoiévski, ambos os caminhos demonstram a mesma coisa: a afirmação da liberdade. Entretanto, é preciso destacar, as obras posteriores de Dostoiévski tendem a acentuar o puro ato arbitrário como expressão da liberdade humana. A esperança num futuro melhor encontra-se em profundo processo de questionamento. A trajetória de personagens como Raskólnikov ou Kirilov, comprovam os males desta ilusão. Segundo Chestóv, Dostoiévski toma consciência de algo essencial: “que não era a verdade que sustentava as esperanças do escritor, mas, ao contrário, foram suas esperanças que fundaram sua verdade”.²⁵⁶ A única esperança que será viável, de agora em diante, será aquela que atravesse a prova do niilismo radical, que tenha consciência de todos os possíveis caminhos da liberdade.

§ 6

Memórias do Subsolo é o melhor início para compreender a dinâmica da liberdade. Neste momento é a primeira parte do livro que interessa. O alvo das críticas não são as filosofias românticas mas suas conseqüências, ou seja, as filosofias materialistas divulgadas por Tchernichévski em seu livro *Que Fazer?*²⁵⁷ Na crítica do homem do subsolo encontra-se resumido um princípio fundamental que será desenvolvido pelas obras posteriores de Dostoiévski: a contraposição entre uma concepção determinista do mundo que, nas palavras de Pareyson, “reduz os contrastes, mesmo a mais aguda contradição, à indiferença e à indistinção”; e uma concepção da radicalidade da liberdade que “exalta a oposição, mesmo a mínima distinção, à

²⁵⁴ DOSTOIÉVSKI: *Recordações da Casa dos Mortos*. p. 124.

²⁵⁵ O auge simbólico desta afirmação em *Recordações da Casa dos Mortos* parece ser o episódio contado pelo narrador sobre a águia ferida que foi trazida ao presídio: “Sua asa direita pendia por terra e uma das garras estava quebrada. Ainda revejo os olhos furiosos que ela deitava ao grupo de homens ao seu redor. Tinha o bico recurvo entreaberto, pronta a vender caro a vida”. Importunada pelo cachorro do presídio, ela se defendia “como uma rainha ferida”. Depois de longo tempo aceitou a comida, mas nunca na presença de alguém. “Odienta e solitária, esperava a morte, todavia continuava a desafiar todo mundo, a se manter inconciliável”. Um dos presos exclama: “Até parece conosco!”. DOSTOIÉVSKI: *Recordações da Casa dos Mortos*. p. 275.

²⁵⁶ “Il ne peut y avoir de doutes à cet égard: ce n'est pas la vérité qui soutenait les espoirs de l'écrivain, mais, tout au contraire, c'est sur ces derniers qu'il fondait sa vérité”. CHESTÓV: *La Philosophie de la Tragédie: Dostoiewski et Nietzsche*. Paris: Éditions de la Pléiade, 1926. p. 44.

²⁵⁷ Lembrando que a segunda parte de *Memórias do Subsolo* narra fatos da juventude do personagem, o que o localiza na zona de influência do romantismo que invadiu a Rússia na década de 1840.

tensão do dilema e da escolha”. Pareyson resume o essencial: “de um lado uma filosofia da razão que media e concilia e, de outro, uma filosofia da liberdade que escolhe e decide”.²⁵⁸

Segundo Frank, existem poucas obras na literatura mundial que exerceram tamanha influência quanto *Memórias do Subsolo*: o homem do subsolo “tornou-se parte do vocabulário da cultura contemporânea, e essa personagem alcançou hoje em dia – como Hamlet, Dom Quixote, Dom Juan e Fausto – a estatura de uma das grandes criações literárias arquetípicas”.²⁵⁹ Entretanto, ironicamente, a principal causa desse sucesso – a força persuasiva do discurso do homem do subsolo – foi o que impediu uma abordagem mais correta da obra.

Desde o lançamento do livro ficou claro que esta primeira parte trazia uma polêmica com os princípios filosóficos expressos por Tchernichévski em *Que Fazer?* Mas, segundo Frank, a crítica entendeu que Dostoiévski tinha se servido das idéias radicais apenas como contraposição. Seu objetivo seria demonstrar que o homem não era congenitamente bom, capaz de estabelecer uma sociedade perfeita, e sim um animal cheio de inclinações caprichosas e destrutivas. Realmente esta idéia é central no livro. Entretanto, se a simples contraposição fosse a forma utilizada pelo romancista russo para criticar as idéias radicais, nas palavras de Frank, “exigiria de nós que considerássemos Dostoiévski o pior polemista de toda história literária”.²⁶⁰ Afinal, é improvável que Dostoiévski tenha imaginado “que alguém em sã consciência iria preferir a vida do homem do subterrâneo à felicidade radiante dos cidadãos da Utopia de Tchernichévski”.²⁶¹ Esta leitura não percebe toda a extensão da ironia que representa a imagem do subsolo.

O modo utilizado por Dostoiévski para criticar Tchernichévski é muito mais sutil: sua crítica é *interna*, ela visa levar ao extremo as posições materialistas de Tchernichévski demonstrando os efeitos destrutivos que elas podem gerar na existência humana.²⁶² O subsolo é a imagem da comédia em que se transformaria a vida de um homem que aceitasse todos os pressupostos expressos em *Que Fazer?* Assim, não se trata de uma negação da razão mas,

²⁵⁸ “Da un lato una filosofia della ragione che media e concilia e dall’altro una filosofia della libertà che sceglie e decide”. PAREYSON: *Dosoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 115-116.

²⁵⁹ FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 427.

²⁶⁰ FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. p. 430.

²⁶¹ FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. p. 430.

²⁶² “Em outras palavras, o homem do subterrâneo não é apenas um tipo moral e psicológico cujo egoísmo o autor deseja expor; é igualmente um tipo socioideológico, cuja psicologia deve ser vista como estreitamente interligada com as idéias que ele aceita e pelas quais tenta viver”. FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. p. 432.

segundo Frank, de uma “aceitação de todas as implicações da razão [...] e, particularmente de todas aquelas conseqüências que os advogados da razão, como Tchernichévski, optam jubilosamente por não considerar”.²⁶³ O próprio homem do subsolo valida esta leitura:

Sei que talvez ficareis zangados comigo por causa disto, e gritareis, batendo os pés: 'Fale de si mesmo e de suas misérias no subsolo, mas não se atreva a dizer todos nós'. Mas com licença, meus senhores, eu não estou me justificando com estes todos. E, no que se refere a mim, apenas levei até o extremo, em minha vida, aquilo que não ousastes levar até a metade sequer, e ainda tomastes a vossa covardia por sensatez, e assim vos consolastes, enganando-vos a vós próprios.²⁶⁴

a) Os Homens de ação

Durante seu discurso, a crítica do personagem do subsolo dirige-se a um interlocutor imaginário que ele chama de homem de ação.

Repito, repito com insistência: todos os homens diretos e de ação são ativos justamente por serem parvos e limitados. Como explica-lo? Do seguinte modo: em virtude de sua limitada inteligência, tomam as causas mais próximas e secundárias pelas causas primeiras e, deste modo se convencem mais depressa e facilmente que os demais de haver encontrado o fundamento indiscutível para sua ação e, então, se acalmam; e isto é de fato o mais importante. Para começar a agir, é preciso, de antemão, estar de todo tranqüilo, não conservando quaisquer dúvidas.²⁶⁵

O homem de ação é um ser que tem a consciência limitada, que vive em uma ordem ilusória fundamentada em um engano básico: ele acredita que toda a realidade pode ser reduzida a leis racionais. Na verdade, porém, apenas toma causas secundárias como causas primeiras. A investigação incessante paralisa o indivíduo, por isto o homem de ação é um homem estúpido, que acredita que algo possa erigir-se como "A verdade". Dostoiévski chama de “muro de pedra” estes supostos postulados universais da racionalidade científica. O muro oferece conforto e consolo para o pragmático, é um limite intransponível.²⁶⁶

Aliás, diante de um muro tais cavalheiros, isto é, os homens diretos e de ação, cedem terreno com sinceridade. O muro para eles não é causa de desvio, como, por exemplo, para nós, homens de pensamento, e que, por conseguinte, nada fazemos, não é um pretexto para arrepiar carreira, pretexto em que nós outros costumamos não acreditar, mas que recebemos sempre com grande alegria. Não, eles cedem terreno com toda

²⁶³ FRANK: *Dostoiévski: os feitos da libertação, 1860 - 1865*. p. 433.

²⁶⁴ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 146.

²⁶⁵ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 29.

²⁶⁶ É interessante aqui a proximidade com a preguiça que Nietzsche denuncia em *Aurora*, parágrafo 101: "Digno de reflexão. - Aceitar uma crença porque é costume - mas isto significa: ser falso, ser covarde, ser preguiçoso! - Então falsidade, covardia e preguiça poderiam ser pressupostos da moralidade?" NIETZSCHE: *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 74.

sinceridade. O muro tem para eles alguma coisa que acalma; é algo que, do ponto de vista moral, encerra uma solução - algo definitivo e, talvez, até místico...²⁶⁷

Luís Felipe Pondé diz que a matriz filosófica deste ser pragmático é o utilitarismo inglês iniciado com Thomas Hobbes e desenvolvido nas escolas do chamado egoísmo racional e do individualismo metodológico.²⁶⁸ Na Rússia, o grande divulgador destas idéias foi justamente Tchernichévski. O problema crucial que este pensador teve de enfrentar foi como fundir o postulado do individualismo com a necessidade de fundamentar racionalmente a organização social. Em *Que Fazer?* ele adota a imagem do Palácio de Cristal, construído para abrigar a Exposição Mundial de Londres, como símbolo da idéia de uma comunidade racionalmente organizada onde a vontade individual nada mais é do que uma “tecla de piano” que só pode exercer sua ação segundo leis estabelecidas. Isto porque, de acordo com a explicação que o homem do subsolo dá da teoria de Tchernichévski, nossas vontades seriam, “na maior parte, equívocos devido a uma concepção errada sobre nossas vantagens”.²⁶⁹ O objetivo é uma identificação completa entre vontade e razão: “passaremos a raciocinar em vez de desejar, justamente porque não podemos, por exemplo, conservando o uso da razão, *querer* algo desprovido de sentido”.²⁷⁰ O Palácio de Cristal é o símbolo transparente de uma sociedade utópica onde tudo estaria calculado e todos só teriam que agir racionalmente segundo as leis naturais. Este é o grande muro do homem de ação: uma sociedade dominada pela exatidão científica do “dois mais dois são quatro”. As leis naturais impõem-se alheias a possíveis arbitrariedades de nossa vontade e racional é viver em conformidade com elas. No fundo o livre-arbítrio seria uma ilusão pois tudo está cientificamente determinado. O idealismo chega ao seu termo: a “cultura estética” transforma-se numa razão totalitária.

Mais ainda: então, dizeis, a própria ciência há de ensinar ao homem [...] que, na realidade, ele não tem vontade nem caprichos, e que nunca os teve, e que ele próprio não passa de tecla de piano ou de um pedal de órgão; e que, antes de mais nada, existem no mundo as leis da natureza, de modo que tudo o que ele faz não acontece por sua vontade, mas espontaneamente, de acordo com as leis da natureza. Conseqüentemente, basta descobrir essas leis e o homem não responderá mais pelas suas ações, e sua vida se tornará extremamente fácil. Todos os atos humanos serão

²⁶⁷ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 21.

²⁶⁸ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 203

²⁶⁹ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 40.

²⁷⁰ “E visto que todas as vontades e todos os raciocínios podem ser realmente calculados – pois algum dia hão de descobrir as leis do nosso suposto livre-arbítrio –, então, deixando-se de lado as brincadeiras, será possível elaborar uma espécie de tabela, e nós passaremos realmente a desejar de acordo com esta”. DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 40.

calculados, está claro, de acordo com essas leis, matematicamente, como uma espécie de tábua de logaritmos, até 108.000, e registrados num calendário; ou, melhor ainda, aparecerão algumas edições bem intencionadas, parecidas com os atuais dicionários enciclopédicos, nas quais tudo estará calculado e especificado com tamanha exatidão que, no mundo, não existirão mais ações nem aventuras.²⁷¹

b) O Subsolo

O homem do subsolo sofre de uma manifestação aguda da pior doença que pode infectar o ser humano: a consciência.²⁷² Segundo sua opinião, o homem precisa, para uso cotidiano, apenas daquela espécie de consciência pragmática dos homens de ação. Ou seja, “um quarto a menos da porção que cabe a um homem instruído do nosso infeliz século dezenove...”.²⁷³ O excesso de consciência significa excesso de sofrimento. E, como diz o homem do subsolo, “o sofrimento é dúvida, é negação”.²⁷⁴ A harmonia transparente do Palácio de Cristal cede lugar aos movimentos obscuros das idéias do subsolo.

O mal da *hiperconsciência* relaciona-se a uma radicalização das premissas da moral materialista desenvolvida pelos homens de ação. Através de um intenso “exercício mental”, a razão do homem do subsolo chegou à clara consciência de como as leis naturais dissolvem qualquer manifestação do livre arbítrio humano: “com efeito, que se há de fazer quando tudo estiver calculado numa tabela?”.²⁷⁵ Desta forma, sua vida fica completamente inviabilizada. Como Pondé explicita, “a razão que aceita a dignidade humana [...] é uma razão menor, é uma razão que está se enganando”.²⁷⁶ Isso porque, no “momento em que o ser humano rompe com o sobrenatural, no pensamento, só lhe resta autodefinição como ser de natureza e, como tal, ele não tem dignidade”.²⁷⁷ O homem do subsolo conhece perfeitamente esta dinâmica e suas conseqüências: “tudo isto ocorre segundo leis normais e básicas da consciência hipertrofiada, de acordo com a inércia, decorrência direta dessas leis [...] por conseguinte, não é o caso de se transformar; simplesmente não há nada a fazer”.²⁷⁸ Uma primeira forma de entender o subsolo é como uma mescla de indiferença e impotência, produtos do vazio moral e epistemológico em que deságua o racionalismo totalitário do personagem. De acordo com Frank, “o muro de pedra da

²⁷¹ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 37.

²⁷² “Juro-vos, senhores, que uma consciência muito perspicaz é uma doença, uma doença autêntica, completa”. DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 18.

²⁷³ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 18.

²⁷⁴ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 48.

²⁷⁵ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 38.

²⁷⁶ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 187.

²⁷⁷ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 187

²⁷⁸ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 20.

ciência e do determinismo frustra a idéia de qualquer tipo de reação moral”.²⁷⁹ A simbologia do subsolo inicia-se com esta frustração.

Assim, o homem do subsolo se declara um “camundongo de consciência hipertrofiada” que, como todo homem inteligente e honesto, estaria destinado a sofrer de uma aguda falta de caráter. Ele não consegue tornar-se “sequer um inseto”, pois todos os seus impulsos e sentimentos foram reduzidos às explicações das ciências naturais.²⁸⁰ A partir de então, seus argumentos caminham todos para um mesmo resultado: “uma bolha de sabão e a inércia”.²⁸¹ Sua vontade de vingança, por exemplo, termina numa espécie de “decomposição química”:

Já foi dito: o homem se vinga porque acredita que é justo. Quer dizer que ele encontrou a causa primeira, o fundamento: a justiça [...] Mas eu não vejo nisso justiça nem qualquer espécie de virtude; se começar a vingar-me será unicamente por maldade. Esta, naturalmente, poderia sobrepujar tudo, todas as minhas dúvidas e, de fato, poderia funcionar com pleno êxito em lugar da causa primeira, e justamente por não ser a causa. Mas que fazer se não tenho sequer maldade? [...] O meu rancor, em virtude mais uma vez dessas execráveis leis da consciência, esta sujeito à decomposição química. Quando se repara, o objeto volatiliza-se, as razões se evaporam [...] a ofensa não é mais ofensa, mas *fatum*, algo semelhante à dor de dentes...²⁸²

Em alguns momentos a razão crítica do homem do subsolo é tão devastadora que parece apontar, até mesmo, para uma possível relativização do próprio conceito de lei natural. Isso pode ser notado quando ele questiona o postulado científico que considera o desenvolvimento “normal” de um fenômeno como sendo uma regra. Segundo Pondé, neste ponto o livro levanta uma problemática essencial: “por que aquilo que chamaríamos de fisiologia deveria ser a regra, e não aquilo que poderíamos chamar de patologia? Ou seja, porque a desordem não poderia ser a

²⁷⁹ FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 442.

²⁸⁰ “Tenho agora vontade de vos contar, senhores, queirais ouvi-lo ou não, por que não consegui tornar-me sequer um inseto. Vou dizer-vos solenemente que, muitas vezes, quis tornar-me um inseto. Mas nem disso fui digno”. DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 18.

²⁸¹ “Para começar a agir, é preciso, de antemão, estar de todo tranqüilo, não conservando quaisquer dúvidas. E como é que eu, por exemplo, me tranqüilizarei? Onde estão minhas causas primeiras, em que me apóie? Onde estão os fundamentos? Onde irei buscá-los? Faço exercício mental e, por conseguinte, em mim, cada causa primeira arrasta imediatamente atrás de si outra, ainda anterior, e assim por diante, até o infinito. Tal é, de fato, a essência de toda consciência, do próprio ato de pensar”. DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 30.

²⁸² DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 30. Também é interessante outro momento em que, a partir da mesma questão sobre a vingança, o homem do subsolo compara a inércia de sua personalidade com o sucesso mundano dos homens de ação: “o infeliz camundongo já conseguiu acumular, em torno de si, além da torpeza inicial, uma infinidade de outras torpezas, na forma de interrogações e dúvidas; acrescentou à primeira interrogação tantas outras não resolvidas que, forçosamente, se acumula ao redor dele certo líquido repugnante e fatídico, certa lama fétida, que consiste nas suas dúvidas, inquietações e, finalmente, nos escarros – que caem sobre ele em profusão – dos homens de ação agrupados solenemente ao redor, na pessoa de juízes e ditadores, e que riem dele a mais não poder, com toda capacidade de suas goelas sadias”. DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 23.

constância?”.²⁸³ O homem do subsolo sabe que “A Verdade” é apenas uma causa secundária que a ignorância dos homens elegeu como causa primária. Portanto, há um elemento de superstição numa visão científica do mundo. Isso fica explícito logo na primeira página. Ele diz respeitar a ciência médica e os médicos; e completa: “Ademais, sou supersticioso ao extremo; bem, ao menos o bastante para respeitar a medicina”.²⁸⁴ Assim, por uma irônica inversão dos termos tradicionais, o determinismo científico aparece como uma maneira supersticiosa de entender a realidade. O sonho da harmonia racional descobre-se sem fundamento.

Mas esta crítica é apenas o início da argumentação de Dostoiévski. A principal evidência contra o determinismo não é nem a inércia que ele gera na personalidade nem uma possível falta de fundamento no próprio determinismo. É uma investigação sobre a radicalidade da liberdade humana que fornecerá a Dostoiévski uma refutação definitiva.

Da mesma forma que Pareyson, Josef Frank também destaca a dialética entre determinismo e liberdade que anima esta primeira parte de *Memórias do Subsolo*. O personagem não consegue viver com o vazio moral criado pela radicalização das premissas materialistas de Tchernichévski. Ele se sente ofendido pelas leis naturais, pela redução de toda realidade a fórmulas matemáticas.²⁸⁵ Num segundo momento, após indiferença e impotência, o subsolo torna-se revolta. Segundo Frank, Dostoiévski contrapõe uma “reação humana total” à “lógica científica que dissolve todos estes sentimentos morais e emocionais e, portanto, a própria possibilidade de reação humana”.²⁸⁶ O argumento da liberdade em *Memórias do Subsolo* é justamente esta *reação humana total* contra qualquer espécie de teoria com pretensões totalitárias.

O masoquismo do homem do subsolo é o primeiro sintoma de sua liberdade.²⁸⁷ Ele diz sentir um “certo prazerzinho secreto, anormal, ignobilzinho”, quando pratica atos que degradam

²⁸³ “A patologia do órgão, então, pode significar uma dimensão desdobrada da fisiologia do vírus. Com isso, quero dizer que o relativismo, embora tenha a função de demônio, é um demônio que nos compõe: diabólico é disjunção, doença para um, vida para outro, cosmologia relativista – a vida humana é mero ponto de vista atômico”. PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p.144.

²⁸⁴ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 15.

²⁸⁵ “Meu Deus, que tenho eu com as leis da natureza e com a aritmética, se, por algum motivo, não me agradam essas leis e o dois e dois são quatro? Está claro que não rompereei esse muro com a testa, se realmente não tiver forças para fazê-lo, mas não me conformarei com ele unicamente pelo fato de ter pela frente um muro de pedra e de terem sido insuficientes as minhas forças”. DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 25.

²⁸⁶ FRANK: *Dostoiévski. Os efeitos da libertação - 1860 a 1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 440.

²⁸⁷ Talvez se possa dizer que este masoquismo é uma extensão do sadismo que o personagem demonstra logo nas primeiras páginas. Ele diz que, em seu trabalho, “sentia um prazer insaciável quando conseguia magoar alguém”. Na impossibilidade de exercer seu poder frente às leis impessoais a única forma dele se afirmar é buscando conscientemente a própria degradação.

sua imagem. Segundo suas palavras: “o prazer provinha justamente da consciência demasiado viva que eu tinha da minha própria degradação; vinha da sensação que experimentava de ter chegado ao derradeiro limite”.²⁸⁸ Ele sabe que, de acordo com o determinismo materialista, qualquer tipo de revolta contra as leis naturais é impossível, que o próprio ato de revolta é uma ilusão. Mas se recusa a acatar silenciosamente e busca impor sua vontade, mesmo que isso signifique praticar os atos mais ridículos e humilhantes. É por isso que ele não procura um médico para tratar seu fígado doente.²⁸⁹ É também por isso que se põe a gemer inutilmente vítima de uma dor de dentes. Importante notar que não são simples gemidos de dor, ele geme “como um homem atingido pelo desenvolvimento geral e pela civilização européia”.²⁹⁰ Ou seja, são gemidos que se reconhecem inúteis mas mesmo assim persistem, saturando aqueles que “já o ouvem com asco, não lhe dão um níquel de crédito e sentem, no íntimo, que ele poderia gemer de outro modo, mais simplesmente, sem garganteios...”.²⁹¹ Ouçamos como o homem do subsolo descreve a espécie singular de prazer que um “homem instruído do século XIX” sente com seus gemidos:

Nestes gemidos se expressa, em primeiro lugar, toda inutilidade da vossa dor, humilhante para nossa consciência; toda legalidade da natureza, com a qual, naturalmente, pouco vos importais, mas que, apesar de tudo, vos faz sofrer, enquanto ela não sofre. Expressa-se neles a consciência de que não tendes um inimigo, mas a dor existe; a consciência de que, apesar de todos os Wahnheim, sois plenamente escravos dos vossos dentes; de que, se alguém quiser, os vossos dentes deixarão de doer, e, se não quiser, hão de doer uns três meses mais; finalmente, se ainda não concordais e mesmo assim protestais, resta-vos, para vosso consolo, dar uma surra em vossa própria pessoa ou esmurrar de modo mais doloroso o vosso muro, e absolutamente nada mais. Bem, é justamente por essas ofensas sangrentas, por essas zombarias, não se sabe da parte de quem, que começa por fim o prazer, que chega, às vezes, à suprema voluptuosidade.²⁹²

²⁸⁸ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 20.

²⁸⁹ “Naturalmente não vos saberei explicar a quem exatamente farei mal, no presente caso, com a minha raiva; sei muito bem que não estarei a ‘pregar peças’ nos médicos pelo fato de não me tratar com eles; sou o primeiro a reconhecer que, com tudo isto, só me prejudicarei a mim mesmo e a mais ninguém. Mas, apesar de tudo, não me trato por uma questão de raiva. Se me dói o fígado, que doa ainda mais”. DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 15.

²⁹⁰ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 27.

²⁹¹ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 27. Segundo Frank, nos dois episódios – a dor no fígado e a dor de dente – ocorre a mesma dinâmica de um “poder misterioso, impessoal” (as leis naturais) que reduz o indivíduo a total impotência. E a única saída para o homem do subsolo “é recusar-se a submeter-se em silêncio a seu despotismo, é protestar contra a sua pressão mesmo que seja de maneira ridícula”. FRANK: *Dostoiévski. Os efeitos da libertação - 1860 a 1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 441.

²⁹² DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 27.

Este prazer masoquista do homem do subsolo expressa seu não consentimento a qualquer forma de totalitarismo racional. Aos pensadores que pretendem encontrar um sentido na História ele contrapõe a total irracionalidade que constitui os fatos históricos. A História é uma monótona e pitoresca soma de guerras: “Luta-se atualmente, já se lutou outrora e tornar-se-á a lutar ainda mais”.²⁹³ A única coisa que não se pode dizer da História é que ela seja sensata. Ele cita o exemplo do historiador britânico Henry Thomas Buckle, que acreditava que a História poderia ser entendida segundo leis precisas de acordo com as leis das ciências naturais. Com a civilização, o homem tenderia a tornar-se “menos sanguinário e menos dado à guerra”.²⁹⁴ O homem do subsolo só pode demonstrar desprezo por estes sonhos utópicos.

Lançai um olhar ao redor: o sangue jorra em torrentes e, o que é mais, de modo tão alegre como se fosse champagne. Aí tendes todo o nosso século, em que viveu o próprio Buckle [...] O que suaviza, pois, em nós a civilização? A civilização elabora no homem apenas a multiplicidade de sensações e... absolutamente nada mais. E, através do desenvolvimento dessa multiplicidade, o homem talvez chegue ao ponto de encontrar prazer em derramar sangue. Bem que isto já lhe aconteceu [...] Pelo menos, se o homem não se tornou mais sanguinário com a civilização, ficou com certeza sanguinário de modo pior, mais ignóbil que antes.²⁹⁵

O homem do subsolo evoca a seu favor a imagem de Cleópatra cravando alfinetes de ouro nos seios de suas escravas, “deleitando-se com seus gritos e convulsões”.²⁹⁶ Segundo ele, este exemplo bárbaro dos tipos de caprichos que dominam a História continua acontecendo todos os dias, mesmo em sua época, dominada pelo determinismo científico: “ainda hoje se cravam alfinetes em seios”.²⁹⁷

Desta forma, o homem do subsolo refuta, em seus princípios, o ideal do Palácio de Cristal. Ele sabe algo que os homens de ação nem desconfiam: que numa realidade totalmente determinada pela razão o homem perderia toda motivação para viver. O homem é um animal que ao contrário das formigas, que começam e acabam pelo formigueiro, ama “apenas o processo de atingir o objetivo, e não o próprio objetivo”.²⁹⁸ Pois, com o objetivo atingido, surge sempre a pergunta: “o homem para onde irá?”. A vida talvez seja apenas a própria “continuidade do

²⁹³ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 43.

²⁹⁴ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 35.

²⁹⁵ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 36.

²⁹⁶ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 37.

²⁹⁷ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 37.

²⁹⁸ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 47.

processo de atingir o objetivo”.²⁹⁹ O homem do subsolo admite que isso é “ridículo ao extremo”, que há algo de cômico nesta situação. Mas “dois mais dois são quatro” é muito mais insuportável. Assim, à utopia do Palácio de Cristal ele contrapõe a transitoriedade do galinheiro: “se, em lugar do palácio, existir um galinheiro, e se começar a chover, talvez eu trepe no galinheiro, a fim de não me molhar; mas, assim mesmo, não tomarei o galinheiro por um palácio, por gratidão, pelo fato de ter me protegido da chuva”.³⁰⁰

Baseado nestes fatos, ao lado de todas as vantagens humanas que as ciências pretendem estabelecer racionalmente, o homem do subsolo descobre uma *vantagem mais vantajosa*, que “não cabe em nenhuma classificação e não se enquadra em nenhuma lista”.³⁰¹ E esta seria justamente a vantagem mais preciosa para o ser humano, aquela pela qual ele estaria disposto a renunciar todas as coisas convencionalmente consideradas belas e úteis: o poder de “dar um pontapé em toda esta sensatez unicamente a fim de que todos esses logaritmos vão para o diabo, e para que possamos mais uma vez viver de acordo com a nossa estúpida vontade”.³⁰² A maior vantagem possível é uma vontade que possa afirmar sua total independência.

Uma vontade que seja nossa, livre, um capricho nosso, ainda que dos mais absurdos, nossa própria imaginação, mesmo quando excitada até a loucura - tudo isto constitui aquela vantagem das vantagens que deixei de citar, que não se enquadra em nenhuma classificação, e devido à qual todos os sistemas e teorias se desmancham continuamente, com todos os diabos! E de onde concluiram todos esses sabichões que o homem precisa de não sei que vontade normal, virtuosa? Como foi que imaginaram que ele, obrigatoriamente, precisa de uma vontade sensata, vantajosa? O homem precisa unicamente de uma vontade independente, custe o que custar essa independência e leve aonde levar. Bem, o diabo sabe o que é essa vontade...³⁰³

Com o homem do subsolo Dostoiévski propõe uma nova definição para o ser-humano: um bípede ingrato.³⁰⁴ A ingratidão é a marca do ser eternamente inconformado, mesmo quando repleto de fartura e conforto. O homem é capaz de arriscar todas suas riquezas somente para afirmar seu “elemento fantástico e destrutivo” frente a toda pretensão de racionalismo totalitário.³⁰⁵ Ou seja, afirmar a essência irracional da liberdade.

Mais ainda: mesmo que ele realmente mostrasse ser uma tecla de piano, mesmo que isso lhe fosse demonstrado, por meio das ciências naturais e da matemática, ainda

²⁹⁹ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 47.

³⁰⁰ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 49.

³⁰¹ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 34.

³⁰² DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 38.

³⁰³ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 39.

³⁰⁴ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 42.

³⁰⁵ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 44.

assim ele não se tornaria razoável e cometeria intencionalmente alguma inconveniência, apenas por ingratidão e justamente para insistir na sua posição. E, no caso de não ter meios para tanto, inventaria a destruição e o caos, inventaria diferentes sofrimentos e, apesar de tudo, insistiria no que é seu! [...] Se me disserdes que tudo isso também se pode calcular numa tabela, o caos, a treva, a maldição - de modo que a simples possibilidade de um cálculo prévio vai tudo deter, prevalecendo a razão - vou responder-vos que o homem se tornará louco intencionalmente, para não ter razão e insistir no que é seu. Creio nisto, respondo por isto, pois, segundo parece, toda obra humana realmente consiste apenas em que o homem, a cada momento, demonstre a si mesmo que é um homem e não uma tecla de piano!³⁰⁶

§ 7

O texto *Filosofia da Liberdade*, de Luigi Pareyson, pode ajudar a esclarecer a dinâmica exposta em *Memórias do Subsolo*. Segundo Pareyson, para fazer da liberdade um problema filosófico autêntico é preciso relacioná-la com o problema do nada, e não mais com a noção de necessidade. A filosofia contemporânea, com filósofos como Heidegger e Schelling, estaria justamente recolocando em primeiro plano a pergunta fundamental formulada primeiramente por Leibniz: Por que o ser e não antes o nada?³⁰⁷ Este é o âmbito em que, segundo o autor, o problema da liberdade deveria ser retomado. Não por acaso a obra de Dostoiévski concentra-se exatamente nesta dinâmica: o argumento da liberdade inicia-se como uma reação ao determinismo científico, mas em seu desenvolvimento aponta para um abismo irracional no centro do ser humano. Dostoiévski pertence a esta nova atmosfera que, nas palavras de Pareyson, encontra-se “imersa na experiência do niilismo, sensível ao fascínio do nada, invadida pela angústia da existência”.³⁰⁸

A liberdade é sempre dupla, positiva e negativa ao mesmo tempo: “desejosa de afirmar-se e confirmar-se e capaz de negar-se e perder-se”, diz Pareyson.³⁰⁹ Somente num pensamento trágico se manifesta toda a ambigüidade desta situação, “para além de qualquer estéril antítese de otimismo e pessimismo”.³¹⁰ Isso porque otimismo e pessimismo são categorias apenas

³⁰⁶ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. p. 44.

³⁰⁷ “Mas é necessário liberar Schelling de toda preocupação residual com a idéia de necessidade, e Heidegger do espinhoso problema das relações entre o nada, o ser e os entes; de modo que, do primeiro, provenha o claro eco da liberdade na sua pureza e, do segundo, a límpida e genuína imagem do nada”. PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte; v. 23, n. 72, p. 75-90. 1996. p. 78.

³⁰⁸ PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*. p. 78.

³⁰⁹ PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*. p. 79.

³¹⁰ PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*. p. 80.

psicológicas e, para entender a liberdade humana, é preciso uma investigação ontológica. Apenas esta pode mostrar a radicalidade vertiginosa da experiência profunda da liberdade.³¹¹

Segundo Pareyson, a liberdade é puro começo: “o início da liberdade é a própria liberdade”. Ela surge instantaneamente, sem necessidade causal, marcando o limite do não-ser.

Dizer que a liberdade começa por si não é nada diverso de dizer que ela começa do nada. Não se pode pensar na instantaneidade do começo senão como proveniente de um não-ser, e a liberdade não é concebível senão como um limite de não-ser [...] a expressão ‘o nada da liberdade’ é significativa, porque põe a liberdade em relação com uma *negatividade*, precisamente no momento em que ela se *afirma*.³¹²

Mas este *início* é ao mesmo tempo uma *escolha*, pois a auto-afirmação da liberdade é indissociável da possibilidade de sua negação. Há sempre o total poder de não começar ou de cessar, reentrando novamente no nada: “positividade e negatividade, liberdade positiva e liberdade negativa, liberdade que se afirma e se confirma e liberdade que se renega e se destrói”.³¹³ A liberdade é justamente o que está além de qualquer classificação, ela é *ilimitada*. Sintomaticamente, Dostoiévski é o autor escolhido para ilustrar estas idéias:

Deve-se reconhecer que a liberdade verdadeira e profunda suscita no homem uma sensação de mal-estar e temor, como, com inigualável perspicácia, demonstrou Dostoiévski, na *Lenda do Grande Inquisidor*, representando os homens como incapazes de suportar o terrível peso da liberdade que Cristo deu à humanidade. O fato é que a liberdade do Cristo é como aquela dos demônios: ilimitada [...] Todavia a liberdade ou é ilimitada ou não é. Ela ignora todo limite e lei, a não ser aqueles que voluntariamente aceitou. A contestação é a primeira forma do seu exercício, como possibilidade de consenso ou refutação.³¹⁴

§ 8

O primeiro ato da liberdade humana é sempre negativo.³¹⁵ No entender de Pareyson, somente Deus seria pura positividade. Por isso o discurso destrutivo é tão característico dos personagens centrais de Dostoiévski. É o que Berdiaev chama *liberdade primeira*: as expressões iniciais do homem libertado são o individualismo excessivo e a revolta contra qualquer tipo de

³¹¹ Para isso, Pareyson utiliza uma hermenêutica da experiência religiosa do *Gênese*, onde Deus e liberdade se identificam: “Trata-se, em suma, no presente caso, de recorrer a uma hermenêutica da experiência religiosa, que se proponha tanto a aclarar o seu significado amplamente humano quanto a extrair-lhe sentidos que sejam filosóficos, isto é, universais ou amplamente universalizáveis, tais que possam co-envolver no interesse, senão no consenso, todos os homens, crentes ou não”. PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*. p. 82.

³¹² PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*. p. 83.

³¹³ PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*. p. 83.

³¹⁴ PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*. p. 80.

³¹⁵ Negação aqui, após a passagem por Pareyson, significa ir em direção ao nada. PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*. p. 87.

harmonia. A liberdade arrasta o homem além de todos os limites. Não há possibilidade de identificação com qualquer espécie de “bem”, pois ela precede qualquer ordem. Nas palavras de Berdiaev: “a liberdade não pode ser identificada com o bem, com a verdade ou com a perfeição. Ela tem uma natureza autônoma, ela é a liberdade e não o bem”.³¹⁶ Por outro lado, como aponta Evdokimov, a liberdade também não pode ser identificada com o mal.³¹⁷ A liberdade primeira traduz-se na máxima de Ivan, personagem de *Os Irmãos Karamázov*: tudo é permitido. Como Pareyson diz, esta experiência de uma liberdade total é a única pré-condição para todas as outras experiências dos personagens de Dostoiévski, desde a rebelião até a obediência.³¹⁸

Já devem estar explícitos os perigos que esta hipertrofia da autonomia pode gerar. A obra de Dostoiévski nos fornece vários exemplos: o homem do subsolo, Raskólnikov, Ippolit, Ivan Karamázov e praticamente todos os personagens de *Os Demônios*. Nas palavras de Evdokimov, a liberdade primeira “degenera facilmente em revolta, em anarquia de espírito, em apreciação arbitrária de valores”.³¹⁹ E nisto o homem tem uma responsabilidade total, “correspondente justamente à sua dignidade de ser livre”, assinala Berdiaev.³²⁰ Para tentar esclarecer esta dinâmica um bom guia é a obra *O Homem Revoltado* de Albert Camus. A liberdade primeira, que Berdiaev formula a partir dos personagens de Dostoiévski, pode ser identificada com aquilo que Camus chama revolta.³²¹ Os dois termos remetem a uma experiência que seria a mais essencial para o ser-humano: revolta e liberdade apontam para uma possível natureza humana. Segundo Camus:

A análise da revolta nos leva pelo menos à suspeita de que há uma natureza humana, como pensavam os gregos, e contrariamente aos postulados do pensamento

³¹⁶ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 79.

³¹⁷ “C’est dans la rencontre de l’homme et du mal que le caractère primordial de la liberté apparait: elle est plus profonde que l’expérience du mal et a son sens premier non dans l’expérience du mal, mais dans l’expérience de soi.”. EVDOKIMOV: *Dostoiévsky et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1978. p. 63.

³¹⁸ “O centro da filosofia de Dostoiévski consiste em conceber a experiência da liberdade como a experiência mais profunda do homem, condição de todas as outras [...] E por liberdade se deve entender a liberdade primária, isto é, a liberdade de escolher entre o bem e o mal, a liberdade de decidir entre a rebelião e a obediência...” (“Il centro della filosofia di Dostoevskij consiste nel concepire l’esperienza della libertà come l’esperienza piú profonda dell’uomo, condizione di tutte le altre [...] E per libertà si deve intendere la libertà primaria, cioè la libertà di scegliere fra il bene e il male, la libertà di decidere fra la ribellione e l’obbedienza”). PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 118.

³¹⁹ “Elle dégénère facilement en révolte, en anarchie de l’esprit, en appréciation arbitraire des valeurs”. EVDOKIMOV: *Dostoiévsky et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1978. p. 150.

³²⁰ “O que se chamou a ‘crueldade’ de Dostoiévski esta em ligação direta com esta noção da liberdade. Ele foi ‘cruel’, porque não quis retirar ao homem o fardo de sua liberdade, e não quis livrá-lo do sofrimento ao preço da perda desta liberdade, e porque lhe impôs uma responsabilidade enorme, correspondente justamente à sua dignidade de ser livre”. BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 76.

³²¹ Também muito influenciado por Dostoiévski.

contemporâneo. Por que se revoltar, se, em si, nada há de permanente a ser preservado? O escravo se insurge, por todos os seres ao mesmo tempo, quando julga que, em face de uma determinada ordem, algo dentro dele é negado, algo que não pertence apenas a ele, mas que é comum a todos os homens, mesmo àquele que o insulta e o oprime...³²²

Esta natureza humana do homem revoltado é a *vantagem mais vantajosa* da voz do subsolo e seu desejo de viver segundo sua “estúpida vontade”.³²³

A revolta inicia dizendo *não* às forças opressoras e, assim, afirmando a existência de uma fronteira: “o movimento da revolta apóia-se ao mesmo tempo na recusa categórica de uma intromissão julgada intolerável e na certeza confusa de um direito efetivo...”.³²⁴ Desta forma, a revolta é sempre valorativa, o dizer não a opressão é sempre, ao mesmo tempo, um dizer *sim* a liberdade humana. Ela inaugura a intersubjetividade daqueles que, numa percepção reveladora, se reconhecem prisioneiros. Segundo Camus, ela é a evidência que tira o indivíduo da sua solidão mostrando-lhe “um território comum que fundamenta o primeiro valor dos homens”: ‘Eu me revolto, logo existimos’”.³²⁵ Entretanto, aquele que questiona os caprichos de seu opressor questiona, no mesmo ato, sua condição de vítima. A revolta, quando desencadeada, não se contenta em retornar a sua condição anterior. Seu movimento só tem dois termos: Tudo ou Nada.³²⁶ Neste ponto, o revoltado abandona sua escravidão para tornar-se o Bazárov exaltado por Píssarev. A única lei que rege seu processo de negação é a lei do mais forte. Um exemplo claro desta dinâmica na obra de Dostoiévski é o percurso que leva ao assassinato cometido por Raskólnikov. A hipertrofia da personalidade é primeira forma do niilismo.

Segundo Berdiaev, para superar este paradoxo Dostoiévski procura uma *liberdade segunda*, que sirva de guia escatológico das ações. Neste contexto, somente a imagem do Cristo fornece um ideal alternativo viável que respeite a radicalidade da liberdade primeira.³²⁷ Mas esta

³²² CAMUS: *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 28.

³²³ DOSTOIÉVSKI: *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 39.

³²⁴ CAMUS: *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 25.

³²⁵ CAMUS: *O Homem Revoltado*. p. 35.

³²⁶ “O revoltado quer ser tudo, identificar-se totalmente com esse bem do qual subitamente tomou consciência, e que deseja ver, em sua pessoa, reconhecido e saudado – ou nada, quer dizer, ver-se definitivamente derrotado pela força que o domina. Em última instância, ele aceitará a derradeira derrota, que é a morte, se tiver que ser privado dessa consagração exclusiva a que chamará, por exemplo, de sua liberdade. Antes morrer de pé do que viver de joelhos”. CAMUS: *O Homem Revoltado*. p. 27

³²⁷ “A aspiração mais alta da liberdade do espírito refere-se a esta segunda liberdade. A liberdade do primeiro Adão e a do segundo Adão, isto é, no Cristo, são liberdades diferentes. A verdade torna livre o homem, mas o homem deve livremente acolher esta Verdade. Não deve estar constringido a chegar a ela à força. O Cristo dá ao homem a liberdade última, mas o homem deve ter aderido, primeiro, livremente ao Cristo”. BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 78.

imagem não ocupa nenhum papel *a priori* nas obras de Dostoiévski. O ideal do Cristo só mostra sua verdadeira força persuasiva através do fracasso de todas as outras alternativas possíveis.

Um primeiro alvo de ataques impiedosos de Dostoiévski é a mediocridade burguesa, ou seja, a vida regida segundo as leis daquilo que Berdiaev chamou *banalização superficialista*: “aquilo que é ligado à profundidade do ser passou a ser desconectado de toda profundidade e criou uma banalidade sobre a superfície do ser, já indiferenciável do não-ser”.³²⁸ É o quotidiano da organização social do mundo burguês, que solapa toda “angústia transcendente” no ser humano gerando o reino da *indiferença*.³²⁹ Stavróguim é um exemplo dos efeitos destrutivos que o espírito desta *banalização* pode gerar numa personalidade russa. Nele, por ter uma personalidade muito mais complexa do que a de um limitado homem de ação, a angústia não cede facilmente lugar àquilo que Pondé chama de “alegre niilismo racional”, ela transforma-se num tédio que inviabiliza totalmente sua vida. Segundo Evdokimov, a indiferença traz implícita uma negação da imortalidade da alma, ela é o “sintoma de uma doença mortal do espírito, de sua recusa da vida”.³³⁰ E Stavróguim explora a doença até seu desfecho lógico: o suicídio. A raiz deste processo está na liberdade: “Trata-se de um dos paradoxos do processo libertador, o qual, sendo em si positivo, carrega um perigo em si mesmo [...] evaporar a profundidade, de lançá-la, reduzindo-a, a mera superfície”.³³¹

A dinâmica da liberdade prossegue sua tragédia quando esta indiferença dá lugar ao ideal de reconstruir o mundo segundo novos fundamentos que, supostamente, conteriam a verdade definitiva. Da liberdade ilimitada chega-se a lógica do despotismo proferida por Chigáliov e pelo Grande Inquisidor. Conseqüentemente, é o fim da liberdade e de qualquer possibilidade de bem. De acordo com Pareyson, “isto implica não somente a eliminação da liberdade em geral mas também a eliminação do bem, pois o bem não existe se não é livre”.³³² A lógica do despotismo é a lógica da necessidade boa, da verdade imposta.

³²⁸ BERDIAEV *Apud* PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião de Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 26.

³²⁹ BERDIAEV *Apud* PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião de Dostoiévski*. p. 26.

³³⁰ “L’indifférence est le symptôme d’une maladie mortelle de l’esprit, de son refus de la vie”. EVDOKIMOV: *Dostoevsky et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1978. p. 113.

³³¹ “A liberdade compreendida como dissolução total do peso da vida, como obtenção do contentamento, engendra inevitavelmente a vitória da banalização superficialista, pois tal modo resulta em um abandono da profundidade e da originalidade em favor do aburguesamento”. BERDIAEV *Apud* PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião de Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 26.

³³² “Ora ciò implica non soltanto l’eliminazione della libertà in generale, ma anche l’eliminazione del bene, perché il bene non è tale se non è libero”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 119. No texto *Filosofia da Liberdade*, Pareyson também retoma esta argumentação:

Novamente, a noção de revolta em Camus pode ajudar a esclarecer esta dinâmica. Como já foi dito, o movimento de revolta leva o homem “além do ponto em que estava com a simples recusa”.³³³ A revolta expandirá até tornar-se a ordem, ou até que outra força lhe derrote. No extremo o homem revoltado exige a totalidade histórica, o império do mundo: “Tudo o que era de Deus será de agora em diante dado a César”.³³⁴ A revolta torna-se metafísica e seu único objetivo, de agora em diante, é uma “revolução definitiva, que estabilizaria tudo na terra e no céu”.³³⁵ Ou seja, a revolução que daria origem ao Palácio de Cristal de Tchernichévski. Neste cenário, a arbitrariedade da liberdade humana transforma-se num perigoso empecilho. Por isso, em nome da justiça e da verdade, nega-se a liberdade. Falando sobre Netcháiev, Camus diz que, para aqueles que vivem somente em função da revolução, não existem mais direitos humanos, apenas deveres. Mas, continua Camus, “por uma inversão imediata, em nome desses deveres assumem-se todos os direitos”.³³⁶ A fórmula do formigueiro social toma o lugar da fraternidade humana, conforme Dostoiévski denunciou em *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*. Nas palavras de Camus, “Os Possessos [Os Demônios] entram em cena pela primeira vez e ilustram um dos segredos da época: a identidade da razão e da vontade de poder. Morto Deus, é preciso mudar e organizar o mundo pelas forças do homem. Já não bastando apenas as forças da imprecisão, precisa-se de armas e da conquista da totalidade”.³³⁷

§ 9

A história de *Crime e Castigo* ilustra de maneira exemplar os perigos que a experiência de uma liberdade ilimitada pode gerar. Raskólnikov, assim como o homem do subsolo, sofreu grande influência das filosofias ocidentais simbolicamente representadas pelo materialismo com

“Ninguém desejará seriamente negar que é melhor o mal livre do que o bem imposto: o bem imposto traz em si a própria negação, porque verdadeiro bem é somente aquele que se faz livremente, podendo fazer o mal; enquanto o mal livre tem em si o próprio corretivo, que é a própria liberdade, da qual poderá um dia brotar o bem livre”. PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte; v. 23, n. 72, p. 75-90. 1996. p. 81.

³³³ CAMUS: *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 26

³³⁴ CAMUS: *O Homem Revoltado*. p. 160.

³³⁵ “Se houvesse revolução uma única vez não haveria mais história. Haveria uma feliz unidade e uma morte satisfeita. É por isso que todos os revolucionários visam a unidade do mundo e agem como se acreditassem no fim da história”. CAMUS: *O Homem Revoltado*. p. 133.

³³⁶ CAMUS: *O Homem Revoltado*. 193. Segundo Berdiaev, “assim como a liberdade, falsamente compreendida, se transforma em ‘despotismo ilimitado’ e termina com sua própria destruição, uma igualdade mentirosa deve conduzir a uma desigualdade inaudita, à supremacia tirânica de uma minoria privilegiada sobre a maioria”. BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 99.

³³⁷ CAMUS: *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 134.

matizes filantrópicos de Tchernichévski. O tom retórico desta filosofia, como já foi destacado, era altruísta e humanitário. Aliás, este era o ponto que unia Dostoiévski aos radicais: ele interpretava estes ideais como manifestação de um cristianismo instintivo do povo russo. Todavia, Raskólnikov é vítima da indiferença e do espírito puramente negativo que o determinismo científico de Tchernichévski pode gerar.³³⁸ Por isso ele vai além: em consonância com Píssarev, se propõe a testar um novo projeto ético que tem como único fundamento a lei do mais forte. Esta é propriamente a oscilação entre a liberdade ilimitada da revolta e um despotismo ilimitado que nega a liberdade. Segundo Frank, o tema de *Crime e Castigo* é a investigação das reais motivações que levaram ao assassinato da velha usurária: a explicitação dos impulsos egoístas que se escondem sob noções supostamente universais como justiça e igualdade.³³⁹ Raskólnikov personifica a crítica de Dostoiévski ao caminho tomado pela esquerda radical, que evoluiu de Tchernichévski a Píssarev.³⁴⁰

Raskólnikov é um revoltado. Primeiramente com a injustiça social que lhe lançou numa pobreza desesperante. O quarto que ele habitava era “uma gaiola minúscula, de uns seis passos de comprimento, do aspecto mais deplorável”.³⁴¹ Suas roupas e sua aparência eram ainda mais degradantes que seu quarto. Ele foi obrigado a abandonar a universidade por não possuir os recursos mínimos para custear seus estudos. Além de tudo, há o casamento de sua irmã Dúnia

³³⁸ Esta dinâmica fica clara na cena em que Raskólnikov, depois de ficar indignado com um senhor que estava claramente perseguindo uma jovem garota totalmente bêbada (com certeza esperando se aproveitar da condição da jovem), de repente, na frente do policial ao qual fazia a denúncia, transforma-se totalmente: “Num instante alguma coisa pareceu picar Raskólnikov; num abrir e fechar de olhos ficou meio transtornado. - Ei, escute! Gritou atrás do bigodudo. O outro olhou para trás. - Deixe para lá! O que o senhor tem com isso. Deixe que ele se divirta (apontou para o almofadinha). O que é que o senhor tem com isso”. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 65

³³⁹ “*Crime e Castigo* concentra-se na solução de um enigma: o mistério dos motivos do assassino. É que o próprio Raskólnikov, como se fica sabendo, descobre que não entende *por que* matou; ou, em termos mais precisos, toma consciência de que o propósito moral que supostamente o inspirou não pode explicar sua conduta. Desse modo, Dostoiévski internaliza e psicologiza a costumeira busca do assassino na trama da história de detetive e transfere essa busca para a própria personagem; agora é Raskólnikov quem procura sua *própria* motivação”. FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 150.

³⁴⁰ “O objetivo dessas idéias, como sabemos muito bem, era altruísta e humanitário, inspirado na piedade e na compaixão pelo sofrimento humano; em sua origem estava o que Dostoiévski acreditava ser a natureza moral inerentemente cristã do povo russo. No entanto, não se alcançavam esses objetivos senão mediante a supressão total do fluxo espontâneo desses sentimentos, que dependiam da razão (entendida nos termos tchernichévskianos de cálculo utilitarista) para dominar todas as potencialidades contraditórias e irracionais da personalidade humana e, na sua mais recente variante do bazarovismo, estimulavam o desenvolvimento de um egoísmo protonietzschiano entre uma elite de indivíduos superiores em quem deveriam ser postas as esperanças do futuro”. FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p. 149.

³⁴¹ “Tão baixa que um homem um pouquinho alto que fosse ficaria horrorizado, com a impressão permanente de que a qualquer momento bateria com a cabeça no teto”. DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 44.

com Piotr Pietróvitch Lújin, um jovem burocrata que representa magistralmente o frio racionalismo utilitarista dos homens de ação. Este casamento intensifica a raiva do pobre estudante, ele percebe que Dúnia está se sacrificando para manter o mínimo de dignidade para sua mãe e para ajudar na continuação de sua universidade.³⁴² Todos estes fatores servem como a determinação material da revolta de Raskólnikov, a opressão que desencadeia o *não* fundamental do homem revoltado.

A partir deste momento a revolta exige a instauração daquilo que confusamente entende como verdade e justiça. Como Camus diz, ela exige a unidade de um mundo fundamentalmente fragmentado.³⁴³ Mas isto ainda não significa uma legitimação da violência. A revolta de Raskólnikov só é canalizada para o plano de matar a velha usurária quando sua personalidade é dominada pela influência das teorias materialistas provenientes de Tchernichévski. O que ocorre é propriamente uma *intoxicação ideológica* que dá origem a fórmula fatal: é totalmente justo sacrificar a vida de uma velha usurária – “tísica, tola e má” – para o bem da humanidade; isto pode ser provado como uma “questão de aritmética”.³⁴⁴ Entretanto, a aritmética não consegue se sobrepor totalmente a consciência moral de Raskólnikov. Por isso ele ultrapassa Tchernichévski em direção à Píssarev.

Como bem sabe o homem do subsolo, interpretando o livre-arbítrio como uma grande ilusão o materialismo acaba com qualquer espécie de responsabilidade individual. Surge uma nova dimensão da liberdade: o tudo é permitido de Ivan Karamázov. As questões formuladas por Dostoiévski em *Crime e Castigo* retomam este paradoxo da filosofia materialista de Tchernichévski, já apontado em *Memórias do Subsolo*: o determinismo científico gera um niilismo moral que impossibilita qualquer ideal de uma sociedade verdadeiramente democrática. Raskólnikov percebe que uma sociedade perfeita não pode ser construída respeitando-se, ao mesmo tempo, todos os caprichos individuais. São os mais fortes que fazem a História. Então,

³⁴² Raskólnikov medita sobre a carta em que sua mãe conta sobre o casamento de sua irmã: “E que coisa é essa que ela que ela me escreve: ‘Ama Dúnia, Ródia, que ela te ama mais do que a si mesma’; não será o remorso que está atormentando a ela própria no fundo do coração, porque ela aceitou sacrificar a filha ao filho? ‘Tu és a nossa esperança, tu és o nosso tudo!’ Oh, mamãe!...” . DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo*. p. 57.

³⁴³ CAMUS: *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 41.

³⁴⁴ Segundo Frank, toda primeira parte está repleta de passagens que visam desorientar o leitor insinuando que o assassinato cometido por Raskólnikov pode ser totalmente explicado por suas condições materiais ou por seus ideais humanitários e filantrópicos. O principal exemplo disso é a cena do bar, em que Raskólnikov ouve um estudante formulando explicitamente aquele germe de idéia que vinha nascendo em sua alma: “Por uma vida – milhares de vidas salvas do apodrecimento e da degradação. Uma morte e cem vidas em troca – ora, isso é uma questão de aritmética”. DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 80.

munido daquela mesma “liberdade nova e terrível”³⁴⁵ que proclama Kirilov, ele percorre a lógica da revolta: com seu artigo “Sobre o Crime” a liberdade ilimitada transforma-se em despotismo ilimitado. Raskólnikov divide os seres humanos entre ordinários e extraordinários criando uma nova espécie de ética: tudo que é convencionalmente considerado bom torna-se ordinário, conservador; já aquilo que é considerado mal se torna extraordinário, o verdadeiro motor da História. Raskólnikov expõe a idéia principal de seu artigo para o detetive Porfíri:

O homem extraordinário tem o direito... ou seja, não o direito oficial, mas ele mesmo tem o direito de permitir a sua consciência passar... por cima dos diferentes obstáculos [...] Lembro-me, ainda, de que eu desenvolvo em meu artigo a idéia de que todos... bem, por exemplo, embora os legisladores tenham instituído a sociedade humana, começando pelos mais antigos e continuando com os Licurgos, Sólon, Maomé, Napoleões etc., todos eles, sem exceção, foram criminosos já pelo simples fato de que, tendo produzido a nova lei, com isso violaram a lei antiga que a sociedade venerava como sagrada [...] É até notável que a maioria desses beneméritos e fundadores da sociedade humana foram sanguinários especialmente terríveis.³⁴⁶

Esta categorização, conforme continua Raskólnikov, é uma lei natural que determina aqueles que servem apenas como material “para criar seus semelhantes” e aqueles que são portadores da *palavra nova*.³⁴⁷ Aqui esta uma fundamentação teórica do despotismo; a velha Aliona será fatalmente morta. Se Raskólnikov continuasse sua lógica chegaria a sociedade totalitária de Chigáliov.

Apesar desta lógica assassina, até este momento está resguardado um último resquício de idealismo pois os indivíduos extraordinários não são puramente arbitrários, “eles fazem o mundo mover-se e o conduzem para um objetivo”.³⁴⁸ Deste modo, ainda há a crença de que uma futura harmonia racional possa realizar-se na História. O que atormenta Raskólnikov na maior parte do livro é sua fraqueza, a consciência de que não passa de um homem ordinário tentando se revoltar com sua condição natural. Ele percebe que foi dominado pela pura vontade egoísta de testar sua força, sem nenhum objetivo maior: “Eu quis matar sem casuística, matar para mim, só para mim! [...] quanto a eu vir a ser um benfeitor de alguém ou passar a vida inteira como uma aranha [...] deve ter sido indiferente para mim!”.³⁴⁹ Ele não passa de um excêntrico, mas a teoria

³⁴⁵ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 600.

³⁴⁶ DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 269.

³⁴⁷ DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo*. p. 269.

³⁴⁸ DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo*. p. 270.

³⁴⁹ DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo*. p. 427. Uma leitura mais atenta de *Crime e Castigo* mostra que ao lado das pistas que desorientam o leitor e ajudam a criar o suspense ao redor dos motivos de Raskólnikov, o tempo todo há pistas que tentam mostrar a insuficiência da determinação material para explicar seus atos. Logo na primeira página

resta intacta. Em seu diálogo final com sua irmã ele nega qualquer qualificação de crime para o seu ato: “O fato de eu ter matado um piolho nojento, nocivo, uma velhota usurária, que não faz falta a ninguém? Quem mata esse ladrão tam cem anos de perdão! Que sugava a seiva dos pobres, isso lá é crime?”.³⁵⁰

É somente no sonho que Raskólnikov tem já no epílogo do livro – ou seja, através de uma experiência totalmente irreduzível a racionalidade – que as idéias que dominaram sua personalidade são refutadas de vez. O narrador prepara a atmosfera da conclusão descrevendo o questionamento incessante do personagem, que chega a um limite onde somente soluções extremas são possíveis.

No presente, uma inquietação vaga e sem objetivos, no futuro, apenas um sacrifício constante com o qual nada conseguiria – eis o que lhe esperava no mundo. E daí se dentro de oito anos ele estaria com apenas trinta e dois anos e poderia recomeçar a vida? De que lhe serviria viver? O que iria ter em vista? Qual seria sua aspiração? Viver por existir? Só que antes ele já estivera milhares de vezes disposto a dedicar toda a sua existência a uma idéia, a uma esperança, até a uma fantasia. No entanto sempre achara pouco existir; sempre quisera mais. Talvez tenha sido só pela força de seus desejos que então ele se considerou um indivíduo a quem era permitido mais que a outros.³⁵¹

A nova ética de Raskólnikov começa a ruir. Ele toma consciência da esperança gratuita e da fantasia que sustentavam sua grande idéia. Tudo, na verdade, se resumia apenas na “força de seus desejos”. Então Dostoiévski introduz a cena em que Raskólnikov sonha que todas as pessoas do mundo estavam contaminadas por uma nova “peste terrível, inédita e inaudita, que marchava das profundezas da Ásia sobre a Europa”.³⁵² Esta nova doença era transmitida por seres microscópicos dotados de uma incrível capacidade: eles tinham inteligência e vontade. Mas o mais interessante são os sintomas: todas as pessoas contaminadas se consideravam portadores de uma verdade absoluta. Conforme descreve o narrador: “Todos estavam alarmados e não se entendiam, cada um pensava que nele e só nele se resumia a verdade, e atormentava-se ao olhar

encontra-se um exemplo. Falando sobre a situação lamentável em que o estudante vive o narrador diz: “Estava esmagado pela pobreza, e até mesmo o aperto em que vivia deixara de oprimi-lo”. Ou seja, Raskólnikov está tão intoxicado por sua idéias que a suposta causa de seus planos, a pobreza, já não lhe oprimia mais. DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo* p. 19.

³⁵⁰ DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo* p. 524. Depois de muito tempo na prisão Raskólnikov ainda continuava pensando da mesma forma: “Oh, como seria feliz se pudesse acusar-se a si próprio! Aí suportaria tudo, até a vergonha e a humilhação. Mas ele fez um julgamento severo de si mesmo, e sua consciência obstinada não descobriu nenhuma culpa especialmente terrível no seu passado”. DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo* p. 553.

³⁵¹ DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo*. p. 553.

³⁵² DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo*. p. 556.

para os outros, batia no peito, chorava e torcia os braços”.³⁵³ Todos os critérios coletivos desapareceram gerando um desentendimento total, algo semelhante a luta de todos contra todos no estado de natureza hobbesiano.³⁵⁴

É esta a refutação final das idéias que dominaram Raskólnikov. Com este sonho Dostoiévski ilustra como a nova ética dos extraordinários inviabiliza a vida social. Algo se transforma em Raskólnikov e ele percebe todo o disfarce teórico do egoísmo desmesurado que determinou seu crime. O niilismo mostra seu Ser: pura negatividade, movimento em direção ao nada. Em contrapartida, surge toda a tragicidade daquilo que Pondé chama *insuficiência humana*, ou seja, a incapacidade ontológica do homem de desvendar seu próprio mistério. Como será destacado no terceiro capítulo, este é o limiar de uma concepção religiosa da liberdade e do mundo. Nas palavras de Pondé:

Na realidade, existe uma incapacidade ontológica do ser humano de pensar, descrever, definir, compreender ou construir o paraíso no mundo. Quando faz isso, ele cai no esboço, no resumo, na ingenuidade e na utopia [...] Tudo o que importa – e aqui esbarramos na idéia de que o Ser é o não-ser – é o que não se fala, não se descreve, aonde não se chega, o que está realmente fora da capacidade de significação. Dostoiévski faz parte dos autores que instauram no leitor uma auto-percepção da ordem do estranhamento, da não-identidade consigo mesmo. O si-mesmo estaria nesse não-ser.³⁵⁵

Como Tíkhon diz a Stavróguim, “o ateísmo completo é mais respeitável que a indiferença mundana”.³⁵⁶ E ele continua: “O ateísmo completo está no penúltimo degrau da fé mais perfeita (se subirá esse degrau já é outra história), já o indiferente não tem fé nenhuma, a não ser um medo tolo”.³⁵⁷ O niilismo total é o *penúltimo degrau*, o ponto limite que intensifica ao máximo a liberdade humana.³⁵⁸ Em *Os Demônios* aprofunda-se a meditação sobre as relações entre liberdade e niilismo.

³⁵³ DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo*. p. 557.

³⁵⁴ “As pessoas se matavam umas às outras tomadas de uma raiva absurda. Preparavam-se com exércitos inteiros para marchar umas contra as outras, mas os exércitos, já em marcha, começavam subitamente a se despedaçar, perdiam fileiras, os guerreiros se atiravam uns contra os outros, furavam-se e cortavam-se, mordiam-se e comiam uns aos outros”. DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo*. p. 557.

³⁵⁵ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião de Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003. p.167-168.

³⁵⁶ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 661.

³⁵⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 661. Segundo Pondé: “Ao contar historinhas de terror, como matar, cortar alguém em pedaços, pode até ser que Dostoiévski esteja dizendo que alguém que comete um crime desses pode ser, na realidade, um indivíduo mais sincero do que alguém que vive dizendo que o ser humano tem uma dignidade que lhe é natural”. PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião de Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 187.

³⁵⁸ Raskólnikov vislumbra um novo futuro que o narrador apenas aponta: “Mas aqui já começa outra história, a história da renovação gradual de um homem, a história de seu paulatino renascimento, da passagem progressiva de

2 - *Os Demônios II: Da liberdade ilimitada ao despotismo ilimitado*

§ 1

De acordo com Berdiaev, Dostoiévski constrói seus romances sempre em torno de um personagem central que funciona como uma espécie de enigma. Este personagem coloca a história em movimento, todas as figuras secundárias gravitam ao seu redor. Os personagens principais podem ser *angélicos* ou *demoníacos*: os angélicos, como Mychkin ou Aliocha, são aqueles que funcionam como centro irradiador, iluminando pontos obscuros da vida dos personagens secundários; já os demoníacos, como Stavróguim, são centros de convergência, um mistério que todos os personagens secundários tentam decifrar.³⁵⁹ Berdiaev diz que isto caracteriza os dois movimentos, um centrífugo e outro centrípeto, que dominam os romances de Dostoiévski.

É interessantíssimo ver que, enquanto os ‘tenebrosos’ – Stavróguim, Versilov, Ivã Karamázov – são aqueles que agente se esforça por adivinhar, aqueles para os quais tende toda ação, os ‘luminosos’ – Mychkin, Alioscha – adivinham eles mesmos os outros e servem de ponto de partida da ação [...] Os ‘luminosos’ são dotados do dom da profecia e tentam acudir as outras pessoas. Os ‘tenebrosos’ tem, por sorte uma natureza enigmática, que perturba e tortura seus semelhantes. Tal é a concepção de um movimento centrífugo e centrípeto entre os seres que anima os romances de Dostoiévski.³⁶⁰

Em *Os Demônios* Stavróguim é a grande fonte de inspiração para os outros personagens.³⁶¹ É interessante destacar que ele chega a prever as principais catástrofes da trama. Em um diálogo com Piotr, por exemplo, expõe exatamente todo plano e as motivações que

um mundo a outro, do conhecimento de uma realidade nova, até então totalmente desconhecida. Isso poderia ser o tema de um novo relato – mas este está concluído”. DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 561.

³⁵⁹ “Os romances de Dostoiévski são sempre construídos em torno de uma figura central, seja que os personagens secundários converjam para ela, ou seja, pelo contrário, ela irradie para os outros personagens. Esta figura central representa sempre um enigma que cada um deve se esforçar por desvendar”. BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 42.

³⁶⁰ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. p. 46.

³⁶¹ Como já foi apontado no primeiro capítulo desta dissertação, apesar de Stavróguim só entrar na história quase na metade do livro (e apesar de toda ambigüidade que decorre disto), ele é a figura central na concepção de Dostoiévski: ele simboliza o início do domínio das ideologias ocidentais entre a classe culta russa.

levarão ao assassinato de Chátov.³⁶² Segundo Frank, Stavróguim inspira em cada personagem com quem se relaciona uma espécie de imagem *falsa* da Verdade.³⁶³ Ele é o grande impostor: dá origem aos mais diversos ideais mas permanece escravo de uma indiferença que inviabiliza totalmente sua vida.

Dostoiévski diz que deu forma ao caráter de Stavróguim “em cenas, em atos e não em declarações”.³⁶⁴ A primeira manifestação da indiferença mortal que domina o ser deste personagem é o caráter puramente experimental e gratuito de seu desafio às regras e convenções sociais. Stavróguim estudou na capital e depois ingressou, a pedido da mãe, no serviço militar onde trabalhava num dos mais destacados regimentos da cavalaria de guarda. Varvara Stavróguina estava muito orgulhosa pois seu filho tinha se tornado um jovem oficial rico e promissor, bem relacionado com a mais alta sociedade de Petersburgo. Todavia, segundo informa o narrador, de repente começaram a chegar a Varvara alguns boatos bastante estranhos: “contavam apenas sobre uma libertinagem desenfreada, sobre pessoas esmagadas por cavalos trotões, sobre uma atitude selvagem com uma dama da boa sociedade”.³⁶⁵ O período que ele passa na província, na casa de sua mãe, somente serve para deixá-la mais apreensiva. O narrador diz que Stavróguim cometeu algumas “insolências intoleráveis” que tinham uma característica muito singular: “o essencial mesmo era que essas insolências não tinham qualquer precedente, nem similares, diferiam completamente daquelas de uso comum, eram absolutamente reles e pueris, careciam de qualquer motivo”.³⁶⁶

A primeira foi com um respeitado aristocrata chamado Pável Pávlovitch Gagánov que tinha o hábito de, durante uma discussão mais acalorada, retrucar sempre um mesmo refrão: “Não, ninguém me leva pelo bico!”. Ao ouvir o velho senhor proferir esta frase numa reunião no clube da cidade, Stavróguim “agarrou-o com força pelo nariz com dois dedos e conseguiu arrastá-

³⁶² “Todo esse funcionalismo e esse sentimentalismo, tudo isso é um bom grude, mas existe uma coisa ainda melhor: convença quatro membros do círculo a matarem um quinto sob pretexto de que ele venha á denunciá-los, e no mesmo instante você prenderá todos com o sangue derramado como se fosse um nó. Eles se tornarão seus escravos, não se atreverão a rebelar-se nem irão pedir prestação de contas”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 375.

³⁶³ “O simbolismo do livro exige que Stavróguim inspire sempre uma imagem deformada e distorcida da Verdade – mas uma que se assemelha àquilo que ela imita tão próxima e fantasticamente quanto a ‘máscara’ de Stavróguim se parece com a beleza humana sadia”. FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 627.

³⁶⁴ DOSTOIÉVSKI Apud FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. p. 561.

³⁶⁵ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 50.

³⁶⁶ “O diabo sabe se tinham um fim”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 53.

lo uns dois ou três passos pela sala”.³⁶⁷ E o narrador acrescenta que ele fez isso sem nenhuma raiva, quase com displicência. A segunda insolência foi cometida numa festa na casa Lipútin, um dos membros do grupo de Piotr. Stavróguim convidou a esposa do anfitrião para uma dança e, na frente de todos os convidados “a beijou na boca umas três vezes seguidas, deliciado”.³⁶⁸ A única coisa que conseguiu dizer a Lipútin foi um “não se zangue”, da maneira mais inocente. Foi então que o “amável e brando” governador Ivan Óssipovitch resolveu pedir uma explicação satisfatória ao jovem excêntrico. Stavróguim o ouviu com “enfado e impaciência” e, ao invés de uma explicação, lhe deu uma dolorida mordida na orelha.³⁶⁹ De volta ao exterior Stavróguim continua levando uma vida desregrada e repleta de escândalos: isto fica claro no seu envolvimento amoroso com Liza e com Dária, em seu casamento com a coxa Maria Lebiádkina e, por fim, na violência que ele comete contra a pequena Matriócha.

O que impulsionou estes atos de Stavróguim foi uma indiferença sem limites frente a existência, um puro desejo de testar sua força. Segundo Frank, ele é um “cadáver vivo”.³⁷⁰ De acordo com Evdokimov, enquanto o personagem de Kirillov representa a negação racional de Deus, em Stavróguim é o “coração” que se encontra pervertido.³⁷¹ Kirillov percebe claramente isso: “Stavróguim, se crê, crê que não crê. Mas, se não crê, então não crê que não crê”.³⁷² Ou seja, a indiferença dominou o próprio centro de onde brota aquele espírito cristão que, após a experiência da prisão, tinha se tornado o valor mais alto para Dostoiévski. Assim, Stavróguim é ontologicamente incapaz de se submeter a qualquer forma de absoluto pois ele não tem nenhum critério que direcione sua força. O eslavófilo Chátov o acusa de “voluptuosidade moral”.

É verdade que o Marquês de Sade poderia aprender com você? É verdade que você atraía crianças e as pervertia? [...] É verdade que teria assegurado que não sabe distinguir a beleza entre uma coisa voluptuosa e bestial e qualquer façanha, ainda que se trate de sacrificar a vida em prol da humanidade? É verdade que em ambos os pólos você descobriu coincidências da beleza, os mesmos prazeres?³⁷³

³⁶⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 53.

³⁶⁸ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 56.

³⁶⁹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 58.

³⁷⁰ “A beleza de máscara de Stavróguim lembra-nos a dos vampiros e demônios da mitologia ficcional gótica; como eles, Stavróguim é um cadáver vivo cuja beleza fantástica é a fachada enganosa atrás da qual apodrece o horror do mal e da corrupção”. FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 624.

³⁷¹ EVDOKIMOV: *Dostoiévsky et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brouwer, 1978. p. 309.

³⁷² DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 598.

³⁷³ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 254.

Stavróguim é um homem sem pátria, o eterno estrangeiro: “Na Rússia não estou preso a nada – nela tudo me é tão estranho quanto em qualquer lugar”.³⁷⁴ Evdokimov destaca que em Stavróguim “vivem lado a lado a ideologia do niilismo, do antropoteísmo e do eslavofilismo religioso”.³⁷⁵ Como já foi apontado, no plano simbólico de *Os Demônios* isso significa que todas as ideologias inspiradas neste personagem estão igualmente pervertidas por aquilo que Frank chama “o pecado original” de sua origem entre a aristocracia ocidentalizada.³⁷⁶ E de sujeito sem pátria Stavróguim se torna um sujeito sem mundo: tudo lhe é estranho, “em qualquer lugar”.

Em toda parte experimentei minha força [...] Nos testes que fiz para mim e para exibi-la, ela se revelou ilimitada [...] Mas em que aplicar essa força – eis o que nunca vi, não vejo tampouco agora [...] sempre posso desejar fazer o bem e sinto prazer com isso; ao mesmo tempo, desejo o mal e também sinto prazer. Mas tanto um quanto outro sentimento continuam mesquinhos demais como sempre foram, fortes nunca são. Meus desejos são fracos demais; não conseguem me dirigir. Num tronco pode-se atravessar um rio, num cavaco, não.³⁷⁷

Stavróguim diz que a única coisa que conseguiu manifestar em sua existência foi “uma negação desprovida de qualquer magnanimidade e de qualquer força”.³⁷⁸ A coroação desta vida sem objetivos será um suicídio premeditado e consciente, “até o último minuto”.³⁷⁹

§ 2

Um primeiro “demônio” ideológico derivado de Stavróguim é o ocidentalista Kirillov. A fonte principal das idéias deste personagem é a filosofia da religião exposta por Ludwig Feuerbach em *A Essência do Cristianismo*. Assim como Feuerbach, Kirillov chega a conclusão de que o segredo da religião é o ateísmo e, baseado nisso, proclama a divinização do homem. Só que ele adiciona um peculiar adendo à argumentação: para provar sua idéia, vai se matar. Como Frank destaca, Kirillov é uma espécie de “santo secular” obcecado por uma necessidade de auto-

³⁷⁴ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 650.

³⁷⁵ “A travers eux vivaient en lui côte à côte l’idéologie du nihilisme, celle de l’anthropothéisme et celle du slavophilisme religieux”. EVDOKIMOV: *Dostoievsky et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1978. p. 218.

³⁷⁶ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 630.

³⁷⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 650.

³⁷⁸ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 650.

³⁷⁹ “O cidadão do cantão de Uri estava pendurado ali mesmo atrás da porta. Em uma mesinha havia um pequeno pedaço de papel com estas palavras escritas a lápis: ‘Não culpem ninguém, fui eu mesmo’. Ali mesmo na mesinha havia um martelo, um pedaço de sabão e um prego grande, tudo indica que trazidos de reserva. O forte cordão de seda, pelo visto escolhido e comprado de antemão e com o qual Nikolai Vsievolódivitch se enforcou, estava abundantemente untado de sabão. Tudo significava premeditação e consciência até o último minuto”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 653.

sacrifício. Igualmente à história de Raskólnikov, seu percurso exhibe o profundo conhecimento de Dostoiévski “acerca da paixão moral que inspira muitos membros da intelectualidade radical cuja política concreta ele detestava”.³⁸⁰

Kirillov desenvolve aquilo que Camus chama raciocínio absurdo. Ele é um engenheiro civil que pesquisa um tema bem diverso da sua profissão: procura “a causa pela qual os homens não se atrevem a matar-se”.³⁸¹ E chega a conclusão de que apenas dois preconceitos impedem que o homem inteligente se mate. O primeiro é o medo da dor e o segundo é o temor do outro mundo. Nas palavras de Evdokimov: o “temor físico” e a “agonia metafísica”.³⁸² Para Kirillov, isto constitui conteúdo inconsciente da idéia de Deus: “Deus é a dor do medo da morte”.

O homem teme a morte porque ama a vida [...] Isso é vil e aí está todo o engano! – os olhos dele brilharam. – A vida é dor, a vida é medo, e o homem é um infeliz. Hoje tudo é dor e medo. Hoje o homem ama a vida porque ama a dor e o medo. E foi assim que fizeram. Agora a vida se apresenta como dor e medo, e nisto está todo o engano. Hoje o homem ainda não é aquele homem.³⁸³

Kirillov se propõe a superar este engano dando origem a existência de um novo homem, fisicamente transformado.³⁸⁴ Para isso, é preciso destruir o último refúgio do medo e da dor, ou seja, da idéia de Deus: o amor pela vida. A lógica de Kirillov é impecável: “Se Deus não existe, então eu sou Deus [...] então toda vontade é minha”.³⁸⁵ Por isso, para afirmar o poder supremo de seu arbítrio, o homem deve proclamar a indiferença total pela vida, deve matar-se *apenas* “para matar o medo”: “Quem vencer a dor e o medo, esse mesmo será Deus [...] Além disso não há liberdade; nisso está tudo, além disso não há nada”.³⁸⁶

A nova divindade divulgada por Kirillov se identifica com a liberdade ilimitada: “o atributo de minha divindade é o Arbítrio! [...] Mato-me para dar provas de minha insubordinação e de minha liberdade terrível e nova”.³⁸⁷ Segundo Evdokimov, em Kirillov o objeto da liberdade segunda se encontra reduzido a liberdade primeira, ou seja, o ideal maior da liberdade torna-se a

³⁸⁰ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 627.

³⁸¹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 118.

³⁸² EVDOKIMOV: *Dostoiévsky et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brouwer, 1978. p. 313.

³⁸³ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 120

³⁸⁴ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 120

³⁸⁵ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 597.

³⁸⁶ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 121. “Sou obrigado a me matar, porque o ponto mais importante do meu arbítrio é: eu mesmo me matar”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 598.

³⁸⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 600.

afirmação do puro poder do arbitrário.³⁸⁸ A imagem religiosa do Deus-homem dá lugar a nova imagem do Homem-deus.³⁸⁹

Em *O Mito de Sísifo*, Camus desenvolve uma interpretação muito interessante sobre esta dinâmica. Segundo ele, o que motiva Kirillov não é uma “ilusão de megalômano”.³⁹⁰ A idéia do Homem-deus não seria uma negação de Cristo, mas uma tentativa de *anexá-lo*. Como Camus destaca, Kirillov imagina um Jesus que, ao morrer, “*não se encontrou no paraíso*”.³⁹¹ Assim, todo seu sofrimento revelou-se vão: as leis da natureza “obrigaram até Ele a viver no meio da mentira e a morrer pela mentira”.³⁹² Esta seria, justamente, a encarnação plena do drama humano: Jesus é “o homem perfeito porque ele é aquele que realizou a condição mais absurda. Não é o Deus-homem, mas o homem-deus”.³⁹³ Ou seja, uma divindade totalmente terrena. No entender de Camus, Kirillov é um personagem propriamente absurdo.

Tornar-se Deus é apenas ser livre nesta Terra, não servir a um ser imortal. É sobretudo, naturalmente, extrair todas as conseqüências dessa dolorosa independência. Se Deus existe, tudo depende dele e nada podemos fazer contra sua vontade. Se não existe, tudo depende de nós. Para Kirillov, assim como para Nietzsche, matar Deus é tornar-se deus – ou seja, realizar nesta Terra a vida eterna de que fala o evangelho.³⁹⁴

Todavia, como Camus nota, parece haver uma ambigüidade nestas idéias de Kirillov. Se ele chegou a clara consciência da mentira que se esconde sob a idéia de Deus e, superando-a, proclamou a divindade do seu arbítrio, seu suicídio parece ficar sem explicação. Pois, se o “crime metafísico” contra Deus é suficiente para a “realização do homem, por que lhe acrescentar o suicídio?”.³⁹⁵ No romance, Piotr aponta explicitamente esta ambigüidade. Quando Kirillov lhe explica que seu suicido é a proclamação máxima do puro arbítrio, a revelação do homem-deus, Piotr lhe questiona: “Parece-me que neste seu pensamento dois motivos diferentes se confundem;

³⁸⁸ EVDOKIMOV: *Dostoievsky et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1978. p. 150.

³⁸⁹ Importante notar como, neste ponto, o homem-deus de Kirillov se distancia do homem extraordinário de Raskólnikov. Isto fica claro na cena em que Piotr pergunta a Kirillov porque ele, para demonstrar seu arbítrio, não mata outra pessoa ao invés de matar a si mesmo. Ao que ele responde: “Matar outra pessoa seria a parte mais vil do meu arbítrio; isso é para ti. Eu não sou tu: quero a parte suprema e vou me matar”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 598.

³⁹⁰ CAMUS: *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 123.

³⁹¹ CAMUS: *O Mito de Sísifo*. p. 122. Kirillov diz: “Ouve um dia uma grande idéia: um dia, no centro da terra havia três cruzeiros. Um dos crucificados cria tanto que disse ao outro: ‘Hoje estarás comigo no paraíso’. Terminou o dia, ambos morreram, foram-se e não encontraram nem paraíso nem ressurreição”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 599.

³⁹² DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 599.

³⁹³ CAMUS: *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 122.

³⁹⁴ CAMUS: *O Mito de Sísifo*. p. 123.

³⁹⁵ CAMUS: *O Mito de Sísifo*. p. 122.

e isso é muito suspeito [...] se o senhor for um Deus? Se a mentira acabou e o senhor percebeu que toda a mentira provinha do fato de que antes houve um Deus?”.³⁹⁶ Então, por que se matar? O próprio Kirillov diz: “Se você o reconhece, é um rei e você mesmo já não se matará e irá viver na mais alta glória”.³⁹⁷

De acordo com Camus, o suicídio é uma negação do absurdo, pois com ele rompe-se a tensão entre a voz humana e o silêncio do mundo.³⁹⁸ Todavia, este não seria o caso de Kirillov porque ele, “mesmo sendo crucificado, não será enganado”.³⁹⁹ Segundo Camus, o suicídio de Kirillov é *pedagógico*. Ele se mata por amor à humanidade: “Deve mostrar a seus irmãos uma via real e difícil que ele será o primeiro a percorrer”.⁴⁰⁰ Como o próprio Kirillov diz, ele ainda é apenas um “Deus involuntário”, que é *obrigado* a proclamar seu arbítrio. Ele deve “começar e provar”:

O homem foi até hoje tão infeliz e pobre porque temeu proclamar a parte essencial do seu arbítrio [...] Sou terrivelmente infeliz porque sinto um terrível medo. O medo é a maldição do homem. Mas proclamo o meu arbítrio e sou obrigado a crer que não creio. Começarei, terminarei, e abrirei a porta. E salvarei. Só isso salvará todos os homens, e já na geração seguinte eles renascerão fisicamente.⁴⁰¹

Assim, a explicação que Camus dá sobre o suicídio se aproxima da maneira como o próprio Kirillov idealiza seu ato.

A leitura de Camus esclarece vários aspectos peculiares da personalidade de Kirillov. É verdade que seu demonismo não possui a perversidade de Piotr nem o espírito totalitário de Chigalióv ou do Grande Inquisidor. A idéia de homem-deus remete, como foi exposto, a divindade daquele que sustenta plenamente o absurdo, sem solucioná-lo. Todavia, ao contrário do que Camus afirma, o percurso de Kirillov no romance não parece corroborar totalmente a hipótese de que ele, apesar do suicídio, consegue se manter no absurdo. Isso porque, assim como no caso de Raskólnikov, a vontade de sacrifício de Kirillov foi vítima de uma intoxicação

³⁹⁶ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 599.

³⁹⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 599.

³⁹⁸ “À sua maneira, o suicídio resolve o absurdo. Ele o arrasta para própria morte. Mas eu sei que, para manter-se, o absurdo não pode ser resolvido. Recusa o suicídio na medida em que é ao mesmo tempo consciência e recusa da morte”. CAMUS: *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 66.

³⁹⁹ CAMUS: *O Mito de Sísifo*. p. 123.

⁴⁰⁰ CAMUS: *O Mito de Sísifo*. p. 123.

⁴⁰¹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 599-600.

ideológica. Ele foi *dominado* por sua idéia.⁴⁰² Na opinião de Camus, “não é o desespero que o empurra para morte, [...] antes de acabar com sangue uma infável aventura espiritual, Kirillov pronuncia uma frase tão velha quanto o sofrimento dos homens: ‘Está tudo bem’”.⁴⁰³ Mas, na verdade, essa frase é pronunciada no diálogo de Kirillov com Stavróguim, ainda na metade do romance. Aceitando a interpretação de Camus, a própria cena final do suicídio ficaria totalmente incongruente. Dostoiévski a usa, justamente, para mostrar o fracasso das idéias sobre o homem-deus.

Kirillov aceitou que seu suicídio fosse utilizado pelos radicais. O plano consistia em que ele assumisse por escrito alguns atos revolucionários, inocentando o grupo de Piotr. Assim, adiciona-se um dado cruel a saga de Kirillov: o suicídio não está totalmente sob seu controle, pois ele se comprometeu a aguardar a ocasião que fosse mais vantajosa para a organização. Quando o momento finalmente chega, revela-se toda loucura de suas idéias. Ao invés da transfiguração humana, o que ocorre é um processo de “reversão e regresso ao inumano”, como diz Frank.⁴⁰⁴

A morte lúgubre de Kirillov [...] não é a afirmação vitoriosa de uma obstinação total; é, antes, o ato insano de uma criatura subumana louca e aterrorizada. O aniquilamento de Deus, longe de causar um domínio sobre a dor e o medo da morte, ocasiona o frenesi animal com que Kirillov mete os dentes na mão de Piotr Verkhoviénski. Como o crime de Raskólnikov, o suicídio de Kirillov é a autonegação e auto-refutação de suas próprias idéias grandiosas.⁴⁰⁵

Alguns minutos antes de se matar Kirillov diz a Piotr que, com o seu suicídio, “tudo o que é secreto se tornará evidente”.⁴⁰⁶ A refutação final destas idéias é a continuidade totalmente ordinária da história.

⁴⁰² “Não sei como fazem os outros, mas sinto que não posso fazê-lo como qualquer um. Qualquer um pensa, e logo depois pensa em outra coisa. Não posso pensar em outra coisa, pensei na mesma coisa a vida inteira. Deus me atormentou a vida inteira...”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 121.

⁴⁰³ CAMUS: *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 121.

⁴⁰⁴ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 641. Na verdade, isso é previsto desde as primeiras aparições de Kirillov no romance. Em seu diálogo com o narrador ele afirma que o homem-deus irá inaugurar uma nova fase histórica: “a história será dividida em duas partes: do gorila à destruição de Deus e da destruição de Deus...” . Nestas reticências o narrador introduz sua pergunta profética: “Ao gorila?”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 120.

⁴⁰⁵ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 642. No último momento Kirillov avança com uma “fúria animal” sobre Piotr – que está presente para verificar que ele assumirá o que lhe for indicado e que realmente se matará – e morde-lhe dolorosamente o dedo. Piotr ficou apavorado: “Deu um grito, e lembrou-se apenas de que, fora de si, batera três vezes com toda força com o revólver na cabeça de Kirillov [...] Por fim liberou o dedo e se precipitou dali em desabalada carreira, procurando a saída da escuridão. Gritos terríveis voaram atrás dele no escuro. – É agora, agora, agora, agora... Um dez vezes. Mas ele corria sem parar, e já correrá até o vestibulo quando ouviu de chofre um tiro estridente”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 604.

⁴⁰⁶ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 600.

Assim como Frank, Evdokimov também diz que Kirillov é uma espécie de santo secular, totalmente devotado. A sinceridade que motiva sua vida apaixonada aponta para “a verdadeira natureza destrutiva do niilismo”.⁴⁰⁷ Nesse sentido, é interessante destacar algumas semelhanças que existem entre ele e o príncipe Mychkin: os dois demonstram afinidade com as crianças e os dois proclamam uma afirmação extática da vida e uma apreensão escatológica do final dos tempos. Só que, como diz Frank, em Kirillov são reveladas “as monstruosidades que resultam quando essas emoções religiosas, divorciadas de uma fé em Cristo, se convertem em idéias seculares e subjetivas”.⁴⁰⁸ Kirillov cai sob o efeito daquilo que Evdokimov chama o “império da magia da razão”: ele quer “reduzir a agonia irracional de Kierkegaard ao temor racional de Epicuro”.⁴⁰⁹

§ 3

Outro personagem diretamente relacionado a Stavróguim é Chátov. O narrador o apresenta como “um daqueles seres russos ideais, que alguma idéia forte deixa subitamente maravilhados e [...] parece esmagar de um só golpe”.⁴¹⁰ Chátov simboliza a experimentação espiritual de Stavróguim com as idéias eslavófilas. Segundo Frank, da mesma forma que Stavróguim inspirou em Kirillov “um humanismo ateu baseado na supremacia da razão e no Homem-deus”, ele inspirou em Chátov “um eslavofilismo fundamentado no princípio contrário”.⁴¹¹ E, o que deixa Chátov mais indignado, essas coisas aconteceram simultaneamente.

Na América, passei três meses deitado na palha, ao lado de um... infeliz, e soube por ele que enquanto você implantava Deus e a pátria em meu coração, exatamente ao mesmo tempo, talvez até naqueles mesmos dias, você envenenou o coração daquele infeliz, do maníaco do Kirillov... você implantou nele a mentira e a calúnia e levou a razão dele ao delírio...⁴¹²

Partindo da indiferença de Stavróguim, Chátov toma um caminho oposto ao de Kirillov: ele diz que o único modo de superar as aporias em que deságua o racionalismo é através da fé e

⁴⁰⁷ EVDOKIMOV: *Dostoievsky et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1978. p. 308.

⁴⁰⁸ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 627.

⁴⁰⁹ “Kirillov voudra réduire l’angoisse irrationnelle de Kierkegaard à la peur rationnelle d’Epicure, et voir en elle la source des croyances religieuses”. EVDOKIMOV: *Dostoievsky et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1978. p. 314.

⁴¹⁰ “Eles quase nunca estão em condição de dar conta dela, mas crêem nela apaixonadamente, e eis que toda a sua vida posterior se passa como que nas últimas convulsões debaixo da pedra que desabou sobre eles e já lhes esmagou inteiramente uma metade”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 39.

⁴¹¹ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 628.

⁴¹² DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 248.

da religião. Segundo ele, a razão nunca foi capaz de resolver as questões mais importantes como, por exemplo, delimitar as noções de bem e mal. Assim, no seu entender, a “razão e a ciência, hoje e desde o início dos séculos, sempre desempenharam apenas uma função secundária e auxiliar”.⁴¹³ Chátov diz que, tentando implantar “soluções de força”, a ciência acabou se transformando no pior flagelo da humanidade, naquilo que ele denomina semicidência: “A semicidência é um déspota como jamais houve até hoje [...] um déspota diante do qual tudo se prosternou com amor e com uma superstição até hoje impensável, diante do qual a própria ciência treme e é vergonhosamente tolerante”.⁴¹⁴

Contrariamente a isso, para Chátov a verdadeira força que move os povos tem uma “origem desconhecida e inexplicável”.⁴¹⁵ Ele chama esta força de “procura de Deus”.

É a força da confirmação constante e insaciável do seu ser e da negação da morte [...] O objetivo de todo movimento do povo, de qualquer povo e em qualquer período da sua existência, é apenas e unicamente a procura de Deus, do seu deus, forçosamente o próprio, e a fé nele como o único e verdadeiro. Deus é a personalidade sintética de todo um povo tomado do início ao fim.⁴¹⁶

Para Chátov, a generalização dos conceitos de bem e mal entre diferentes nações é um sinal da “destruição dos povos”: “Quando os deuses se tornam comuns, morrem os deuses e a fé neles junto com os próprios povos”.⁴¹⁷ Segundo ele, quanto “mais forte é um povo, mais particular é o seu deus”.⁴¹⁸ E, demonstrando sua total coerência teórica, ele conclui dizendo: “Mas a verdade é uma só [...] o único povo ‘teóforo’ é o povo russo”.⁴¹⁹

De acordo com a interpretação de Frank, Chátov simboliza a necessidade que Stavróguim sente de uma fé religiosa. Contrariamente ao percurso de Kirillov, em Chátov a indiferença de Stavróguim deu lugar a uma crença messiânica no povo russo. Como foi visto no primeiro capítulo, este era o caminho da salvação para Dostoiévski. Todavia, originada no byronismo de Stavróguim, esta fé revela-se pervertida em sua origem. Enquanto Kirillov, nas palavras de Frank, é uma espécie de “imagem deformada e distorcida da Verdade” (o homem-deus), Chátov é “uma versão mutilada da Verdade”.⁴²⁰ Isso porque ele reduz a Ortodoxia apenas

⁴¹³ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 250.

⁴¹⁴ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 251.

⁴¹⁵ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 250.

⁴¹⁶ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 251.

⁴¹⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 251.

⁴¹⁸ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 251.

⁴¹⁹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 252.

⁴²⁰ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 629.

a uma fé nacional traindo seu ideal religioso de universalidade. Segundo Frank, no entender de Dostoiévski o eslavofilismo “continuava sendo um substituto artificial, importado do Ocidente, para a espontaneidade da fé popular”.⁴²¹ Em suas anotações para o personagem de Chátov, Dostoiévski escreveu que os propagados “atributos naturais do povo russo” não servirão para nada “se o povo tiver perdido a fé”.⁴²² É o próprio Stavróguim quem detecta perfeitamente este ponto fraco do pensamento de Chátov:

- Você mesmo crê ou não crê em Deus?
- Eu creio na Rússia, creio na sua religião ortodoxa... creio no corpo de Cristo... creio que o novo advento acontecerá na Rússia... Creio... – balbuciou Chátov com frenesi.
- E em Deus? Em Deus?
- Eu... eu hei de crer em Deus.⁴²³

§ 4

As relações entre liberdade e nihilismo mostram todas as suas conseqüências trágicas nos personagens de Chigalióv e Piotr Vierkhoviénski. Chigalióv é teórico social do grupo de conspiradores. Ele é um honrado radical democrático que, para sua grande surpresa, com o desenvolvimento de sua teoria foi levado a negar categoricamente seus pressupostos liberais. Chigalióv percorre a lógica da revolta: “Enredei-me nos meus próprios dados, e minha conclusão está em franca contradição com a idéia inicial da qual eu parto. Partindo da liberdade ilimitada, chego ao despotismo ilimitado”.⁴²⁴ A aparência física de Chigalióv reflete, como é tão característico em Dostoiévski, o caráter apocalíptico de suas idéias. O narrador fica surpreendido com sua fisionomia:

Em minha vida nunca tinha visto um homem com o rosto tão sombrio, carrancudo e soturno. O olhar dele era o de quem parecia esperar a destruição do mundo, e não Deus sabe quando, segundo profecias que poderiam nem se realizar, mas num dia absolutamente definido, por exemplo, depois de amanhã pela manhã, exatamente às dez horas e quinze minutos [...] Ele produzira em mim uma impressão sinistra.⁴²⁵

Segundo Chigalióv, todos os criadores de sistemas sociais sempre foram “sonhadores, fabulistas, tolos, que se contradiziam e não entendiam nada de ciências naturais nem desse estranho animal que se chama homem”.⁴²⁶ Ele diz que filosofias como as de Platão, Rousseau ou

⁴²¹ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. p. 629

⁴²² DOSTOIÉVSKI *Apud* FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. p. 629.

⁴²³ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 253.

⁴²⁴ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 391.

⁴²⁵ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 144.

⁴²⁶ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 391.

Fourier, somente serviriam para uma sociedade de “pardais”. Construir uma organização social perfeita para um ser tão arbitrário quanto é o homem só seria possível de uma forma muito mais radical. Um personagem que Dostoiévski denomina apenas de professor coxo expõe a idéia central da teoria de Chigalióv: “Ele propõe, como solução final do problema, dividir os homens em duas partes desiguais. Um décimo ganha liberdade de indivíduo e o direito ilimitado sobre os outros nove décimos”.⁴²⁷ A grande massa deve transforma-se, gradualmente, numa espécie de ‘manada’, nas palavras do professor.⁴²⁸ De acordo com Chigalióv, não existe nenhuma outra “solução da fórmula social” a não ser esta. A imposição do bem é a única resposta racional para o problema da arbitrariedade humana.

Com esse personagem a obra de Dostoiévski anuncia a lógica de uma nova forma de despotismo, racionalmente justificado. Segundo Camus, “de agora em diante o amor pela humanidade justificará a escravização do homem”.⁴²⁹ Como Piotr afirma acertadamente, Chigalióv inventou a ‘igualdade’: “Todos são escravos e iguais na escravidão”.⁴³⁰ Assim, é preciso eliminar do homem qualquer tendência aristocrática, ou seja, qualquer expressão que mostre sua singularidade. As próprias convulsões sociais serão permitidas regularmente para evitar a sensação aristocrática do tédio. No extremo, o objetivo do chigaliovismo é eliminar todos os desejos do ser humano: “Desejo e sofrimento para nós, para os escravos o chigaliovismo”.⁴³¹ Para grande massa da sociedade apenas “o indispensável é indispensável”.⁴³² Este é o “paraíso terrestre” de Chigalióv descrito por Piotr:

Cada um pertence a todos e todos a cada um. Todos são escravos e iguais na escravidão. Nos casos extremos recorre-se à calúnia e ao assassinato, mas o principal é a igualdade. A primeira coisa que fazem é rebaixar o nível da educação, das ciências e dos talentos. O nível elevado das ciências e das aptidões só é acessível aos talentos superiores, e os talentos superiores são dispensáveis! Os talentos superiores sempre tomaram o poder e foram déspotas, sempre trouxeram mais depravação do que utilidade; eles serão expulsos ou executados. A um Cícero corta-se a língua, a um Copérnico furam-se os olhos, um Shakespeare mata-se a pedradas – eis o chigaliovismo.⁴³³

⁴²⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 392.

⁴²⁸ “As medidas que o autor propõe para privar da vontade os nove décimos dos homens e transformá-los em manada através da reeducação de gerações inteiras são excelentes, baseiam-se em dados naturais e são muito lógicas”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 394.

⁴²⁹ CAMUS: *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 206. Romances como *1984*, de George Orwell, ou *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley, desenvolvem como seria esta nova sociedade totalitária.

⁴³⁰ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 407.

⁴³¹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 407.

⁴³² DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 407.

⁴³³ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 407.

Apesar de aprovar as propostas de Chigalióv, o sarcasmo com que Piotr fala revela duas coisas muito importantes. Em primeiro lugar, o caráter totalmente utópico desta teoria. Como diz Piotr, “precisamos de um tema do dia a dia e não do chigaliovismo, porque o chigaliovismo é coisa de ourivesaria. É o ideal, é coisa do futuro”.⁴³⁴ Não são as teorias sociais que impulsionam as revoluções, elas servem apenas como um “passatempo estético”.⁴³⁵ Em segundo lugar, o sarcasmo serve para explicitar toda loucura das idéias de Chigalióv. Em seu último diálogo com Stavróguim, Piotr admite que é “um vigarista e não um socialista”.⁴³⁶ Assim, o que o atrai no chigaliovismo é justamente o espírito de “vigarista” que será necessário para implantar concretamente as medidas exigidas pela teoria: “vamos espalhar a bebedeira, as bisbilhotices, a delação; vamos espalhar uma depravação inaudita; vamos eliminar todo e qualquer gênio na primeira infância”.⁴³⁷ O entusiasmo de Piotr é totalmente compreensível: esta face do chigaliovismo corresponde a sua própria teoria da revolução.

Como foi visto no primeiro capítulo, o único compromisso de Piotr Vierkhoviénski, exatamente como no caso de Nietcháiev, é com a revolução. De acordo com Camus, a revolução, em si mesma, tornou-se mais importante do que aqueles que ela pretendia salvar.⁴³⁸ E Piotr é o grande gênio organizador da revolução, ele é o “demonismo de Stavróguim encarnado numa vontade política de poder”, diz Frank.⁴³⁹ Piotr pronunciaria de bom grado a máxima da propaganda de Bakúnin e Nietcháiev: “Já que a geração de agora está exposta à influência dessas odiosas condições sociais contra as quais ela se revolta, não cabe a essa geração o trabalho de construção”.⁴⁴⁰ Isto porque tudo que se originar de uma sociedade corrompida estará previamente corrompido. Segundo Bakúnin, no presente o único trabalho produtivo possível é a destruição. Chigalióv é pura fantasia. Para Piotr, a única tática válida é a da destruição total: “Proclamaremos

⁴³⁴ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 408.

⁴³⁵ “A meu ver todos esses livros, Fourier, Cabet, todos esses ‘direitos ao trabalho’, esse ‘pensamento de Chigalióv, tudo isso parece romances que podem ser escritos aos milhares. Um passatempo estético. Compreendo que os senhores sintam tédio aqui nesta cidadezinha, por isso se lançam ao manuscrito”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 395.

⁴³⁶ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 408.

⁴³⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 407.

⁴³⁸ CAMUS: *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 192.

⁴³⁹ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 634.

⁴⁴⁰ “Devemos dedicar-nos à destruição entusiasmada, contínua, persistente, inquebrantável, até que nenhuma das forças sociais existentes deixe de ser destruída”. BAKÚNIN *Apud* FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 584.

a destruição... porque... porque mais uma vez essa ideiazinha é muito fascinante [...] Espalharemos incêndios... [...] Haverá uma desordem daquelas que o mundo nunca viu...”⁴⁴¹

Piotr, da mesma forma que Kirillov, leva ao máximo a hipertrofia da liberdade primeira. Todavia, como é visível no romance, eles percorrem caminhos muito distintos. Novamente as noções de absurdo e revolta de Camus podem ajudar a entender a singularidade de Piotr. Segundo Camus, a época absurda é a da negação e seu desfecho extremo é o suicídio. Mas o suicida, como foi visto no caso de Kirillov, preserva ainda um valor. A negação só se torna absoluta no tempo das ideologias, fundamentado na “identidade da razão e da vontade de poder”.⁴⁴² Depois de chegar ao extremo da negação de si, o homem, transformado em ideólogo, nega o outro.

A negação absoluta, portanto, não se esgota com o suicídio. Isto só poderia ocorrer com a destruição absoluta, de si mesmo e dos outros. Só se pode vivê-la, pelo menos, tendendo para esse deleitável limite. Suicídio e assassinato são, nesse caso, as duas faces de uma mesma ordem – a de uma inteligência infeliz, que prefere ao sofrimento de uma condição limitada a negra exaltação em que o céu e a terra se aniquilam.⁴⁴³

Kirillov e Piotr são essas “duas faces de uma mesma ordem”. O que os diferencia é que eles pertencem a tempos históricos diferentes. Com Piotr Dostoiévski anuncia claramente todo o cinismo político que dominou o século XX.

Isso fica claro no plano desvairado de transformar Stavróguim em Ivan Czariêvitch, o lendário “Czar escondido”. Como Frank assinala, a idéia do retorno repentino do *verdadeiro* czar para corrigir as injustiças do mundo estava “profundamente arraigada na imaginação popular russa”.⁴⁴⁴ Piotr pretende explorar esta tradição popular em favor da revolução, ou seja, usar “a própria força que ele quer destruir, a fé do povo russo num governante ungido por Deus, justo e correto, para causar-lhe sua própria destruição”.⁴⁴⁵ Piotr é um mestre da demagogia. E Stavróguim é a fonte de inspiração, aquele que possui os atributos do falso ídolo: “você é belo, orgulhoso como um deus, não procura nada para si, tem a auréola do sacrifício, ‘está escondido’. O principal é a lenda! Você os vencerá, lançará um olhar, vencerá. Traz uma nova verdade e ‘está escondido’”.⁴⁴⁶

Desta forma, o niilismo puramente destrutivo de Piotr e sua sede de poder novamente explicitam a centralidade de Stavróguim no romance. Como diz Piotr, Stavróguim traz ao mundo

⁴⁴¹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 410.

⁴⁴² CAMUS: *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 134.

⁴⁴³ CAMUS: *O Homem Revoltado*. p. 18.

⁴⁴⁴ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 589.

⁴⁴⁵ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. p. 635.

⁴⁴⁶ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 411.

uma “nova verdade”. No plano simbólico do livro isso significa que ele é a origem da perversão de todos os outros personagens. Piotr o venera: “Você é justamente a pessoa de que preciso [...] Você é o chefe, o sol, e eu sou seu verme...”.⁴⁴⁷ Stavróguim é o grande impostor. Apesar de sua “força infinita”, que inspira as mais diversas experimentações, seu grande mistério é a indiferença mortal que o domina. Nas palavras de Evdokimov: “Stavróguim é o trágico impostor de sua própria natureza. Seu mistério é o nada, a ausência de si-mesmo”.⁴⁴⁸

⁴⁴⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 412.

⁴⁴⁸ “Stavroguine est le tragique imposteur de sa propre nature. Son mystère est le néant, l’absence de lui-même”.
EVDOKIMOV: *Dostoievsky et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1978. p. 224.

Capítulo III – Filosofia, niilismo e religiosidade

1 – Ontologia da liberdade: o sentido trágico do bem

§ 1

Para a ideologia radical da década de 1860 o critério do realismo era primordial para julgar o valor artístico de uma obra. A estética de Tchernichévski é um exemplo claro da redução da arte a uma concepção puramente utilitarista e pragmática. Todavia, no entender de Dostoiévski, todo este propagado “realismo” não passava de uma visão ingênua do mundo. Contrariamente a isso, ele classificou sua arte como um *realismo fantástico*: um idealismo “mais real” do que o realismo dos niilistas.⁴⁴⁹ Em carta ao editor Strákhov, que estava publicando *O Idiota*, ele expõe seu projeto artístico.

Tenho a minha visão particular da realidade (em arte), e aquilo que a maioria chama quase fantástico e excepcional às vezes constitui para mim a própria essência do real. A natureza corriqueira dos acontecimentos e uma visão rotineira deles não é, na minha opinião, realismo, e pode ser até o contrário [...] Será que meu fantástico *Idiota* não é realidade, é sim, e da mais comum!⁴⁵⁰

A pura descrição “rotineira” dos acontecimentos apenas capta a superfície dos fatos, as conseqüências exteriores de uma realidade mais primitiva e, por isso mesmo, “mais real”.

No prefácio de *A Dócil*, Dostoiévski fornece uma importante dica para entender o que significa seu realismo fantástico. O conto é constituído pela narração dos pensamentos de um marido em frente ao caixão de sua mulher que se suicidou. O personagem tenta entender o ocorrido, “juntar as suas idéias num ponto”, como ele mesmo diz. Dostoiévski esclarece que apesar de ter apresentado esta história como fantástica, ele “a considera realista ao extremo”.⁴⁵¹ O que é realmente fantástico é o fato de que algo dessa natureza possa ser escrito. Pois, para isso, é preciso formular a hipótese de um estenógrafo que pudesse ter acesso direto e imediato aos pensamentos do personagem. Segundo Dostoiévski, foi um artifício semelhante a este que Vitor

⁴⁴⁹ “Meu idealismo – é mais real do que o realismo deles [...] O realismo deles – não consegue iluminar uma centésima parte dos fatos que são reais e estão realmente ocorrendo”. DOSTOIÉVSKI *Apud* FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 408.

⁴⁵⁰ DOSTOIÉVSKI *Apud* FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. p. 463.

⁴⁵¹ DOSTOIÉVSKI: *Duas narrativas fantásticas: A dócil e O sonho de um homem ridículo*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 13.

Hugo usou em *O último dia de um condenado*. Ele apenas substituiu o estenógrafo por uma inverossimilhança ainda maior: supôs que “um condenado à morte fosse capaz (e tivesse tempo) de escrever memórias não só no seu último dia como até na última hora e literalmente no último minuto”.⁴⁵² Todavia, somente através deste artifício foi possível à Vitor Hugo escrever a obra que, na opinião de Dostoiévski, é a “mais realista e mais verdadeira de todas as que escreveu”.⁴⁵³ Assim, o artifício que qualifica a história como fantástica é, ao mesmo tempo, aquilo que possibilita a aproximação de uma realidade primeira e essencial que somente manifesta-se no abismo da liberdade humana. Como Bakhtin assinala, Dostoiévski tinha claramente delineado seu objetivo como artista: “*descobrir o homem no homem*”.⁴⁵⁴ Isso só seria possível através de uma nova espécie de realismo, capaz de retratar “todas as profundezas da alma”.⁴⁵⁵ Somente ultrapassando os limites do que convencionalmente é chamado de real seria possível uma abordagem adequada de toda a ambigüidade do homem; ou seja, daquilo que, na opinião de Dostoiévski, remeteria diretamente à “essência do real”.⁴⁵⁶

É justamente em razão deste enfoque que os personagens de Dostoiévski adquirem sua originalidade. Segundo Pareyson, eles têm sempre uma profissão e uma descrição física, mas não é possível ao leitor visualizar uma pessoa concreta através dos traços que Dostoiévski fornece. São apenas vulto e movimento. Da mesma forma, as noções de espaço e tempo adquirem uma intimidade e uma espessura jamais imaginadas pelo realismo comum. Pareyson explica que “sob a pena de Dostoiévski tudo o que é visível e pensável se transforma em fantasma, e este fantasma se transforma na figura de uma realidade superior”.⁴⁵⁷ Assim, os personagens são fisicamente vestidos, socialmente colocados, ambientados num espaço e num tempo determinados, mas todos estes fatores somente significam algo quando relacionados às aporias da liberdade. Berdiaev diz que para compreender Dostoiévski é preciso formular uma *pneumatologia*, ou seja, estudar o aspecto espiritual de suas obras.⁴⁵⁸ É sob esta ótica que os personagens de Dostoiévski revelam toda a intensidade de sua trágica meditação sobre o destino do homem e o enigma do mundo.⁴⁵⁹

⁴⁵² DOSTOIÉVSKI: *Duas narrativas fantásticas: A dócil e O sonho de um homem ridículo*. p. 15.

⁴⁵³ DOSTOIÉVSKI: *Duas narrativas fantásticas: A dócil e O sonho de um homem ridículo*. p. 15.

⁴⁵⁴ BAKHTIN: *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 61.

⁴⁵⁵ BAKHTIN: *Problemas da Poética de Dostoiévski*. p. 61.

⁴⁵⁶ DOSTOIÉVSKI Apud FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 463.

⁴⁵⁷ PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 13.

⁴⁵⁸ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 7. Nas palavras de Frank, “nenhum leitor pode ter deixado de experimentar a impressão de que suas personagens [de Dostoiévski] são ligadas entre si de uma forma diferente da habitual; elas parecem existir, não apenas no plano das relações sociais comuns, típicas do romance realista, mas também como atadas umas às outras de uma maneira subterrânea que confere uma

O conteúdo da arte de Dostoiévski é uma luta de idéias. De acordo com Bakhtin, o herói de Dostoiévski representa sempre um discurso sobre o mundo, é sempre um “ideólogo”.⁴⁶⁰ Segundo Pareyson, todos estes personagens “vivem da idéia, aderem a idéia, decifram a idéia, combatem a idéia”.⁴⁶¹ Também Berdiaev destaca este aspecto dos romances de Dostoiévski:

Sua obra inteira é a solução de um vasto problema de idéias. O herói de *O Espírito Subterrâneo* é uma idéia; Raskólnikov é uma idéia; uma idéia, Stavróguim; Kirillov, Chatóv, Verkhoviénski – idéias. Ivã Karamázov é uma idéia. Todos estes heróis são, ao pé da letra, devorados pelas idéias. Falam tão somente para desenvolver sua dialética ideológica.⁴⁶²

Entretanto, isto não significa que as idéias, nos romances de Dostoiévski, sejam representadas como teses puramente conceituais. Segundo Bakhtin, a idéia é concebida como o “ponto de vista integral, a posição total do indivíduo”.⁴⁶³ Isto significa que Dostoiévski entende o termo idéia como uma fusão entre ideologia e psicologia, entre “discurso sobre o mundo” e “discurso confessional sobre si mesmo”.⁴⁶⁴ A autoconsciência do herói somente se afirma a partir de sua posição ideológica e, por outro lado, as idéias só conservam seu valor, “sua plenitude semântica”, na base da autoconsciência.⁴⁶⁵ Evdokimov aponta que a idéia é sempre “encarnada”, ela “é a força que age por trás da realidade”.⁴⁶⁶ É isto que, em *O Adolescente*, o herói chama de idéia-sentimento. Esta tensão ajuda a explicitar a primeira característica básica da maneira como Dostoiévski concebe as idéias: “sempre em movimento, dinâmicas, no seu destino trágico”, como diz Berdiaev.⁴⁶⁷ Dostoiévski não criava idéias como os filósofos ou cientistas, ele “criava

intensidade especial, quase hipnótica, à narrativa de Dostoiévski”. FRANK: *Pelo Prisma Russo*. São Paulo: Edusp, 1992. p. 33.

⁴⁵⁹ “Che cosa ‘fanno’ questi uomini che non ‘fanno’ mai niente, ma ‘vivono’ intensamente e non fanno che ‘parlare’ dell’esperienza che hanno vissuto? Lo dice Berdiaev: fanno della antropologia cristiana, meditano sulla tragedia dell’uomo, sciolgono l’enigma del mondo”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 16

⁴⁶⁰ “O herói dostoiévskiano não é apenas um discurso sobre si mesmo e sobre seu ambiente imediato, mas também um discurso sobre o mundo: ele não é apenas um ser consciente, é um ideólogo”. BAKHTIN: *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 77.

⁴⁶¹ PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 20.

⁴⁶² BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 34.

⁴⁶³ BAKHTIN: *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 92.

⁴⁶⁴ BAKHTIN: *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 77.

⁴⁶⁵ BAKHTIN: *Problemas da Poética de Dostoiévski*. p. 78.

⁴⁶⁶ Para Evdokimov, é este justamente o segredo do realismo de Dostoiévski: “Le réalisme de Dostoevski découvre l’unité de l’idée et du fait, de la spéculation et de l’expérience ; et dans l’art, l’unité de la forme et du contenu”. EVDOKIMOV, Paul. *Dostoevsky et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1978. p. 146.

⁴⁶⁷ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 35.

imagens vivas de idéias auscultadas, encontradas, às vezes adivinhadas por ele na própria realidade, ou seja, idéias que já têm vida ou que ganham vida como idéia-força”.⁴⁶⁸

A segunda característica básica das idéias nos romances de Dostoiévski é sua natureza dialógica. Segundo Bakhtin, somente em contato com “as idéias dos outros é que a idéia começa a ter vida, isto é, a formar-se, desenvolver-se, a encontrar e renovar sua expressão verbal, a gerar novas idéias”.⁴⁶⁹ A idéia para Dostoiévski está sempre em construção: não é entendida como uma voz isolada que somente se referencia a si mesma, mas como uma teia de “*relações dialógicas* entre as vozes”.⁴⁷⁰ Por isso, o principal não é revelar apenas os traços histórico-reais das idéias, mas também suas possibilidades históricas. Dostoiévski é mestre em expor as conseqüências trágicas que podem surgir de ideologias aparentemente inofensivas. A idéia está submetida a toda ambigüidade da liberdade humana. Como Bakhtin destaca,

Onde outros viam apenas uma idéia ele conseguia sondar e encontrar duas idéias, um desdobramento; onde outros viam uma qualidade, ele descobria a existência de outra qualidade, oposta. Tudo o que parecia simples em seu mundo se tornava complexo e multicomposto. Em cada voz ele conseguia ouvir duas vozes em discussão, em cada expressão via uma fratura e a prontidão para se converter em outra expressão oposta; em cada gesto captava a segurança e a insegurança simultaneamente; percebia a profunda ambivalência e a plurivalência de cada fenômeno.⁴⁷¹

Estas são as premissas básicas do famoso realismo fantástico de Dostoiévski. O objetivo deste último capítulo será desenvolvê-las para tentar delinear aquilo que Berdiaev chamou a “visão de mundo” do romancista russo.⁴⁷² A obra de Dostoiévski não é apenas o diagnóstico de uma crise histórica, ela possui um sentido profundamente positivo. É na fronteira entre discurso filosófico e discurso religioso que será possível captar a significação maior que a liberdade humana adquire em seus romances. Isso ficará explícito, de maneira particular, em *Os Demônios*.

§ 2

Uma interpretação famosa da obra de Dostoiévski foi elaborada no estudo *A Poética de Dostoiévski*, de Mikhail Bakhtin. O objetivo declarado era desenvolver um trabalho sobre crítica

⁴⁶⁸ BAKHTIN: *Problemas da Poética de Dostoiévski*. p. 88. Também Berdiaev destaca este ponto: “Isto não quer dizer que Dostoiévski tenha escrito romances de tendência ou de *tese* para propagação de tal ou tal idéia precisa. Não, as idéias são imanentes à sua arte, ele descobre sua existência de maneira puramente artística”. BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 34.

⁴⁶⁹ BAKHTIN: *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 86.

⁴⁷⁰ BAKHTIN: *Problemas da Poética de Dostoiévski*. p. 30.

⁴⁷¹ BAKHTIN: *Problemas da Poética de Dostoiévski*. p. 30-31.

⁴⁷² BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 7.

literária, mas, como logo ficou claro, a tese de Bakhtin propunha uma nova maneira de entender filosoficamente a obra de Dostoiévski. Segundo Bakhtin, Dostoiévski seria o criador de uma nova espécie de romance que teria como característica principal a independência da consciência dos personagens em relação ao autor. A grande inovação é que os personagens são retratados como sujeitos do discurso e não como objetos da consciência do autor.⁴⁷³ Bakhtin diz que os tipos romanescos onde o autor constitui uma voz onisciente são dominados por aquilo que ele chama idealismo monológico.⁴⁷⁴ Contrariamente, os romances de Dostoiévski seriam construídos sobre o princípio dialógico, dando origem a um novo gênero romanesco: o *romance polifônico*.

*A multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenivalentes constituem, de fato, a peculiaridade fundamental dos romances de Dostoiévski. Não é a multiplicidade de caracteres e destinos que, em um mundo objetivo uno, à luz da consciência uma do autor, se desenvolve nos seus romances; é precisamente a multiplicidade de consciências equípolentes e seus mundos que aqui se combinam numa unidade de acontecimento, mantendo a sua imiscibilidade. Dentro do plano artístico de Dostoiévski, suas personagens principais são, em realidade, não apenas objetos do discurso do autor mas os próprios sujeitos desse discurso diretamente significante.*⁴⁷⁵

Como vários autores comentam, a tese de Bakhtin traz alguns problemas implícitos em sua rede conceitual. A principal crítica feita argumenta que a noção de polifonia destrói a unidade do romance. Segundo Frank, se tomarmos a noção de polifonia num sentido forte ela se mostra insustentável, pois “é incapaz de explicar como a independência absoluta da personagem ficcional pode combinar com a unidade de uma obra de arte”.⁴⁷⁶ O próprio Bakhtin estava ciente deste problema. No prefácio da segunda edição de seu livro ele escreve claramente que seu estudo não “pode ter a pretensão de atingir a plenitude na abordagem dos problemas levantados, sobretudo questões complexas como o problema do romance polifônico *integral*”.⁴⁷⁷ Todavia, como Frank denuncia, a ressalva de Bakhtin não ameniza suas ambigüidades. Isto porque seu

⁴⁷³ “Aquilo que o autor executa é agora executado pela personagem, que focaliza a si mesma de todos os pontos de vista possíveis; quanto ao autor, já não focaliza a realidade da personagem mas a sua autoconsciência [...] Ao lado da autoconsciência da personagem, que personifica todo o mundo material, só pode existir no mesmo plano outra consciência, ao lado de seu campo de visão, outro campo de visão [...] *À consciência todo-absorvente da personagem o autor pode contrapor apenas um mundo objetivo – o mundo de outras consciências isônomas a ela*”.

BAKHTIN: *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 48-49.

⁴⁷⁴ BAKHTIN: *Problemas da Poética de Dostoiévski*. p. 79.

⁴⁷⁵ De acordo com a nota inserida pelo tradutor, Paulo Bezerra, a expressão “vozes plenivalentes” significa que há uma relação de absoluta igualdade entre as vozes, todas são “plenas de valor”; já equípolentes significa que as consciências permanecem sempre autônomas. BAKHTIN: *Problemas da Poética de Dostoiévski*. p. 4.

⁴⁷⁶ FRANK: *Pelo Prisma Russo*. São Paulo: Edusp, 1992. p. 31.

⁴⁷⁷ BAKHTIN: *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 2.

livro “abre espaço para uma visão errada de Dostoiévski como relativista moral”.⁴⁷⁸ Como Givone aponta, entendida desta forma a tese de Bakhtin impossibilita a construção de qualquer princípio unificador que explique os romances de Dostoiévski.⁴⁷⁹ Pierre Lamblé chega a argumentar – de maneira não muito convincente, é verdade – que a polifonia seria uma tentativa de “salvar” Dostoiévski apresentando-o de modo conveniente para o poder soviético: “Dostoiévski não faria a exposição de nenhuma filosofia pessoal em seus romances, se limitando em dar a fala aos outros e ordenar o conjunto dos discursos numa ‘polifonia’”.⁴⁸⁰

Entretanto, como será desenvolvido adiante, é possível uma interpretação mais positiva da polifonia. Em primeiro lugar, é visivelmente claro que o personagem de Dostoiévski tem uma relativa independência em relação ao autor, sendo retratado a partir de sua própria visão de mundo, como diz Frank.⁴⁸¹ Também Lamblé admite que Dostoiévski “sabia dar a fala aos seus inimigos sem forçosamente os trair”.⁴⁸² Assim, a polifonia é plausível e real nos romances: ela é a técnica adequada para expressar artisticamente a liberdade radical que Dostoiévski descobre no homem. Mas a polifonia não se sobrepõe à unidade dos romances. De maneira análoga à dinâmica da liberdade, sua absolutização apenas gera um total relativismo (ou seja, a ausência da voz dominante do autor). Como Lamblé afirma, a análise do enredo dos romances de Dostoiévski invalida esta perspectiva: “Nem Raskólnikov, nem Ivan Karamázov exprimem claramente as opiniões de Dostoiévski, mas a conversão de um e a loucura de outro dizem muito sobre o pensamento do escritor! E bem mais do que um longo discurso!”.⁴⁸³

Isto leva a um segundo ponto importante. Como Frank argumenta, as características técnicas que, a partir da obra de Dostoiévski, Bakhtin resume no conceito de polifonia, expressam, na verdade, os valores éticos e religiosos presentes no conteúdo dos romances de Dostoiévski: “Bakhtin desejava que as inovações técnicas de Dostoiévski fossem vistas como provenientes e carregadas da plena importância ética e religiosa de seus temas”.⁴⁸⁴ É

⁴⁷⁸ FRANK: *Pelo Prisma Russo*. São Paulo: Edusp, 1992. p. 32.

⁴⁷⁹ GIVONE: *Dostoevskij e la filosofia*. Roma: Laterza, 1984. p. 44.

⁴⁸⁰ LAMBLÉ: *Les fondements du système philosophique de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 1). Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. 2 volumes. Paris: L’Harmattan, 2001. p. 11

⁴⁸¹ “Nesse sentido, Bakhtin está certo ao afirmar a relativa independência dessas personagens e em enfatizar que Dostoiévski as projeta de forma notavelmente simpática, a partir da própria visão de mundo de cada uma delas”. FRANK: *Pelo Prisma Russo*. São Paulo: Edusp, 1992. p. 31.

⁴⁸² LAMBLÉ: *Les fondements du système philosophique de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 1). Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. 2 volumes. Paris: L’Harmattan, 2001. p.13.

⁴⁸³ LAMBLÉ: *Les fondements du système philosophique de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 1). Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. p. 12.

⁴⁸⁴ FRANK: *Pelo Prisma Russo*. São Paulo: Edusp, 1992. p. 27.

propriamente neste sentido religioso – contextualizada como uma manifestação do *realismo fantástico* – que a noção de polifonia será retomada mais adiante. Mas, para alcançar este objetivo, é preciso enfrentar o labirinto de interpretações que os romances de Dostoiévski geraram.

§ 3

A relativa independência que os discursos dos personagens de Dostoiévski apresentam em relação às convicções do autor deu margem aos mais díspares desenvolvimentos. Como Givone comenta, as primeiras interpretações da obra de Dostoiévski se dividiram, de maneira significativa, em duas linhas principais. Por um lado, autores como Solov’ev e Konstantin Leont’ev destacaram unilateralmente a mensagem cristã dos romances, amenizando todo o aspecto trágico dos personagens.⁴⁸⁵ Por outro lado, de forma mais coerente com o conteúdo dos romances, construiu-se uma linha interpretativa que priorizava os personagens negativos, vendo neles a grande contribuição de Dostoiévski para filosofia contemporânea. O primeiro a abrir esta via foi Rozanov, mas o exemplo emblemático é o de Chestóv. Nas palavras de Givone, o que ocorreu foi “uma verdadeira inversão interpretativa, do otimismo metafísico para o pessimismo trágico”.⁴⁸⁶ O caminho deste último capítulo será abordar a “dialética religiosa” de Dostoiévski a partir da articulação destas duas posições, seguindo interpretações clássicas como as de Berdiaev, Evdokimov e Pareyson. Entretanto, isto somente se torna possível através da busca de um *novo* elemento positivo, que surja no ápice da negatividade trágica que domina a vida dos personagens de Dostoiévski.

Como já foi destacado, Chestóv radicaliza o caráter negativo da famosa conversão de Dostoiévski e o considera o iniciador de uma *filosofia da tragédia*. Esta, nas palavras de Chestóv, revelaria a nova ontologia de uma “verdade subterrânea”, totalmente diferente das “verdades generosas que a precederam”.⁴⁸⁷

Sócrates, Platão, o bem, a fraternidade, os ideais, todo o coro de santos e de anjos que protegiam a alma inocente contra os demônios do ceticismo e do pessimismo desaparecem sem deixar traços, e o homem, em face destes inimigos mortais, prova pela primeira vez esta terrível solidão [...] Aqui começa a *filosofia da tragédia*. A

⁴⁸⁵ GIVONE: *Dostoevskij e la filosofia*. Roma: Laterza, 1984. p. 13.

⁴⁸⁶ GIVONE: *Dostoevskij e la filosofia*. p. 17.

⁴⁸⁷ CHESTÓV: *La Philosophie de la Tragédie. Dostoiewsky et Nietzsche*. Paris: Éditions de la Pléiade, 1926. p. 87.

esperança se evapora para sempre, mas é preciso viver, e viver ainda por um longo tempo.⁴⁸⁸

Segundo Chestóv, na filosofia de Dostoiévski – dominada pelo ceticismo e pelo pessimismo – os termos “bem” e “mal” são substituídos pela moral do homem extraordinário formulada por Raskólnikov.⁴⁸⁹ Ou seja, através de uma inversão singular dos termos clássicos, “é a própria consciência moral que toma a causa do mal sob sua proteção”.⁴⁹⁰ Afinal, é “preciso viver ainda por um longo tempo”. Dostoiévski seria o anunciador de uma *nova verdade*, destinada a todos aqueles que perderam as esperanças e que não tem mais forças para suportar “o horror da existência”.⁴⁹¹ O auge da argumentação de Chestóv desenvolve-se a partir da fala enigmática de Ivan Karamázov: “falta conhecer este bem do diabo...”.

Compreendem sobre o que Dostoiévski ousa colocar a mão? A audácia humana não pode ir mais longe: todas as esperanças humanas [...] sempre se fundaram sobre a crença de que para fazer o bem triunfar sobre o mal nenhum sacrifício era demais. E eis que surge um homem que abertamente, solenemente e quase sem crer [...] envia ao diabo este bem que tantos povos adoraram de joelhos.⁴⁹²

Segundo Chestóv, o “bem do diabo” de Dostoiévski se identifica com o “além do bem e do mal” de Nietzsche, na forma de um desafio lançado à qualquer espécie de crença numa harmonia futura, seja ela religiosa ou racional.⁴⁹³

Um desenvolvimento mais recente desta linha interpretativa encontra-se nos livros de Camus. As noções de absurdo e revolta estão diretamente referenciadas a esta possível *filosofia*

⁴⁸⁸ “Socrate, Platon, le bien, la fraternité, les idées, tout le chœur des saints et des anges qui protégeaient l’âme innocente contre les mauvais démons du scepticisme et du pessimisme, disparaissent sans laisser de traces, et l’homme en face de ces ennemis mortels éprouve pour première fois cette terrible solitude [...] C’est ici que commence la philosophie de la tragédie. L’espoir s’est évanoui pour toujours, mais il faut vivre, et vivre longtemps encore.” CHESTÓV: *La Philosophie de la Tragédie. Dostoiewsky et Nietzsche*. p. 77.

⁴⁸⁹ “Ces termes mêmes, le “bien”, le “mal”, n’existent déjà plus. Ils sont remplacés par ceux d’ “ordinaire” et d’ “extraordinaire”, le premier étant associé à l’idée de banalité, de platitude, le second devenant le synonyme de grandeur”. CHESTÓV: *La Philosophie de la Tragédie. Dostoiewsky et Nietzsche*. p. 98.

⁴⁹⁰ CHESTÓV: *La Philosophie de la Tragédie. Dostoiewsky et Nietzsche*. p. 99.

⁴⁹¹ “Mais nous sommes allés encore plus loin : il ne nous suffisait pas de nous débarrasser des morts et d’affirmer le droit des vivants. Il y avait parmi nous des vivants dont l’existence nous troublait et continue encore à nous troubler, bien plus encore que ces morts que nous avons mis en terre conformément à l’enseignement reçu. Il y a encore ceux qui ont perdu tout espoir terrestre, tous les désespérés, tous ceux dont la raison n’a pu résister à l’horreur de l’existence. Que faire de ceux-là ? Qui donc se chargera du devoir cruel de les enfouir dans la terre ?”. CHESTÓV: *La Philosophie de la Tragédie. Dostoiewsky et Nietzsche*. p. II.

⁴⁹² “Comprenez-vous sur quoi Dostoiewski ose porter la main ? L’audace humaine ne peut pas aller plus loin : tous les espoirs humains [...] étaient toujours fondés jusqu’ici sur la croyance que pour faire triompher le bien du mal, nul sacrifice n’était trop grand. Et voilà qu’on ne sait d’où surgit un homme qui ouvertement, solennellement et presque sans crainte [...] envoie au diable ce bien qu’adoraient à genoux tous les peuples”. CHESTÓV: *La Philosophie de la Tragédie. Dostoiewsky et Nietzsche*. p. 114.

⁴⁹³ CHESTÓV: *La Philosophie de la Tragédie. Dostoiewsky et Nietzsche*. p. 115.

da tragédia inaugurada por Dostoiévski. Segundo Camus, os niilistas de Dostoiévski manifestam plenamente aquilo que ele chama revolta metafísica: “o movimento pelo qual o homem se insurge contra a sua condição e contra a criação”.⁴⁹⁴ Desta forma, há uma contestação de qualquer utopia que tente dar um sentido harmônico à experiência do absurdo. Na história de Kirillov a revolta se dirige contra o “Deus dos filósofos”, ou seja, contra a idéia de um Deus racionalmente necessário; no caso de Ivan Karamázov, a revolta dirige-se contra o “Deus de Abraão”, o próprio deus do amor.⁴⁹⁵ E o extremo da revolta metafísica, como Camus aponta a partir dos personagens de Chigalióv e do Grande Inquisidor, é a revolução metafísica: aquela que, partindo da constatação do absurdo, exige a instauração do “império dos homens”.⁴⁹⁶ Segundo Camus, neste ponto Dostoiévski antecipa claramente a lógica despótica adotada pelos governos totalitários que marcaram o século XX.

Tanto Chestóv quanto Camus acreditam que a verdadeira originalidade da obra Dostoiévski estaria no discurso daqueles personagens que percorrem até o fim o caminho da liberdade ilimitada. Neste sentido, sua arte seria o *diagnóstico* de uma situação que se encontrava ainda em estado embrionário. Chestóv chega a dizer que Dostoiévski não tinha total consciência da grande novidade que seus romances traziam.⁴⁹⁷ Segundo Camus, esta novidade, como mostra a saga de Raskólnikov, Ivã Karamázov ou nos conspiradores de *Os Demônios*, apontaria para uma “identificação entre razão e vontade de poder”.⁴⁹⁸ É a partir desta identificação que, na interpretação de Camus, tornou-se possível uma espécie diferente de crime: o crime racionalmente fundamentado.

Estamos na época da premeditação e do crime perfeito. Nossos criminosos não são mais aquelas crianças desarmadas que invocavam a desculpa do amor. São, ao contrário, adultos, e seu álibi é irrefutável: a filosofia pode servir para tudo, até mesmo para transformar assassinos em juízes [...] A partir do instante em que o crime é racionalizado, ele prolifera como a própria razão, assumindo todas as figuras do silogismo. Ele, que era solitário como o grito, ei-lo universal como a ciência.⁴⁹⁹

⁴⁹⁴ CAMUS: *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 39.

⁴⁹⁵ CAMUS: *O Homem Revoltado*. p. 51.

⁴⁹⁶ “Morto Deus, resta a humanidade, quer dizer, a história, que é preciso compreender e construir. O niilismo, que, no próprio seio da revolta, afoga então a força de criação, acrescenta apenas que se pode construí-la por todos os meios disponíveis. No auge do irracional, o homem, em uma terra que ele sabe ser de agora em diante solitária, vai juntar-se aos crimes da razão a caminho do império dos homens”. CAMUS: *O Homem Revoltado*. p. 128.

⁴⁹⁷ CHESTÓV: *La Philosophie de la Tragédie. Dostoiewsky et Nietzsche*. Paris: Éditions de la Pléiade, 1926. p. 95.

⁴⁹⁸ CAMUS: *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 134.

⁴⁹⁹ CAMUS: *O Homem Revoltado*. p. 13.

Ou seja, segundo este julgamento, não são mais a “revolta e sua nobreza” que “iluminam” o mundo contemporâneo, e sim o niilismo e suas trágicas conseqüências. De acordo com Chestóv, Dostoiévski é um dos primeiros a assinalar o surgimento desta nova “consciência moral” que autoriza e, no extremo, obriga o homem a praticar o crime.⁵⁰⁰

Esta faceta da obra de Dostoiévski é realmente essencial, e parece que ambos os autores – Chestóv e Camus – tem toda razão em destacar a novidade que este diagnóstico representou para os primeiros leitores de seus romances. Em *O Idiota*, o príncipe Mychkin formula claramente o problema:

Eu mesmo sei que antes também houve muitos crimes; ainda há pouco eu visitei algumas prisões e tive a oportunidade de conhecer criminosos e réus. Existem até criminosos mais terríveis que esse, que mataram dez pessoas cada um e não se arrependem absolutamente. Mas vejam o que eu observei neste caso: que o assassino mais inveterado e impenitente ainda assim sabe que é um *criminoso* [...] mas esses de que Ievguiêni Pávólitch estava falando não querem sequer se considerar criminosos e pensam consigo que tinham o direito e... até agiram bem, ou seja, é quase assim. É nisso que, a meu ver, há uma diferença terrível.⁵⁰¹

A “diferença terrível” é que o crime, como diz Camus, “se enfeita com os despojos da inocência”.⁵⁰² É justamente esta a novidade que, como bem percebe Razumíkhin, está presente na ética dos extraordinários proposta por Raskólnikov em *Crime e Castigo*: “o que há de efetivamente *original* em tudo isso [...] de exclusivamente teu [...] é o fato de que tu permites o derramamento de sangue *por uma questão de consciência*”.⁵⁰³ Entretanto, ao contrário do que afirmam Chestóv e Camus, Dostoiévski concentra todas as suas energias em dar uma *resposta* convincente a esta situação de extrema degeneração moral que é descrita em suas obras. Cabe investigar a *forma* e o *conteúdo* singulares desta resposta.⁵⁰⁴

⁵⁰⁰ CHESTÓV: *La Philosophie de la Tragédie. Dostoiewsky et Nietzsche*. Paris: Éditions de la Pléiade, 1926. p. 97.

⁵⁰¹ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 379

⁵⁰² “Nos tempos ingênuos em que o tirano arrasava cidades para sua maior glória; em que o escravo acorrentado à biga do vencedor era arrastado pelas ruas em festa; em que o inimigo era atirado às feras diante do povo reunido, diante de crimes tão cândidos, a consciência conseguia ser firme, e o julgamento, claro. Mas os campos de escravos sob a flâmula da liberdade, os massacres justificados pelo amor ao homem e pelo desejo de super-humanidade anuviam, em certo sentido, o julgamento. No momento em que o crime se enfeita com os despojos da inocência, por uma curiosa inversão peculiar ao nosso tempo, a própria inocência é intimada a justificar-se”. CAMUS: *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 14.

⁵⁰³ DOSTOIÉVSKI: *Crime e Castigo*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 272.

⁵⁰⁴ Relembro aqui a fala de Evdokimov: “Le réalisme de Dostoievski découvre l’unité de l’idée et du fait, de la spéculation et de l’expérience ; et dans l’art, l’unité de la forme et du contenu”. EVDOKIMOV, Paul. *Dostoievsky et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1978. p. 146.

Uma boa entrada para abordar o problema é a história de Hippolit em *O Idiota*.⁵⁰⁵ Ele é colocado na situação de um condenado à morte: sofre de tísica e sabe que tem pouco tempo de vida. Esta consciência da morte lhe lança plenamente na experiência do absurdo. Hippolit parte então para uma acusação de toda realidade, ou seja, da criação. Seu critério irrefutável é sua própria condição: “De que me serve toda essa beleza quando em cada minuto, em cada segundo eu devo e agora sou forçado a saber que até essa minúscula mosquinha [...] participa de todo esse banquete e desse coro, conhece o seu lugar, ama-o e é feliz, enquanto eu sou um aborto”.⁵⁰⁶ Como Frank destaca, antecipando os personagens de Kirillov e Ivã Karamázov, Hippolit “se rebela contra um mundo em que a morte, e portanto o sofrimento humano que não pode ser mitigado, constitui uma realidade da qual não se pode escapar”.⁵⁰⁷ Por isso, a natureza aparece a Hippolit da mesma forma que a Schopenhauer: como “um monstro imenso, implacável e surdo”.⁵⁰⁸ O auge desta simbologia encontra-se nas referências feitas ao quadro *Cristo Morto* de Holbein. O quadro representa a imagem do Cristo após a crucifixação, mas não no esplendor da ressurreição e sim como um homem totalmente inerte, coberto de sangue, sem nenhum traço de transcendência espiritual. Mychkin vê a imagem na sala da casa de Rogójin e fica extremamente abalado: “Ora, por causa desse quadro outra pessoa ainda pode perder a fé”.⁵⁰⁹ É exatamente este o efeito que ela produz sobre Hippolit. Como ele diz, o quadro mostra que até mesmo o Cristo, o homem mais “grandioso e inestimável”, que “sozinho valia toda a natureza e todas as suas leis”, foi subordinado “à lei da natureza de forma plena e absoluta”: “É como se esse quadro expressasse precisamente esse conceito de força obscura, insolente, absurda e eterna, à qual tudo está subordinado”.⁵¹⁰

Esta concepção que Hippolit tem da natureza o leva a negar qualquer valor transcendente a vida humana. Sua veneração pela vida é, na verdade, uma veneração pelo poder e pelo sucesso mundano. Isto o torna insensível a toda a injustiça social que existe na realidade. Hippolit diz que não compreende “como essas pessoas, tendo tanta vida, não conseguiram tornar-

⁵⁰⁵ “Hippolit era um rapaz muito jovem, de uns dezessete anos, talvez até dezoito, e tinha uma expressão inteligente mas sempre irritada no rosto que a doença deixara marcas horríveis. Era magro como um esqueleto, de uma palidez amarela, os olhos brilhavam e duas manchas vermelhas ardiam nas faces. Tossia sem cessar; cada palavra, quase todo respiro era acompanhado de um ronco. Via-se a tísica em um grau muito avançado. Parecia que não lhe restavam mais de duas ou três semanas de vida”. DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 296.

⁵⁰⁶ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p. 463.

⁵⁰⁷ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 438.

⁵⁰⁸ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 457.

⁵⁰⁹ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p. 254.

⁵¹⁰ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p. 457. Kirillov.

se ricasas”.⁵¹¹ Ele conta que conheceu um homem muito pobre que morreu de fome e que isto o deixou totalmente furioso: “se fosse possível reanimar aquele pobre acho que eu o executaria”.⁵¹² Para Hippolit, o símbolo da felicidade no mundo secular do capitalismo nascente era a figura de Rotschild.

Oh, em mim não havia nenhuma, nenhuma compaixão por esses imbecis, nem agora, nem antes – digo isso com orgulho! Por que ele mesmo não é um Rotschild? De quem é a culpa, de quem é a culpa por ele não ter milhões como Rotschild, por ele não ter uma montanha de imperiais de ouro e napoleões de ouro [...] Se ele vive, então tudo esta em seu poder!? De quem é a culpa se ele não compreende isso?⁵¹³

No entender de Hippolit, pobreza é um sinônimo de fraqueza: “como desejava de propósito que súbito me pusessem na rua aos dezoito anos, mal vestido, mal coberto [...] sem moradia, sem trabalho [...] porém sadio, e então eu iria mostrar...”.⁵¹⁴

Mas o discurso de Hippolit não domina o romance em absoluto. O personagem de Mychkin oferece um contraponto a sua lógica cruel. O jovem tísico odeia Mychkin justamente porque o príncipe representa um valor totalmente contrário àquele que, no seu entender, é o único válido na realidade, ou seja, a eficácia do mais forte: “Pois saiba que se eu odeio alguém aqui [...] é o senhor, o senhor, reles alma de jesuíta, melosa, idiota, milionário-benemérito, é o senhor que eu mais odeio na face da terra!”.⁵¹⁵ Como Frank destaca, a humildade do príncipe é uma espécie de antítese da revolta de Hippolit. Como é característico em Dostoiévski, isso significa que Mychkin conhece, por experiência própria, a situação trágica em que Hippolit se encontra. Tanto isso é verdade que ele também sofre de uma grave doença incurável que aos poucos inviabiliza totalmente sua vida. Por isso, Mychkin entende perfeitamente o drama implícito nas palavras de Hippolit quando ele se considera um “aborto” da natureza. O narrador diz que a frase do jovem tísico tinha causado grande impressão e despertado velhas lembranças no príncipe. Quando ainda estava na Suíça, durante um passeio pelo campo, pensamentos semelhantes aos de Hippolit já haviam lhe angustiado a existência: “Toda manhã nasce este mesmo sol claro; toda manhã há arco-íris na cachoeira [...] tudo tem o seu caminho, e tudo conhece o seu caminho [...] só ele não

⁵¹¹ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p. 437.

⁵¹² DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p. 438.

⁵¹³ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p. 439.

⁵¹⁴ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p. 439.

⁵¹⁵ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p. 338.

sabe de nada, não compreende nada, nem as pessoas, nem os sons, é estranho a tudo e é um aborto”.⁵¹⁶ Entretanto, como foi apontado, Mychkin toma um caminho oposto ao de Hippolit.

Uma cena que resume a relação entre estes dois personagens é o diálogo que eles travam já no final do livro. Hippolit faz uma pergunta terrível, que somente Mychkin pode compreender em toda sua complexidade: “diga-me o senhor mesmo, vamos, o que o senhor acha: qual é o melhor jeito de eu morrer? Para que a coisa saia o máximo possível de... virtuosa, não?”.⁵¹⁷ Mychkin percebe que, ao lado do tom sarcástico de desafio, esta pergunta indica a situação-limite em que a consciência da morte lançou Hippolit. Sua resposta demonstra essa percepção: “passe ao largo da gente e nos perdoe pela nossa felicidade”.⁵¹⁸ Esta é uma característica essencial dos romances de Dostoiévski: o fato de que, frente a lógica implacável de um Hippolit ou um Ivan Karamázov, o discurso de personagens como Mychkin ou Alioscha aparecem como uma fala ingênua, quase um total silêncio. O importante é entender a positividade deste silêncio.

Segundo Chestóv, frente a ousadia da pergunta de Hippolit, o silêncio de Mychkin significa que ele não possui argumentos e apenas pode sussurrar a velha retórica cristã. Por isso, diz Chestóv, “Dostoiévski não teve a audácia de obrigar o pobre jovem a se inclinar diante da cínica santidade do príncipe”.⁵¹⁹ Realmente, ao final da cena, Hippolit solta uma sonora gargalhada na cara de Mychkin e diz que já esperava algo semelhante: “Gente eloquente!”.⁵²⁰ Para Chestóv, esta eloquência dos personagens positivos seria uma última reação nostálgica de Dostoiévski contra sua própria falta de fé. Ou seja, um ato de traição à nova realidade inaugurada por seus romances. Interessante destacar que esta foi uma crítica recorrente à Dostoiévski: a acusação de que ele mesmo não aceitava plenamente o que sua arte tinha de realmente original e lutava contra seu talento. Também Camus diz que Dostoiévski – aquele “que soube dar ao mundo absurdo prestígios tão próximos e tão torturantes” – não conseguiu suportar sua própria lógica e negou o absurdo através de um *salto* na fé cristã de uma vida imortal.⁵²¹

⁵¹⁶ “Oh, ele, é claro, não pôde falar naquele momento com essas palavras e externar a sua pergunta; atormentava-se de forma surda e muda; mas agora lhe parecia que dissera tudo isso e naquela ocasião, todas essas mesmas palavras, e que a respeito daquela ‘mosca’ Hippolit falara com as palavras dele mesmo, de suas palavras e lágrimas naquele momento. Ele estava certo disso e, sabe lá, seu coração batia movido por esse pensamento”. DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p. 475.

⁵¹⁷ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p. 583.

⁵¹⁸ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p. 583.

⁵¹⁹ “Dostoiewsky n’eut pas l’audace d’obliger le pauvre garçon à s’incliner devant l’impudente sainteté du prince”. CHESTÓV: *La Philosophie de la Tragédie. Dostoiewsky et Nietzsche*. Paris: Éditions de la Pléiade, 1926. p. 60.

⁵²⁰ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 583.

⁵²¹ CAMUS: *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2005. p. 125.

Porém, contrariamente a estas interpretações, parece claro que para entender Dostoiévski é preciso abordar seriamente a mensagem positiva de seus romances. O silêncio de Mychkin, assim como aquele do Cristo frente ao Grande Inquisidor, remete às duas experiências essenciais que estão na base de sua nova religiosidade: em primeiro lugar, a *insuficiência* da lógica humana para dar conta das questões cruciais levantadas pela existência; e, em segundo lugar, a percepção de que a liberdade do homem é ilimitada e deve sempre ser preservada. Como Berdiaev assinala,

Até na derradeira das criaturas, nas mais espantosa decadência humana, ele salvaguarda a imagem e a semelhança de Deus. Mas seu amor ao homem não foi o amor dos humanistas. Ele socia (*sic*) neste amor uma simpatia infinita com certa crueldade. Prediz aos homens o caminho do sofrimento. Isto está em nexos com o fato de, na sua concepção antropológica, estar encerrada a idéia de liberdade. Sem liberdade o homem não existe.⁵²²

§4

O estudo de Pierre Lamblé é um bom começo para abordar o caráter positivo da obra de Dostoiévski. Isso porque ele tem o objetivo de entender Dostoiévski como um filósofo, ou seja, busca um pensamento lógico e rigoroso – uma “visão de mundo completa e coerente” – nos romances do escritor russo.⁵²³ Mas, conforme já foi assinalado com Berdiaev, isto não significa que Dostoiévski teria escrito romances apenas para propagar uma idéia precisa.⁵²⁴ Lamblé aponta o essencial quando diz que o segredo da arte de Dostoiévski se encontra justamente na maneira original de fundir discurso filosófico e discurso literário: “no interior da estrutura, nas funções que os personagens desempenham, nas relações que eles travam entre si, que se encontra o conteúdo filosófico do romance”.⁵²⁵

Desde já, é importante destacar um ponto sobre a interpretação de Lamblé: sua insistência em frisar que a obra de Dostoiévski não dá margem a nenhuma espécie de religiosidade que negue as leis do mundo material ou as especulações filosóficas. Realmente, no domínio que lhe é devido, a lógica do romancista russo não faz a mínima concessão a qualquer espécie de transcendência. Lamblé o qualifica como um “crente objetivo”:

Em seu romance, Dostoiévski explora não apenas os limites da razão, mas sobretudo os limites da fé. Se a razão é impotente para explicar o mal e a injustiça no mundo,

⁵²² BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 73.

⁵²³ LAMBLÉ: *Les fondements du système philosophique de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 1). Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. 2 volumes. Paris: L’Harmattan, 2001. p. 10.

⁵²⁴ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 34.

⁵²⁵ LAMBLÉ: *Les fondements du système philosophique de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 1). Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. 2 volumes. Paris: L’Harmattan, 2001. p. 10.

para explicar o absurdo da morte do justo, a fé não pode se aventurar além dos limites que lhe fixam a razão e a lei da natureza [...] A fé não pode, portanto, repousar sobre a esperança falaciosa do estabelecimento da justiça por um milagre, ela somente pode se apoiar em seu amor pela justiça.⁵²⁶

Assim, a fé de Dostoiévski não nega os ensinamentos da razão.⁵²⁷ Ela tem início justamente com as perguntas que não podem ser reduzidas às explicações racionais: “se a fé deve ‘vencer a razão’, é no sentido que ela deve [...] responder as questões que a razão não responde”.⁵²⁸ A abertura da filosofia para religião, como será desenvolvido adiante, é proporcionada pela experiência da liberdade.

Segundo Lamblé, é possível destacar duas concepções de natureza nos romances de Dostoiévski. Uma é essencialmente derivada da filosofia de Schelling, e é expressa principalmente pelo starets Zózimo em *Os Irmãos Karamázov*. Mas esta concepção, como todas as falas positivas de Dostoiévski, apenas faz sentido para aqueles que conheceram os paradoxos da liberdade. A visão de mundo natural que domina as obras do romancista russo é, a princípio, totalmente materialista. É neste contexto, segundo Lamblé, que a maneira de Dostoiévski retratar a realidade humana mostra seu caráter original. Sua formação inicial na Academia de Engenharia teria influenciado seu modo de entender a História e, assim, Dostoiévski a abordaria de maneira análoga àquela que um físico aborda um problema natural. Segundo Lamblé, na obra do romancista russo estaria formulada uma *Física da História*: “Para ele, a História é um ‘sistema’, composto de elementos variados, sob os quais agem forças diversas”.⁵²⁹ Entretanto, está claro que esta comparação não deve ser tomada no sentido literal. O próprio Lamblé assinala que a

⁵²⁶ “Dans son roman, Dostoievski explore non seulement les limites de la raison, mais il explore surtout les limites de la foi. Si la raison est impuissante à expliquer le mal et l’injustice dans le monde, à expliquer l’absurdité de la mort du juste, la foi elle-même ne peut s’aventurer au-delà des limites que lui fixent la raison et les lois de la nature [...] La foi ne peut alors repousser sur l’espoir fallacieux de voir la justice s’établir par miracle, elle ne peut s’appuyer que sur le seul amour de la justice”. LAMBLÉ: *Les fondements du système philosophique de Dostoievski*. (*La philosophie de Dostoievski, tome 1*). *Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. p. 173-174.

⁵²⁷ “C’est l’ouvre d’un croyant qui sait ce que le fait de croire peut avoir de dangereux au plan philosophique, et qui ne veut pas tomber dans ces dangers ; d’un croyant qui ne croit pas que la logique doive faire la plus petite concession à la foi ; d’un croyant qui préférerait perdre sa foi que la voir sortir des limites de la raison”. LAMBLÉ: *Les fondements du système philosophique de Dostoievski*. (*La philosophie de Dostoievski, tome 1*). *Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. p. 174.

⁵²⁸ LAMBLÉ: *Les fondements du système philosophique de Dostoievski*. (*La philosophie de Dostoievski, tome 1*). *Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. p. 174.

⁵²⁹ “La tournure de son esprit en est restée marquée pour toujours, et, inconsciemment, quand il raisonne sur l’Histoire, ce n’est ni en historien ni en philosophe qu’il aborde la question, mais en physicien et en ingénieur. Il traite l’Histoire comme on traite un problème de physique. Pour lui, l’Histoire est un “système”, composé d’éléments variés, sur lesquels agissent des forces diverses”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski*. (*La philosophie de Dostoievski, tome 2*). *Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. 2 volumes. Paris: L’Harmattan, 2001. p. 12.

lógica matemática não tem lugar nas especulações de Dostoiévski porque, para o escritor russo, a liberdade humana é um elemento que escapa à qualquer definição.⁵³⁰ A História somente é um fenômeno físico no sentido de que ela não é guiada, a priori, por nenhuma *intenção*, seja sobrenatural ou racional. Mas, apesar de todos os problemas que podem ser apontados na aproximação feita por Lamblé, parece que sua idéia ilumina alguns pontos essenciais. Por exemplo, o fato de que o interesse de Dostoiévski pela História se relaciona primordialmente com um interesse pelo futuro e não com uma pesquisa sobre o passado.⁵³¹ A trajetória da História, como no caso de qualquer fenômeno físico, pode ser prevista dentro de certos limites estabelecidos previamente, pois ela “é a resultante das diferentes forças” em ação.⁵³²

Lamblé inicia enumerando os elementos e as forças que compõem o cenário descrito por Dostoiévski. Primeiramente, a vasta terra russa, que pode ser vista tanto num enfoque geográfico quanto num enfoque cultural e histórico.⁵³³ Em especial, a cidade de São Petesburguo, pois ali é “o lugar por excelência onde o espírito russo se encontra confrontado com seu próprio drama”: assimilar toda novidade que a cultura européia representa sem perder sua singularidade. Ou seja, São Petesburguo é o lugar onde o “espírito russo” deve “se reinventar”.⁵³⁴ A junção deste espaço geográfico e histórico com as forças ideológicas que dominaram a segunda metade do século XIX na Rússia – a luta entre liberais românticos e nihilistas revolucionários, entre ocidentalistas e eslavófilos, o capitalismo nascente, o socialismo em seu aspecto utópico e religioso – dá origem àquilo que Lamblé chama o *espaço social* das histórias de Dostoiévski: “É o espaço no qual as forças históricas se movem, muito diferente do espaço geográfico. O espaço social determina o lugar de cada um dos atores da História [...] sua importância, suas relações com outros atores e, eventualmente, seu poder sobre eles”.⁵³⁵ É neste sentido que, como diz Lamblé, o romance de

⁵³⁰ “Dans la physique de l’Histoire de Dostoievski, les mathématiques n’ont pas de place, car l’Histoire est faite par l’homme, et celui-ci est un élément extrêmement perturbateur”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski*. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). *Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. P. 133.

⁵³¹ LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski*. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). *Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. p. 11.

⁵³² “... l’Histoire fonctionne comme un phénomène physique, sa trajectoire est la résultante des différentes forces qui l’agitent”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski*. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). *Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. p. 69.

⁵³³ LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski*. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). *Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. p. 13.

⁵³⁴ “Saint-Pétersbourg est le lieu par excellence où l’esprit russe se trouve confronté à son propre drame, où l’âme russe, plantée dans un décor européen, doit se réinventer”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski*. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). *Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. p. 17.

⁵³⁵ “L’espace social constitue un des éléments essentiels de la physique de l’Histoire de Dostoievski. C’est l’espace dans lequel les forces historiques se meuvent, très différent de l’espace géographique. L’espace social détermine la

Dostoiévski pode ser entendido como uma espécie de “laboratório da História”: “o princípio é colocar corretamente todos os elementos, de maneira que os personagens, e as forças que eles encarnam, evoluam no interior do romance exatamente da mesma maneira que na História”.⁵³⁶

Entretanto, segundo Lamblé, apesar do estudo dos elementos e das forças históricas possibilitarem certa previsibilidade sobre o futuro, o que mais se destaca na obra de Dostoiévski é o acento que ele dá ao caráter *caótico* da História quando encarada globalmente. Mas, bem entendido, caos não significa total desordem, e sim uma espécie de organização que se situa entre “a ordem matemática, totalmente previsível por equações, e a desordem, totalmente imprevisível”.⁵³⁷ A questão essencial é que as variáveis que envolvem os fenômenos caóticos são tantas e tão diversas que torna-se impossível determinar com certeza os resultados. Lamblé pega este conceito emprestado da física contemporânea e o transpõe para iluminar certos aspectos da obra de Dostoiévski: “a História, tal como é abordada por Dostoiévski, apresenta todos os aspectos daquilo que a física moderna chama um ‘sistema caótico’”.⁵³⁸ O importante aqui é destacar o que isso significa para o entendimento da relação entre liberdade humana e História. Lamblé esclarece:

É necessário destacar que a teoria do caos não é puramente uma teoria mecanicista; ela é também, e sobretudo, uma teoria dos limites do mecanicismo; sem renegar pura e simplesmente as teses do mecanicismo, que continuam válidas nos limites de uma esfera determinada no tempo e no espaço, ela abre uma brecha por onde a liberdade de consciência encontra um meio de agir eficazmente sobre o mundo. Com a teoria do caos, as leis mecanicistas não governam mais o mundo de maneira totalmente previsível; o curso dos acontecimentos se encontra vulnerável a qualquer incidente, e este pode perfeitamente ser um gesto humano, fruto de uma vontade livre, consciente e operante.⁵³⁹

place de chacun des acteurs de l’Histoire, sa position, son importance, ses rapports avec les autres et, éventuellement, son pouvoir sur eux”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Littérature e Philosophie Comparée.* p. 23.

⁵³⁶ “Le principe est de poser correctement tous les éléments, de manière à ce que les personnages et les forces qu’ils incarnent évoluent à l’intérieur du roman exactement de la même manière qu’ils agissent effectivement dans l’Histoire”. E Lamblé continua: “... le récit romanesque est construit comme une expérience scientifique où l’on tente de ressembler dans un espace réduit tous les éléments qui font l’Histoire, de manière à reproduire à une échelle microscopique les phénomènes historiques, à observer leur déroulement, dans le but d’en détailler et d’en comprendre le fonctionnement”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Littérature e Philosophie Comparée.* p. 65.

⁵³⁷ LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Littérature e Philosophie Comparée.* p. 92.

⁵³⁸ LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Littérature e Philosophie Comparée.* p. 95.

⁵³⁹ “Il est nécessaire de bien se rendre compte que la théorie du chaos n’est pas purement une théorie mécaniste; elle est aussi et surtout une théorie des limites du mécanisme; sans renier purement et simplement les thèses mécanistes, qui demeurent valables dans les limites d’une sphère donnée dans le temps et dans l’espace, elle ouvre une brèche par où la liberté de la conscience trouve le moyen d’agir efficacement sur le monde. Avec la théorie du chaos, les lois

Ou seja, a liberdade humana é um constante elemento de perturbação que impossibilita a construção de qualquer ordem na História.⁵⁴⁰ Contrariamente à filosofia de Hegel, a abordagem de Dostoiévski chega a conclusão de que não é possível nenhum tipo de sistematização do fenômeno histórico.⁵⁴¹ Segundo Lamblé, o máximo que a filosofia pode fazer é investigar os caminhos tortuosos da liberdade humana.

Dúvida, abertura, liberdade: Dostoiévski condena definitivamente a filosofia a ficar impotente diante de um fenômeno que escapa à razão; para ele não é possível uma filosofia que fixe um sentido para a História; não pode existir nada além do que uma filosofia do homem na História. Sua filosofia da História é, antes de tudo, uma antropologia.⁵⁴² 214.

No entender de Lamblé, neste ponto tem início a perspectiva realmente original de Dostoiévski. Ao mesmo tempo – e no mesmo ato – em que a liberdade humana recusa o estabelecimento de qualquer harmonia, através de sua revolta, ela se torna uma espécie de abertura para outra ordem que, segundo Lamblé, pode ser chamada de metafísica. Nesse sentido, “se a História escapa à filosofia, é porque a verdade sobre a História é da alçada da Metafísica”.⁵⁴³

Para denominar a voz *dominante* dos romances de Dostoiévski, Lamblé sugere um conceito interessante: “o canto da terra”.⁵⁴⁴ Segundo ele, apesar de estar na origem do discurso

mécanistes ne régissent plus le monde de manière totalement prédictible; le cours des événements se trouve livré à la merci d'un incident, et cet incident peut parfaitement être un geste humain, fruit d'une volonté libre, consciente et agissante”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l'Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Litterature e Philosophie Comparée.* p. 96.

⁵⁴⁰ “Si l'Histoire est ouverte, c'est précisément à la liberté humaine qu'elle est ouverte. La contingence est le cadre qui permet à la liberté de s'exercer”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l'Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Litterature e Philosophie Comparée.* p. 212.

⁵⁴¹ “Pour Dostoievski [...] tout ce qui existe n'est pas rationnel, tout ce qui existe n'est pas juste, tout ce qui est rationnel n'a pas forcément droit à l'existence. L'écrivain russe s'attache à démontrer que la part d'irrationnel dans le monde est la plus importante. L'absurde est inscrit au coeur de sa vision du monde”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l'Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Litterature e Philosophie Comparée.* p. 121-122.

⁵⁴² “Doute, ouverture, liberté: Dostoievski condamne définitivement la philosophie à rester impuissante devant un phénomène qui échappe à la raison; il ne peut pour lui exister de philosophie qui fixe un sens à l'Histoire; il ne peut exister rien d'autre qu'une philosophie de l'homme dans l'Histoire. Sa philosophie de l'Histoire est avant tout une anthropologie”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l'Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Litterature e Philosophie Comparée.* p. 214.

⁵⁴³ “Pour Dostoievski, si l'Histoire échappe à la philosophie, c'est parce que la vérité sur l'Histoire est du ressort de la métaphysique”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l'Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Litterature e Philosophie Comparée.* p. 214.

⁵⁴⁴ “L'homme ne peut être fort que s'il est profondément enraciné dans sa culture nationale, s'il a été forgé par une tradition séculaire, et s'il est animé par la volonté de faire vivre cette tradition”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l'Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Litterature e Philosophie Comparée.* p. 217.

de todos os personagens religiosos do romancista russo, esta voz não se confunde inteiramente com nenhuma forma de convicção ou sentimento religioso. Ela se relaciona com uma espécie de “sentido da realidade”: “o homem somente pode ser forte se ele estiver profundamente enraizado em sua cultura nacional [...] e se ele estiver animado pela vontade de fazer esta cultura viver”.⁵⁴⁵ Isto indica uma percepção de que a pura especulação racional é impotente para compreender o significado da realidade; é preciso, antes de tudo, “se enraizar na cultura, entrar em contato físico com sua História”.⁵⁴⁶ Segundo Lamblé, é neste contexto que surge o aspecto essencial da noção de “canto da terra”. Seu significado é resumido pela expressão russa *pravda*, que pode ser traduzida tanto como verdade quanto como justiça. Ou seja, para Dostoiévski a pura verdade racional é injusta: somente uma verdade superior, que acolha o desejo de justiça inato da liberdade, pode ser adequada a realidade humana. Como Lamblé afirma, “se a ‘pravda’ constitui uma forma superior da verdade é precisamente porque a História exige a justiça”.⁵⁴⁷

Desta forma, antes de qualquer crença religiosa, é a experiência da liberdade que demonstra a existência necessária de uma ordem na História: “o fundamento essencial da moral de Dostoiévski, como de sua metafísica, não é a existência de Deus, mas a liberdade humana”.⁵⁴⁸ É a liberdade em revolta que, lançando-se *além da física*, mostra que o homem não é um ser puramente material, ou seja, que no ser humano as próprias leis físicas se negam em nome da *pravda*.⁵⁴⁹ Mas, por outro lado, esta dinâmica serve justamente como uma indicação da realidade de Deus: “a liberdade de consciência é o signo de que o homem é criado por Deus”.⁵⁵⁰ Segundo Lamblé, em Dostoiévski a noção de Deus se confunde com a esperança de uma “justiça última”, que sirva como alternativa a todo o absurdo do mundo. Neste sentido, pode-se dizer que a lógica de Dostoiévski é inversa àquela de Ivan Karamázov: Ivan aceita Deus para condenar sua criação

⁵⁴⁵ LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Littérature e Philosophie Comparée.* p. 218.

⁵⁴⁶ LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Littérature e Philosophie Comparée.* p. 219.

⁵⁴⁷ LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Littérature e Philosophie Comparée.* p. 221.

⁵⁴⁸ “Le fondement essentiel de la morale de Dostoievski, comme de sa métaphysique, ce n’est pas l’existence de Dieu, mais la liberté humaine”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Littérature e Philosophie Comparée.* p. 224.

⁵⁴⁹ “... découle que la nature, suivant ses propres lois, est ordonnée de manière à atteindre un but qui est la négation de ses propres lois [...] et que la nature de ce but se trouve exprimé dans la révolte de l’homme”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Littérature e Philosophie Comparée.* p. 274.

⁵⁵⁰ “La liberté de la conscience est donc bien le signe que celle-ci est créée par Dieu”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Littérature e Philosophie Comparée.* p. 234.

e, através dela, negar Deus; já Dostoiévski parte da factualidade do mundo material e da liberdade para chegar a necessidade de Deus.⁵⁵¹ De acordo com Lamblé,

O Deus de Dostoiévski se justifica duplamente, de uma parte pelo desejo e a necessidade de justiça, num mundo material que ignora isso totalmente, e de outra parte pela vontade humana de afirmar a liberdade de sua consciência contra todas as leis físicas. A necessidade de justiça, a sede de liberdade, são as realidades palpáveis que se desenvolvem em nossa História e que nenhuma física é capaz de entender. É neste ponto que a História humana manifesta seu aspecto metafísico.⁵⁵²

Assim, a idéia judaico-cristã de Deus, na obra do escritor russo, passa por um radical processo de reinvenção. De modo contrário à maior parte do pensamento metafísico religioso tradicional, o Deus de Dostoiévski é entendido num sentido literalmente metafísico, ou seja, *além da física*, e não como fundamento, num sentido *proto-físico*.⁵⁵³ Isso significa que ao “tudo é permitido” de Ivan, Dostoiévski responde, baseado no mesmo raciocínio, que a experiência da liberdade também permite ao homem “tudo esperar”.⁵⁵⁴ Afinal, nas palavras de Lamblé, “a presença de Deus [...] aparece no fato de que as leis da natureza garantem a liberdade do homem, e esta liberdade constitui o princípio único de toda metafísica de Dostoiévski. Toda natureza existe para dar nascimento a esta liberdade”.⁵⁵⁵

§ 5

O estudo de Lamblé contém um aspecto que deve ser assinalado como sendo problemático, principalmente em se tratando de um autor como Dostoiévski: o excesso de sistematização. Isto fica claro logo no início de seu livro quando ele diz que a visão de mundo do

⁵⁵¹ LAMBLÉ: *La métaphysique de l'Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Litterature e Philosophie Comparée.* p. 228.

⁵⁵² “Le Dieu de Dostoievski se justifie donc doublement, d’une part par le désir et le besoin de justice, dans un monde matériel qui l’ignore totalement, et d’autre part par la volonté forcenée de l’homme d’affirmer la liberté de sa conscience, fût-ce contre toute les lois de la physique. Le besoin de justice, la soif de liberté, sont des réalités palpables qui remplissent notre Histoire et dont aucune physique ne saurait rendre compte. C’est bien là que l’Histoire humaine manifeste la part de métaphysique qui résonne en elle”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l'Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Litterature e Philosophie Comparée.* p. 236.

⁵⁵³ “Il va faire de Dieu non pas le créateur du monde, soit un être ‘protophysique’, mais un être essentiellement ‘métaphysique’, c’est-à-dire qui arrive ‘après la physique’, dont l’existence ne saurait être avérée qu’au fond de l’infini et de l’éternité”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l'Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Litterature e Philosophie Comparée.* p. 240.

⁵⁵⁴ LAMBLÉ: *La métaphysique de l'Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Litterature e Philosophie Comparée.* p. 290.

⁵⁵⁵ “La présence de Dieu n’apparaît que dans le fait que ces lois de la nature garantissent la liberté de l’homme, et cette liberté constitue le principe unique de toute la métaphysique de Dostoievski. Tout la nature n’existe que pour donner naissance à cette liberté”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l'Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Litterature e Philosophie Comparée.* p. 299.

romancista russo não permite a existência de nenhuma contradição ou incoerência.⁵⁵⁶ Em certo momento Lamblé chega mesmo a afirmar que Dostoiévski usava a forma romanesca apenas como “uma ‘vestimenta’” para um discurso puramente filosófico.⁵⁵⁷ Baseado nisso, várias vezes ele propõe esquemas que classificariam as supostas etapas de uma evolução no pensamento do autor. É este o caso, por exemplo, quando ele afirma que apenas em *O Idiota* Dostoiévski teria conseguido elaborar de maneira coerente “as bases fundamentais de seu sistema filosófico”.⁵⁵⁸ Um contraponto perfeito a esta argumentação é a perspectiva de Bakhtin, justamente o interprete de Dostoiévski que Lamblé mais se empenha em refutar. De acordo com a noção de romance polifônico, a categoria fundamental da “visão artística” do romancista russo “não é a de formação mas a de *coexistência e interação*”: “a possibilidade de coexistência simultânea, a possibilidade de contigüidade ou oposição é para Dostoiévski uma espécie de critério para separar o essencial do secundário”.⁵⁵⁹ Como Bakhtin afirma, a própria autoconsciência do herói é sempre dialógica; “e o diálogo não como meio mas como fim”: “Ser significa comunicar-se pelo diálogo”.⁵⁶⁰ É isto que resta desenvolver para chegar a uma compreensão mais adequada da noção de liberdade em Dostoiévski.

Apesar do problema destacado no estudo de Lamblé, seus pontos positivos superam em muito qualquer crítica que possa ser feita. Em primeiro lugar, ele parte de uma concepção da liberdade em revolta como um fenômeno puramente físico, ou seja, factualmente verificável na

⁵⁵⁶ LAMBLÉ: *Les fondements du système philosophique de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 1). Essai de Litterature e Philosophie Comparée.* 2 volumes. Paris: L’Harmattan, 2001. p. 10.

⁵⁵⁷ “la forme romanesque qu’il emprunte n’est qu’un ‘habillage’ pour une pensée qui est toute philosophique; en permanence, Dostoievski cherche à démontrer, à convaincre, à persuader”. LAMBLÉ: *Les fondements du système philosophique de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 1). Essai de Litterature e Philosophie Comparée.* p. 14.

⁵⁵⁸ “Ses premières ouvres, en particulier Le Double, ne sont souvent que des ‘études’, au sens pictural du terme. Avec Crime et Châtiment, son art arrive à une certaine maturité; il est alors très fortement sous l’influence de Hegel, mais il sait déjà le contester. En fait, c’est seulement avec L’Idiot qu’il entre en pleine possession de ses moyens, c’est à partir de L’Idiot qu’il met en place les bases fondamentales de son système philosophique”. LAMBLÉ: *Les fondements du système philosophique de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 1). Essai de Litterature e Philosophie Comparée.* p. 16.

⁵⁵⁹ “Deste modo, as contradições objetivas da época determinaram a obra de Dostoiévski não no plano da erradicação individual dessas contradições na história espiritual do escritor, mas no plano da visão objetiva dessas contradições como forças coexistentes, simultâneas”. BAKHTIN: *Problemas da Poética de Dostoiévski.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 28-29.

⁵⁶⁰ “Por isso o diálogo em Dostoiévski, como já dissemos, está sempre fora do enredo, ou seja, independe interiormente da inter-relação entre os falantes no enredo, embora, evidentemente, seja preparado pelo enredo. Por exemplo, o diálogo de Mychkin com Rogójin é um diálogo do ‘homem com o homem’ e não um diálogo entre dois competidores, embora a competição tenha sido precisamente o que os aproximou. O núcleo do diálogo está sempre fora do enredo, por maior que seja a sua tensão no enredo”. BAKHTIN: *Problemas da Poética de Dostoiévski.* p. 256.

História: “Dostoiévski não considera a revolta como uma questão de opinião filosófica, mas como um fato, como um fenômeno físico”.⁵⁶¹ Após, ele mostra que em Dostoiévski a experiência da liberdade remete a uma realidade *além da física*, na qual desenrola-se a trágica luta por uma verdade superior, a *pravda*. Por fim, e este é o ponto mais importante, a argumentação de Lamblé indica claramente que, se é possível falar em uma filosofia positiva de Dostoiévski, essa só faz sentido em função de uma concepção religiosa da liberdade. Em seu livro sobre Dostoiévski, Givone expressa perfeitamente este paradoxo: “Ler filosoficamente Dostoiévski implica [...] que a filosofia, de qualquer modo, dê um passo além de si mesma e incida sobre o terreno da religião”.⁵⁶² Também Pondé argumenta que a religião é essencial para entender o romancista russo. Como ele afirma, o famoso pessimismo de Dostoiévski, na verdade, é fruto da perspectiva religiosa de sua crítica às utopias “humanistas-naturalistas”.⁵⁶³ É o aspecto religioso dos romances que, através do processo que Pondé chama *descentramento da argumentação*, provoca uma verticalização das experiências dos personagens e lhes mostra a necessidade de Deus.⁵⁶⁴ O percurso de personagens como Raskólnikov ou Dimitri Karamázov são exemplos claros desta dinâmica. O pessimismo é apenas uma maneira de descrever a “sensação um tanto asfixiante” que a experiência religiosa da liberdade provoca numa perspectiva totalitária da imanência, própria da modernidade.⁵⁶⁵ Como Lamblé aponta, a radical irracionalidade da liberdade humana é a maior prova da presença de Deus: “A loucura humana é a razão de Deus”.⁵⁶⁶ Na realidade, em

⁵⁶¹ LAMBLÉ: *La métaphysique de l'Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Littérature e Philosophie Comparée*. 2 volumes. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 274.

⁵⁶² “Leggere filosoficamente Dostoevskij implica dunque che la filosofia in qualche modo faccia un passo al di là di se stessa e s'insedi sul terreno stesso della religione”. GIVONE: *Dostoevskij e la filosofia*. Roma: Laterza, 1984. p. 57.

⁵⁶³ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 18.

⁵⁶⁴ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 18.

⁵⁶⁵ “Na realidade, esse pessimismo é apenas um modo que o senso comum encontra para descrever o tipo de sensação um tanto asfixiante que brota das críticas contundentes de tais autores [Dostoiévski, Berdiaev, Barth, Kierkegaard, Pascal] com relação às crenças humanistas-naturalistas. Essa sensação, pouco confortável e um tanto escatológica, é gerada pelo descentramento da argumentação, processo característico de um pensamento ‘rasgado’ pela Transcendência; descentramento este, em grande parte, desconhecido, em se tratando de reflexões que não estão familiarizadas com o vocabulário experimental religioso. A crítica é simplesmente produto desse olhar da Transcendência sobre uma imanência (totalitária), esta sim asfixiante, porque denegadora de uma experiência (base empírica) que é real para tais autores: a imanência naturalista aparece então sob a luz de sua ridícula falsa segurança. Para tais autores, é a existência no exílio da condição não-natural do ser humano que gera as ‘desgraças’ por ele descritas”. PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 18.

⁵⁶⁶ LAMBLÉ: *La métaphysique de l'Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Littérature e Philosophie Comparée*. 2 volumes. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 233.

consonância com a ortodoxia, Dostoiévski era humanista e otimista, só que num sentido sobrenatural.⁵⁶⁷

O caminho para abordar a religiosidade de Dostoiévski se inicia com o problema do mal, e é no tratamento que dá a este problema que ele mostra toda sua singularidade enquanto pensador cristão. Para o romancista russo, a forma histórica do mal é o fenômeno do ateísmo e sua formulação filosófica moderna, o niilismo. Lamblé diz que a obra de Dostoiévski é a expressão, “sem dúvida única no pensamento, de um filósofo cristão profundamente influenciado pelo ateísmo”.⁵⁶⁸ Na verdade, isso faz referência ao fato de que, em Dostoiévski, religiosidade e ateísmo são duas manifestações de uma mesma realidade: a liberdade humana. Dimitri Karamázov percebe isso plenamente: “O duelo entre o Diabo e Deus é aqui na terra, e o campo de batalha... é o coração do homem”.⁵⁶⁹ Quando a liberdade, rompendo com qualquer espécie de referência ao sobrenatural, se transforma em revolta, seu destino extremo é o niilismo completo. Camus aponta o essencial quando diz que o revoltado é o “homem situado antes ou depois do sagrado”.

A partir desse momento, qualquer pergunta, qualquer palavra é revolta, enquanto, no mundo do sagrado, toda palavra é ação de graças. Seria possível mostrar, dessa forma, que [...] só pode haver para a mente humana dois universos possíveis: o do sagrado (ou, em linguagem cristã, o da graça) e o da revolta. O desaparecimento de um equivale ao surgimento do outro...⁵⁷⁰

A revolta reivindica “uma ordem humana em que todas as respostas sejam humanas, isto é, formuladas racionalmente”.⁵⁷¹ Como o único destino coerente da razão é o ceticismo – a descoberta do caráter consensual de todos os argumentos – esta reivindicação deságua no total relativismo.⁵⁷² Neste sentido, conforme Pondé expõe, a história do niilismo se confunde com a história da modernidade pós-renascença e o fracasso de sua aposta no poder “redentor” da

⁵⁶⁷ “Esse otimismo sobrenatural da ortodoxia deve ser ressaltado porque Dostoiévski é frequentemente percebido como um autor pessimista, pesado, deprimente, o que é verdade no plano da natureza; seu otimismo, porém, é unicamente tabórico, sobrenatural, e se dirige à natureza transfigurada pela visitação do divino”. PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 119.

⁵⁶⁸ LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Littérature e Philosophie Comparée*. 2 volumes. Paris: L’Harmattan, 2001. p. 222.

⁵⁶⁹ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. Vol. VI. Rio de Janeiro: José Olimpio, 1961. p. 491.

⁵⁷⁰ CAMUS: *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 33-34.

⁵⁷¹ CAMUS: *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 33.

⁵⁷² PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 189.

racionalidade.⁵⁷³ Quando a liberdade em revolta é transformada em “objeto de razão”, é preciso concluir que ela “vai dar no niilismo, ou estaremos mentindo, pois estaremos abrindo mão da capacidade de pensamento da própria razão”.⁵⁷⁴ Na obra de Dostoiévski, esta é propriamente a dinâmica do mal, que seus personagens precisam necessariamente percorrer na busca por uma *nova* religiosidade.

§ 6

É preciso cautela para abordar de maneira adequada toda a complexidade do problema do mal em Dostoiévski. Tradicionalmente, o mal foi entendido através de duas concepções principais. Por um lado, a visão dualista o concebe como uma realidade autônoma, um “elemento eternamente independente e oposto”, como diz Evdokimov.⁵⁷⁵ Assim, de certa forma o dualismo “diviniza” o mal, pois lhe atribui um estatuto ontológico positivo.⁵⁷⁶ Por outro lado, a visão monista, partindo de um único princípio absoluto, suprime totalmente a “tragédia do mal” e, de maneira paradoxal, transforma Deus em seu único autor.⁵⁷⁷ O mal torna-se apenas um estágio a ser superado, uma ausência de plenitude. O hegelianismo é justamente uma formulação filosófica deste postulado monista. Já a posição de Dostoiévski se aproxima de uma tradição cristã que, partindo do paradoxo do mal em Deus, postulou a liberdade humana como a origem do mal. Mas o romancista russo reformula totalmente esta perspectiva. Contrariamente a qualquer forma de monismo, ele compreende que o mal possui uma natureza, só que esta não pode ser autônoma porque, em essência, é pura negatividade. Nesse sentido, a liberdade seria o “despertador do mal”: “o homem não é autor da negação, mas a reanima, prossegue-a na realidade, oferece-se a ela como colaborador e instrumento”, diz Pareyson.⁵⁷⁸ Como Evdokimov explica, isto “não

⁵⁷³ “Depois da aposta humanista moderna, o problema do relativismo apresenta alguns agravantes, principalmente porque essa aposta implica um movimento de redenção – ainda que disfarçado em linguagem pós-metafísica – centrado na suposta consistência da natureza humana racional”. PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 15.

⁵⁷⁴ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 189. “Niilismo, circularidade, materialismo, naturalismo são sinônimos em Dostoiévski”. PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 187.

⁵⁷⁵ EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 160

⁵⁷⁶ “Le dualisme, lui, divinise l’élément du mal, lui donne l’être: d’après lui, deux formes éternelles sont en lutte et, dans cette lutte, l’homme apparaît comme un instrument passif et souffrant, privé de liberté”. EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. p. 160.

⁵⁷⁷ “Le monisme, en partant d’un principe unique et absolu, ne rend pas compte du tragique enfanté par le mal; il n’est pas état de comprendre le mystère chrétien de l’expiation, la tragédie intérieure du Dieu-trinitaire.” EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. p. 160.

⁵⁷⁸ PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte; v. 23, n. 72, p. 75-90. 1996. p. 86.

implica num Deus do mal, mas numa revolta possível do ser criado, em virtude de sua liberdade”.⁵⁷⁹ O problema do mal e o da liberdade constituem um só problema, “o da tragédia inerente ao ser criado”.⁵⁸⁰ Berdiaev resume o essencial:

O problema do mal e do crime estão ligados em Dostoiévski ao problema da liberdade. O mal é inexplicável sem a liberdade. Ele aparece nos caminhos da liberdade. Sem este liame, não existiria a responsabilidade do mal: sem liberdade só Deus seria responsável pelo mal. Dostoiévski compreendeu isso mais profundamente que outro qualquer. Compreendeu também que, sem liberdade, nem tampouco existiria o bem, que o bem é igualmente filho da liberdade.⁵⁸¹

Desta forma, é preciso ressaltar que na obra de Dostoiévski o mal possui um nítido valor positivo. Todavia, isso não significa que ele seja um estágio necessário ou o pólo negativo de uma dialética destinada necessariamente a uma síntese harmônica. Conforme afirma Pareyson, contra o “fácil otimismo idealista e positivista”, em Dostoiévski o mal “confere a condição do homem um caráter eminentemente trágico”.⁵⁸² O que há de positivo nesta situação é que ela resguarda a radicalidade da liberdade e a assume como o único critério válido para julgar a realidade humana. Berdiaev afirma com razão que o mal livre será sempre preferível ao bem imposto, pois rejeitar a liberdade em nome do bem, como no caso de Chigalióv e do Grande Inquisidor, é “criar o mal duplamente”.⁵⁸³ A experiência do mal intensifica ao máximo a liberdade e abre a possibilidade da experiência purificadora do sofrimento. Entretanto, para que

⁵⁷⁹ EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brouwer, 1971. p. 160.

⁵⁸⁰ “Dans sa conception chrétienne du monde, Dostoiévski ne peut pas plus accepter le dualisme que le monisme, et le problème de la liberté et du mal constitue pour lui un seul problème, celui du tragique inhérent à l’être créé. Il n’implique pas un dieu du mal, mais une révolte possible de l’être créé, en vertu de sa liberté”. EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. p. 160.

⁵⁸¹ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 105.

⁵⁸² “Contro il facile ottimismo idealistico e positivistico dell’Ottocento, per cui il male non è che un elemento dialettico destinato al superamento o un episodio passeggero del trionfale progresso dell’umanità, egli ricorda che la realtà del male e del dolore, del peccato e della sofferenza, della colpa e della pena, del delitto e del castigo, è purtroppo una realtà effettiva e ineludibile, che conferisce alla condizione dell’uomo un carattere eminentemente tragico”. PAREYSON: *Dostoiévski. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 26. Também Berdiaev insiste sobre este ponto: “Não se lhe poderia imputar uma teoria evolucionista do mal, segundo a qual o mal seria apenas um momento na evolução do bem: um tal otimismo evolucionista, sustentado por muitos teósofos, é inteiramente oposto ao espírito trágico de Dostoiévski. Menos que outro qualquer ele foi um evolucionista, para quem o mal é apenas a ausência do bem, e uma fase no seu desenvolvimento. O mal para ele era o mal. E ele deveria arder no fogo do inferno”. BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 111.

⁵⁸³ “A liberdade é irracional, e por isso ela pode criar simultaneamente o bem e o mal. Mas rejeitar a liberdade, sob o pretexto de ela poder gerar o mal, é criar o mal duplamente”. BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. p. 105. De acordo com Pareyson: “o bem imposto traz em si a própria negação, porque o verdadeiro bem é somente aquele que se faz livremente, podendo fazer o mal; enquanto o mal livre tem em si o próprio corretivo, que é a própria liberdade, da qual poderá um dia brotar o bem livre”. PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte; v. 23, n. 72, p. 75-90. 1996. p. 81.

esta dinâmica seja positiva, o mal deve ser constantemente denunciado. Segundo Berdiaev, quando o homem aceita o mal como algo necessário, ele “fecha para sempre todo acesso a um enriquecimento e a uma regeneração de si”.⁵⁸⁴

O mal se manifesta no “projeto titânico” que conduz o homem à uma acusação de Deus. O argumento é a constatação do absurdo do mundo e, o sonho, a construção de uma harmonia terrestre.⁵⁸⁵ Em *Os Irmãos Karamázov*, Ivan Karamázov ilustra perfeitamente esta dinâmica que, conforme a denominação usada por Camus, deve ser chamada de revolta metafísica. Neste personagem Dostoiévski retoma a acusação feita por Hippolit ao absurdo do mundo, unindo-a às soluções delirantes que em *Os Demônios* são apresentadas por Kirillov – num nível individual – e por Chigalióv – num nível coletivo: “O método de Ivan remete-se ao de Chigalióv [...] o antropoteísmo o aproxima da ideologia de Kirillov”, diz Evdokimov.⁵⁸⁶ O ponto de partida de Ivan é a necessidade da justiça. Como ele mesmo diz, seria capaz de aceitar a existência de Deus, pois compreende que os limites impostos por sua “inteligência euclidiana” somente demonstram a inutilidade desta inteligência na tarefa de “resolver o que não pertence a este mundo”: “Assim, pois, eu aceito Deus de boa vontade, e também Sua sabedoria e Seus desígnios, que nós não conhecemos absolutamente; creio na ordem, no sentido da vida, creio na harmonia eterna onde nos fundiremos todos, segundo parece”.⁵⁸⁷ Entretanto, após aceitar Deus e a harmonia da criação, ele chegará a negação Deus através da denúncia do absurdo do mundo: “não é Deus que eu não aceito, mas o mundo de Deus, o mundo que Ele criou; recuso-me a admiti-lo”.⁵⁸⁸ Como Camus assinala, Ivan refuta Deus em nome de um valor moral, ou seja, ele demonstra que “se há uma verdade ela só pode ser inaceitável [...] porque é injusta”.⁵⁸⁹ É uma revolta contra qualquer tipo de “teodicéia otimista”.⁵⁹⁰ Nas palavras de Evdokimov,

O mundo, em toda sua realidade brutal, é um absurdo, e Dostoiévski se revolta com Ivan contra toda teodicéia otimista, despojada do trágico, onde o mal é somente um acordo necessário na harmonia universal e onde os caminhos da Providência

⁵⁸⁴BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. p. 112.

⁵⁸⁵ Segundo Evdokimov: “Si l’être est appelé à réaliser la ressemblance divine, la liberté rendra possible le projet titanique de la concevoir comme une identité et permettra à l’homme de lutter contre Dieu en créant ‘son Royaume’ selon ‘son propre plan’”. EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brouwer, 1971. p. 196.

⁵⁸⁶ EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. p. 231.

⁵⁸⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Irmãos Karamázov*, In: *Obras Completas*. Vol. VII. Rio de Janeiro: José Olimpio, 1961. p. 632.

⁵⁸⁸ DOSTOIÉVSKI: *Os Irmãos Karamázov*, In: *Obras Completas*. p. 632.

⁵⁸⁹ CAMUS: *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 76.

⁵⁹⁰ EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brouwer, 1971. p. 9.

concordam perfeitamente com a razão do filósofo. O mudo deve ser transformado e Ivan tem razão em sua recusa de aceitá-lo tal como ele é.⁵⁹¹

O ponto central da argumentação de Ivan é o sofrimento das crianças. Pareyson o chama de “sofrimento inútil”, e diz que é justamente na maneira de tratar este tema que Dostoiévski “opera uma inovação profunda e corajosa” na ortodoxia cristã.⁵⁹² O que qualifica o sofrimento inútil é que ele é *sem sujeito*, ou seja, “aquele que o vive é mero objeto de um destino não menos cruel é injusto que caprichoso e arbitrário”.⁵⁹³ Desta forma, como afirma Pareyson, “ou por excesso de dor ou pela incapacidade do sofredor”, o sofrimento não pode transformar-se nem em “caminho para purificação e para redenção, nem em meio de enriquecimento interior”.⁵⁹⁴ É justamente este o caso da criança, que no discurso de Ivan é portadora de uma inocência que a torna qualitativamente diferente – “parecem outros seres, de outra natureza”, diz Ivan – dos humanos adultos – que “comeram a maçã proibida [...] conhecem o bem e o mal e tornaram-se ‘iguais a deuses’”.⁵⁹⁵ Ivan narra para seu irmão Alioscha diversos casos terríveis de violência contra crianças, e lhe mostra o prazer singular extraído desta “tendência especial” dos torturadores: “O que tenta especialmente esses carrascos, é a angélica confiança do menino indefeso, que não sabe para onde ir, nem a quem se dirigir”.⁵⁹⁶ É o caso da história contada por

⁵⁹¹ “Le monde, dans toute sa réalité brutale, est une absurdité, et Dostoievski se révolte avec Ivan contre toute théodicée optimiste et dépouillée de tragique où le mal n’est qu’un accord nécessaire dans l’harmonie universelle et où les voies de la Providence s’accordent trop bien avec la raison du philosophe. Le monde doit être changé et Ivan a raison lorsqu’il refuse de l’accepter tel qu’il est”. EVDOKIMOV: *Dostoievski et le problème du mal*. p. 233. Ainda de acordo com Evdokimov: “En partant de l’idée de justice, Ivan détruit le point de départ historique, le mythe du péché originel et d’autre part affirme que le point d’arrivée, le Royaume de Dieu, harmonie où tous les problèmes trouvent leur solution, est moralement inacceptable”. EVDOKIMOV: *Dostoievski et le problème du mal*. p. 230.

⁵⁹² “C’è tuttavia un punto in cui rispetto alla tradizione Dostoevskij opera un’innovazione profonda e coraggiosa, ed è la riflessione tutta speciale ch’egli dedica al tema della sofferenza inutile”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 172.

⁵⁹³ “Chi la vive è il mero oggetto d’un destino non meno crudele e ingiusto che capriccioso e arbitrario”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. p. 172.

⁵⁹⁴ “La sofferenza inutile è quella che o per eccesso del dolore o per incapacità del paziente non può diventare né via alla purificazione e alla redenzione né mezzo di maturazione interiore. È una sofferenza per così dire senza soggetto: chi ne fa la triste esperienza, è incapace di resisterele o di reagirvi [...] Chi la vive è il mero oggetto d’un destino non meno crudele e ingiusto che capriccioso e arbitrario”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. p. 172.

⁵⁹⁵ “Quisera falar dos sofrimentos da humanidade em geral, mas detenhamo-nos antes nos sofrimentos das crianças. Isso reduzirá minha argumentação a um décimo, mas é melhor não falar senão de crianças, por mais desfavorável que a escolha seja para mim. Em primeiro lugar, podem-se amar as crianças, mesmo sujas, mesmo feias de rosto (penso entretanto que as criancinhas não são nunca feias). E, depois, não quero falar dos adultos, não só porque eles são repugnantes e indignos de amor, como também porque carregam o peso de um crime: comeram a maçã proibida; conhecem o bem e o mal e tornaram-se ‘iguais a deuses’. E continuam a comer a maçã! Enquanto que as crianças, essas, coitadinhas, não comeram nada, e ainda não têm culpa de coisa alguma”. DOSTOIÉVSKI: *Os Irmãos Karamázov*, In: *Obras Completas*. Vol. VII. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961. p. 635.

⁵⁹⁶ DOSTOIÉVSKI: *Os Irmãos Karamázov*, In: *Obras Completas*. p. 640.

Ivan sobre as barbaridades que os turcos cometeram numa invasão à Bulgária: “os turcos torturavam as criancinhas, com uma volúpia sádica, arrancando os filhos do ventre materno, a facadas, lançando os recém-nascidos ao ar para os receber na ponta das baionetas, sobre o próprio olhar das mães”.⁵⁹⁷ Isto é ser “requintando” na violência, usá-la como um fim em si mesma. Como Ivan conclui, baseado em mais um exemplo dos turcos, apenas o homem é capaz de descobrir o prazer de tal “arte”:

Pregam às paredes, pelas orelhas, os prisioneiros, e os abandonam assim até a manhã seguinte; depois os enforcam [...] É impossível referir todos esses horrores; fala-se às vezes da ferocidade ‘bestial’ dos homens, mas a expressão é injusta e injuriosa para as feras; um animal não pode nunca ser tão feroz quanto um homem, de maneira tão requintada, tão artística. O tigre se limita a estraçalhar e roer a carne; não sabe fazer senão isso. Não lhe ocorreria nunca a idéia de pregar as orelhas das suas vítimas numa parede, mesmo que o pudesse fazer.⁵⁹⁸

Segundo Ivan, a “inteligência euclidiana” chega a conclusão de que todo este sofrimento é real, mas ela não é capaz de reconhecer culpados.⁵⁹⁹ A verdade do puro materialismo é que “as coisas decorrem direta e simplesmente umas das outras, que tudo passa e se equilibra”.⁶⁰⁰ Mas Ivan não aceita essa argumentação, que ele chama de “tolice euclidiana”: “Que me importa saber disso! Preciso da compensação, da vingança; e não em nenhuma eternidade, mas aqui mesmo, ante meus próprios olhos”.⁶⁰¹ Por outro lado, como já foi dito, ele se recusa a acatar qualquer espécie de harmonia universal, pois esta não “vale uma única das lágrimas de uma dessas crianças torturadas”.⁶⁰² Ivan declara que prefere que todos os sofrimentos fiquem injustificados do que aceitar uma harmonia avaliada em preço tão “excessivamente elevado”.⁶⁰³ Assim, resta a pura revolta: “é por isso que me apresso em devolver a minha entrada [...] não me recuso a aceitar Deus [...] mas com o maior respeito lhe devolvo a minha entrada”.⁶⁰⁴ Entretanto, a revolta contra o absurdo da criação leva Ivan, de acordo com uma lógica impecável, a uma negação do criador.⁶⁰⁵ Como confessa a seu pai, Fiodor Karamázov, ele não acredita nem em Deus nem na

⁵⁹⁷ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. p. 635.

⁵⁹⁸ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. p. 635.

⁵⁹⁹ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. p. 642.

⁶⁰⁰ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. p. 642.

⁶⁰¹ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. p. 642.

⁶⁰² DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. p. 643.

⁶⁰³ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. p. 644.

⁶⁰⁴ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. p. 644.

⁶⁰⁵ Segundo Pareyson: “Fallimento della creazione, assurdità del mondo, inesistenza di Dio sono il risultato del ragionamento di Ivan, e insieme tre espressioni per significare una sola e identica cosa. Infatti se Dio è il senso del mondo (e, a ben guardare, Dio non è altro), una volta che, constatato il fallimento della creazione, si riconosce che Dio non esiste (anzi, riconoscere chi il mondo è assurdo sarà già per sé, senza ulteriori passaggi, affermare

imortalidade.⁶⁰⁶ Ivan diz que o amor que Cristo pregou é “um milagre impossível sobre a terra”: “Nunca fui capaz de compreender como é que podemos amar o nosso próximo [...] é precisamente o próximo, na minha opinião, que nos é impossível de amar”.⁶⁰⁷ Sem a idéia de imortalidade, diz Ivan, este amor torna-se pura fantasia e a única coisa que resta é a fórmula fatal: “Tudo é permitido”.⁶⁰⁸ O humano é lançado numa solidão absoluta.⁶⁰⁹ O personagem Miussov, irmão da segunda esposa de Fiodor, expõe a nova moral decorrente dos argumentos de Ivan – que retoma a lógica de Raskólnikov: “a lei moral da natureza deve imediatamente se transformar na antítese completa do que era antes, no oposto da lei religiosa [...] o egoísmo, e até mesmo o crime, não só devem ser permitidos ao homem, mas até considerados como lei incontestável e nobre”.⁶¹⁰ Como Evdokimov explica, no máximo do humanismo o “mundo do homem se desumaniza, sua bestialidade ressurge”.⁶¹¹ Assim, paradoxalmente, a revolta nega-se a si mesma, pois negando Deus termina por absolutizar o mundo e, forçosamente, admitir a validade da violência, tanto no sentido de entende-la instrumentalmente na tarefa de refazer o mundo, quanto no de despi-la de qualquer julgamento moral. Isto é descrito por Camus:

Toda vez que ela deifica a recusa total daquilo que existe, o não absoluto, ela mata. Toda vez que ela aceita cegamente aquilo que existe, criando o sim absoluto, ela mata. O ódio ao criador pode transformar-se em ódio à criação ou em amor exclusivo e desafiador àquilo que existe. Mas em ambos os casos ela desemboca no assassinato e perde o direito de ser chamada revolta. Pode-se ser niilista de duas maneiras, e em ambos os casos por um excesso de absoluto.⁶¹²

l'inesistenza di Dio)”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 188.

⁶⁰⁶ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. Vol. VI. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961. p. 519.

⁶⁰⁷ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. Vol. VII. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961. p. 633. Como o próprio Dostoiévski escreveu: “Amar o homem como *a si mesmo*, segundo o mandamento de Cristo [...] é impossível. A lei da personalidade na terra é impositiva. O *Ego* atrapalha”. DOSTOIÉVSKI *Apud* FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 411.

⁶⁰⁸ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. p. 666.

⁶⁰⁹ Evdokimov descreve este drama: “Ivan vise l'idée de l'Incarnation; il sépare désespérément Dieu de l'homme; le ciel se vide, le monde se rétrécit, l'homme apparait solitaire, perd l'image de Dieu, fondement de sa capacité organique d'aimer”. EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 238.

⁶¹⁰ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. Vol. VI. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961. p. 446.

⁶¹¹ EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 239.

⁶¹² CAMUS: *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 126.

Preferindo a “injustiça generalizada a uma justiça mutilada”, a história da revolta respondeu “ao assassinato universal com o assassinato metafísico”, aceitando o niilismo e suas cruéis conseqüências.⁶¹³

A “morte de Deus”, conforme Camus argumenta, é “o momento mais elevado de um drama que começou desde o fim do mundo antigo e cujas últimas palavras ainda não ressoaram”.⁶¹⁴ Em *Os Irmãos Karamázov*, Dostoiévski faz um resumo dos caminhos que conduziram a este “drama” na *Lenda do Grande Inquisidor*. Segundo Evdokimov, comentando palavras do próprio Dostoiévski, a *Lenda* “reúne e completa [...] as idéias esparsas de suas primeiras obras”.⁶¹⁵ Isso significa, como diz Berdiaev, que ela representa o auge da obra do romancista russo, mostrando, por um lado, todo paroxismo da liberdade humana em seu caminho pelo mal e, por outro, a única solução viável para suas aporias.⁶¹⁶ Para entender isso, é preciso destacar que na *Lenda* se mesclam três vozes: o inquisidor, revoltado que quer reformar o mundo; Ivan, o revoltado que denuncia o plano do Inquisidor, tentando se sustentar na revolta; e, por fim, uma voz que pelo silêncio supera as outras duas, o Cristo.

A *Lenda* se passa no século XIV, em Sevilha, na Espanha. Segundo o narrador, era a época mais terrível da Inquisição, “quando, para glória de Deus, diariamente se acendiam as fogueiras”.⁶¹⁷ É justamente neste local, onde ocorriam espetáculos tão cruéis, que Cristo retorna para visitar “Seus filhos”.⁶¹⁸ Ele assume novamente uma forma humana, mas todos o reconhecem. O Grande Inquisidor, o velho cardeal da cidade, vendo a realidade do Cristo “franze o espesso cenho grisalho” – nos “seus olhos brilha um clarão sinistro” – e ordena que O prendam.⁶¹⁹ Segundo ele, se a mensagem essencial do Cristo é a liberdade da fé, nada mais deve ser acrescentado, e o retorno não faz sentido: “não tens direito de acrescentar nada ao que já

⁶¹³ CAMUS: *O Homem Revoltado*. p. 126.

⁶¹⁴ CAMUS: *O Homem Revoltado*. p. 127.

⁶¹⁵ “Selon Dostoievski, ce livre, qu’il a porté toute sa vie, réunit et complète beaucoup d’idées éparses dans ses premières oeuvres, et en même temps marque le point culminant de tout le roman”. EVDOKIMOV: *Dostoievski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 227.

⁶¹⁶ “A ‘Lenda do Grande inquisidor’ representa o auge da obra de Dostoiévski, o coroamento de sua dialética. Aí é que se devem procurar suas vistas construtivas sobre a religião. Todos os fios aí se desenredam, e o problema essencial – o problema da liberdade – aí está resolvido”. BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 235.

⁶¹⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Irmãos Karamázov*, In: *Obras Completas*. Vol. VII. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961. p. 649.

⁶¹⁸ DOSTOIÉVSKI: *Os Irmãos Karamázov*, In: *Obras Completas*. p. 649.

⁶¹⁹ DOSTOIÉVSKI: *Os Irmãos Karamázov*, In: *Obras Completas*. p. 650.

disseste. Por que nos vieste perturbar?”.⁶²⁰ Então ele parte para uma acusação da própria essência da mensagem de Cristo. O argumento central do Inquisidor é que o homem é um ser fraco demais para suportar o poder da liberdade: “Não há nada mais sedutor aos olhos dos homens do que a liberdade de consciência, mas também não há nada mais terrível”.⁶²¹ Para a maioria dos homens a liberdade é um fardo, aquilo que “há de mais estranho, de mais enigmático, de mais indeterminado”, que ultrapassa totalmente as “forças humanas”.⁶²² Segundo o Inquisidor, pregando a liberdade o Cristo preparou sua própria ruína:

Em vez de Te apoderares da liberdade humana, Tu a multiplicaste, e assim fazendo, envenenaste com tormentos a vida do homem, durante toda eternidade. Tinhas sede de um amor livre, querias que o homem Te seguisse livremente, seduzido por Ti. Em vez de se apoiar na antiga lei rigorosa, o homem deveria doravante, com o coração livre, escolher o que era o bem e o mal, tendo apenas a Tua imagem para se guiar. Mas não pensaste que ele acabaria repelindo a Tua imagem e a Tua verdade, esmagado por esse fardo terrível que é a liberdade de escolher? Eles não de exclamar afinal que a liberdade não está em Ti, porque seria impossível atira-los a angústias e a sofrimentos piores que os sofrimentos e angústias em que os mergulhastes, pondo-lhes à frente tantos problemas e cuidados insolúveis. Assim, pois, Tu próprio preparaste a ruína do Teu reino; não acuses ninguém.⁶²³

Segundo o Inquisidor, é preciso terminar a obra de Cristo. Para isso, conforme destaca Evdokimov, a *Lenda* elabora uma reformulação das tentações que Jesus sofre no deserto, abstraindo seus princípios e transformando-os num sistema.⁶²⁴ O Inquisidor diz que estes princípios podem ser resumidos em três palavras, que “concentram e predizem todo o desenvolvimento da humanidade, e reúnem em si todas as contradições insolúveis da natureza humana”.⁶²⁵ Estas são: o milagre, o mistério e a autoridade. O segredo destas forças encontra-se

⁶²⁰ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. p. 651. “‘Terás o direito de nos revelar um único dos mistérios do mundo de onde Tu vens?’ pergunta o meu velho – e o próprio velho responde em lugar do outro: ‘Não, não tens esse direito, para não acrescentares nada o que já foi dito, para que não prives os homens daquela liberdade que tanto defendias quando estavas na Terra. Tudo que revelares agora virá ferir a liberdade da Fé, aparecerá como um milagre. Ora, já há mil e quinhentos anos estimavas acima de tudo a liberdade da fé dos homens. Não eras Tu próprio que dizias: ‘Quero que sejais livres?’”. DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. p. 652.

⁶²¹ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. p. 656.

⁶²² DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. p. 656. “Tu não poderias deixar de conhecer esse segredo essencial à natureza humana [...] já te disse que não há cuidado mais doloroso para o homem que a preocupação de encontrar alguém a quem possa transmitir o mais depressa possível esse dom da liberdade com o qual nasce”. DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. p. 655.

⁶²³ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. p. 656.

⁶²⁴ “Cette légende est centrée autour des tentations rapportées dans l’Evangile et dont les principes sont érigés en système”. EVDOKIMOV: *Dostoievski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 260.

⁶²⁵ “E se algum dia um milagre, um milagre fulminante, se operou sobre a Terra, foi nesse dia, no dia das três tentações. Consiste o milagre justamente no fato de terem sido feitas essas três perguntas. E na hipótese de não terem sido conservadas pelas Escrituras essas três perguntas do terrível espírito – teria sido mister reconstituí-las, inventa-

na proposta feita a Cristo para que ele transforma-se as pedras em pão: “vês essas pedras, no deserto árido e ardente? Transforma-as em pães, e, igual a um rebanho, a humanidade reconhecida e obediente se precipitará aos Teus pés”.⁶²⁶ Afinal, é preciso primeiro “dá-lhes de comer”, para somente depois exigir que sejam bons. Esta proposta reúne as três tentações: o milagre, que é um poder de subjugar as leis naturais; o mistério, que anuncia uma verdade transcendente; e a autoridade, que mostra ao homem algo superior para ser adorado e seguido de maneira incontestável. Evdokimov diz que estas são três necessidades essenciais da natureza humana.

A primeira tentação remete ao princípio do bem-estar material, a exclusividade do problema econômico, da valor terrestre, do pão; a segunda, ao princípio do miraculoso, do poder técnico sobre os elementos do mundo, das vastas e grandiosas possibilidades do reino do homem; a terceira, enfim, remete ao princípio de César, do poder da força, do constrangimento unificador.⁶²⁷

Aceitando estas tentações, o Inquisidor pretende “corrigir” a obra do Cristo, retirando do mundo o fardo que é a liberdade. Como Berdiaev denuncia, este espírito totalitário se manifesta perfeitamente tanto nas ideologias de extrema direita quanto nas de extrema esquerda.⁶²⁸

Na *Lenda* se enfrentam dois “princípios universais”, diz Berdiaev: “a liberdade e o constrangimento, a crença no sentido da Vida e a negação desta crença, o amor divino e a compaixão puramente humana, Cristo e Anticristo”.⁶²⁹ É justamente este o segredo do Inquisidor, como ele mesmo revela ao Cristo: “Nós não estamos Contigo, mas com Ele. É esse o nosso segredo. Já há muito que não estamos mais Contigo”.⁶³⁰ O Inquisidor é uma espécie de mártir, de asceta, que adorou fervorosamente a mensagem de Cristo, mas que acabou perdendo totalmente sua fé religiosa. Segundo seus argumentos, a religião da liberdade pregada por Cristo é para

las de novo, e reunir para este fim todos os sábios da Terra [...] agora, que quinze séculos se passaram, vemos que estas três perguntas tinham previsto tudo, exatamente, e que suas predições foram tão integralmente justificadas que nada se lhes poderia acrescentar ou cortar”. DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. Vol. VII. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961. p. 653.

⁶²⁶ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. p. 653.

⁶²⁷ “La première tentation met en avant le principe du bien-être matériel, de l’exclusivité du problème économique, de la valeur terrestre, du pain; la seconde met en avant o principe du miraculeux, de la puissance technique sur les éléments du monde, des vastes et grandioses possibilités du règne de l’homme; la troisième enfin met en avant le principe du glaive de César, du pouvoir de la force, de la contrainte unificatrice”. EVDOKIMOV: *Dostoievski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 270.

⁶²⁸ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 250.

⁶²⁹ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. p. 237.

⁶³⁰ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. Vol. VII. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961. p. 659.

“poucos eleitos”, que não são mais homens, mas “quase deuses!”.⁶³¹ Contrariamente a esta moral que prega o “pão celeste”, o Inquisidor quer construir a igualdade do rebanho, simbolizada pelo “pão terrestre”; afinal, pergunta ele, “poderá o pão do Céu ser comparado ao pão terrestre, aos olhos da raça humana, impotente, sempre ingrata e corrompida?”.⁶³² E a única maneira encontrada para estabilizar um “paraíso terrestre”, um reino de “felicidade”, é suprimindo o poder arbitrário da liberdade humana. Como diz Berdiaev, este é o dilema maior da existência humana: “A liberdade com o sofrimento, ou a felicidade sem a liberdade”.⁶³³

Segundo Evdokimov, o Inquisidor representa a “grande idéia romana”, o ideal de formar sobre a Terra uma “monarquia governada por um poder espiritual e autônomo”.⁶³⁴ Seu discurso faz referência ao “compromisso” silencioso que o cristianismo firmou com o Estado Romano: “O Império aceita o cristianismo; a Igreja aceita o direito romano e o Estado”.⁶³⁵ Assim, o mundo adquire “um caráter absoluto”, baseado no ideal de uma *nova* harmonia secular.⁶³⁶ De acordo com Berdiaev, é propriamente esta a imagem do Anticristo na obra de Dostoiévski, ou seja, “um princípio novo, refinado e sedutor”, que aparece “sempre sob o aspecto do bem”.⁶³⁷ O objetivo, como o Inquisidor diz a Cristo, é a construção de uma “nova Torre de Babel”, erguida sobre as ruínas dos velhos templos religiosos.⁶³⁸ Conforme argumenta Evdokimov, desta forma a simbologia da *Lenda* une passado e futuro, aproximando, a partir da “ligação espiritual dos acontecimentos”, o poder despótico da inquisição e as ideologias totalitárias do século XIX.⁶³⁹ Isso é possível porque a *Lenda* desloca a argumentação do plano puramente empírico da História

⁶³¹ “Afrontaram os sofrimentos da Tua cruz, suportaram durante anos a vida do deserto, sustentando-se com raízes e gafanhotos, e decerto podes ter orgulho por esses filhos da liberdade, do amor livre, do livre e admirável sacrifício em seu nome. Esses todavia não eram senão alguns milhares, e eram quase deuses! E os outros? Será culpa dos fracos, se não podem suportar o que sofrem os fortes?”. DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. p. 658.

⁶³² DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. p. 654.

⁶³³ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 238.

⁶³⁴ EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 291.

⁶³⁵ “La victoire que le christianisme remporte sur l’Empire Romain est accompagnée d’un compromis: ‘l’Empire accepte le droit romain et l’Etat’”. EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 296.

⁶³⁶ “L’être universel que Dieu avait prédestiné à l’amour libre est usurpé et employé par le mal qui veut se faire l’égal de Dieu, à l’édification d’un royaume selon ‘son propre plan’, où sera détruite l’idée de créature, la conscience d’enfant de Dieu”. EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. p. 173.

⁶³⁷ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 253.

⁶³⁸ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. Vol. VII. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961. p. 654.

⁶³⁹ “Ainsi le XVI siècle, où se passe la Légende, associe l’avenir et le passé, et les faits dont on parle, s’ajoutant à ce qu’on ne peut voir que du XIX, ou encore mieux du XX, montrent le rythme intérieur, le lien spirituel des événements, plutôt qu’une succession chronologique”. EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 290.

para um plano “metahistórico”, a procura de uma “fórmula da existência humana”.⁶⁴⁰ O que se revela, como denuncia Berdiaev, é a inevitável tragédia da liberdade:

A dialética trágica se desenrola como se segue: o bem livre supõe a liberdade do mal. Mas a liberdade do mal conduz a destruição da própria liberdade, à sua degenerescência numa necessidade má. Por outro lado, a negação da liberdade do mal e a afirmação da liberdade exclusiva do bem terminam igualmente na negação da liberdade, na sua degenerescência numa necessidade boa. Necessidade boa que já não é o bem, porquanto não há bem senão na liberdade.⁶⁴¹

Assim, a revolta contra Deus “conduz inelutavelmente à destruição da liberdade”.⁶⁴² De acordo com Pareyson, na *Lenda Ivan* completa seu projeto de um “nihilismo integral”, formulado a partir de um duplo processo de acusação: contra o absurdo da criação de Deus, manifestado no sofrimento da criança, e contra os paradoxos da experiência da liberdade proclamada pelo Cristo.⁶⁴³ Ao ateísmo, conseqüência da revolta, une-se o anticristianismo:

na primeira parte o sofrimento da criança atesta a impotência e, conseqüentemente, a inexistência de Deus; na segunda, o sofrimento da humanidade atesta a impotência do Cristo e de sua mensagem. Assim Ivan, como crítico da criação e da redenção, se volta tanto contra Deus quanto contra Cristo, e proclama o fim seja do teísmo seja do cristianismo: o seu itinerário de negação se divide em duas partes, aquela do ateísmo e aquela do anticristianismo.⁶⁴⁴

§ 7

Segundo Pareyson, a filosofia sempre manifestou certa resistência em tratar o problema do mal. Isso porque, como ele explica, “a razão filosófica [...] tende a negligenciar e minimizar, ou melhor, a esquecer e suprimir” tudo o que se subtrai “à sua vontade de compreensão total”.⁶⁴⁵ Pois é justamente este caráter irredutível à razão que, na experiência do mal, atrai a atenção de

⁶⁴⁰ “Il y a là un essai de synthèse historique, larecherche d’une formule de l’existence humaine qui fait entrevoir, au delà du plan empirique de l’histoire, une métahistoire”. EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 289.

⁶⁴¹ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 79.

⁶⁴² “A revolução, tendo o ateísmo como base, deve conduzir fatalmente a um despotismo ilimitado. O Grande Inquisidor é a descrença na liberdade do espírito, em Deus e no homem, no Deus-homem, na humanização de Deus”. BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. p. 240.

⁶⁴³ “Ivan realizza il suo progetto di negazione procedendo tanto sul terreno della metafisica quanto su quello della religione, cioè prendendo di mira non solo l’opera del creatore, ma anche quella del redentore, che sono i due pilastri su cui poggia la concezione tradizionale”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 190.

⁶⁴⁴ “Nella prima parte la soferenza dei bambini attesta l’impotenza, anzi l’inesistenza di Dio; nella seconda l’aumentata sofferenza dell’umanità attesta l’impotenza del Cristo, anzi l’esito controproducente della sua opera. Così Ivan, como critico della creazione e della redenzione, si schiera tanto contro Dio quanto contro il Cristo e proclama la fine sia del teismo sia del cristianesimo: il suo itinerario di negazione si scandisce nelle due parti come in due tappe, quella dell’ateismo e quella dell’anticristianesimo”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. p. 190.

⁶⁴⁵ PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte; v. 23, n. 72, p. 75-90. 1996. p. 80.

Dostoiévski. Berdiaev diz que o romancista russo quis “*reconhecer o mal*”, sua “natureza interior e metafísica”.⁶⁴⁶ O Grande Inquisidor representa o aspecto anticristão do mal. Restava *reconhecer*, conforme escreve Evdokimov, a “natureza e o princípio do mal”.⁶⁴⁷

O fenômeno do mal remete a relação ontológica que, conforme foi destacado a partir de Pareyson, existe entre a liberdade e o nada.⁶⁴⁸ O mal é uma *aposta* da liberdade no nada, transformando-o, de “um não-ser inerte”, numa força “operante”:

Interveio uma passagem de qualidade, na qual o não-ser inicial acresceu o próprio quociente de negatividade, tornando-se uma força contrária e uma potência destrutiva como é o mal. Esta é a aritmética da liberdade: não-ser mais liberdade igual a mal. Tanta é a energia da liberdade que ela transforma o nada estático e quiescente em nada dinâmico e ativo, a vacuidade do não-ser na potência do mal, um simples limite em uma força aniquiladora, um mero ponto de partida em uma negação devastadora.⁶⁴⁹

Assim, abordar o problema do mal não é relacioná-lo à simples negação, “o que seria extremamente fraco e redutivo”; pelo contrário, é preciso entender que a liberdade faz do nada originário uma “negatividade ativa”.⁶⁵⁰ É exatamente desta forma que o Inquisidor se refere ao mal: “o Espírito da alta destruição e do não-ser”.⁶⁵¹ Nas palavras de Evdokimov, o mal surge como uma *resistência* ao ser, “um movimento que se opõe a outro movimento, uma tendência que se define por outra tendência”.⁶⁵² Ele está presente no ser como um “princípio de deformação, de alteração, de negação”, como um “Eros da destruição”.⁶⁵³ É a “instauração positiva de uma realidade negativa”, segundo a fórmula de Pareyson.⁶⁵⁴ Isso significa que o mal tem uma natureza derivada, parasitária: “Que sou neste mundo senão um parasita?”, pergunta o

⁶⁴⁶ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 109.

⁶⁴⁷ EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 195.

⁶⁴⁸ “Não é o ser que está em contato com o nada: o contato verdadeiramente originário é aquele entre o nada e a liberdade”. PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte; v. 23, n. 72, p. 75-90. 1996. p. 84.

⁶⁴⁹ PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*. p. 84.

⁶⁵⁰ PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*. p. 84.

⁶⁵¹ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. Vol. VII. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961. p. 653.

⁶⁵² “La négation est un mouvement qui s’oppose à un autre mouvement, une tendance qui se définit par une autre tendance, et devient ainsi refus, résistance”. EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 162.

⁶⁵³ “La réalité n’est pas étendue sur le néant, mais le néant est présent dans l’être comme principe de déformation, d’altération, de négation”. EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 162. “L’Eros positif coincide avec l’image de Dieu dans le monde, il reconnaît Dieu, attire la créature vers l’absolu. L’Eros négatif est le symptôme de la présence d’un autre principe engendrant des courants négateurs”. EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. p. 197.

⁶⁵⁴ “Il mondo umano è dominato da una positiva volontà di male: il male, il peccato, la colpa non sono l’incapacità umana di persistere e perseverare nel bene, ma sono l’instaurazione positiva di una realtà negativa”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 29.

Diabo a Ivan.⁶⁵⁵ Desta forma, argumenta Pareyson, para existir o mal precisa do “suporte ontológico” da “finitude”, pois o absoluto o exclui como inexistente.⁶⁵⁶ Também Evdokimov ressalta que a aparição da “força da negação” pressupõe a “presença de um meio heterogêneo ao absoluto, sem o caráter de necessidade, [...] um ser relativo e livre”.⁶⁵⁷ Este meio, como deve estar claro, é propriamente o mundo humano. É somente nele, como diz Pondé, que a ação do mal mostra toda sua força: “o poder de ‘descriar’, isto é, de levar o Ser de volta ao Nada”.⁶⁵⁸

O prazer em violar a lei e a exaltação do delito, fenômenos recorrentes nos personagens de Dostoiévski, são as primeiras manifestações desta pura “força negativa” do mal. No extremo, aponta Pareyson, surge o “refinado” prazer de perverter a inocência, como no caso do estupro cometido por Stavróguim, e de profanar as tradições sagradas.⁶⁵⁹ Este segundo aspecto é descrito por Dostoiévski em *Os Demônios*, na cena da profanação do ícone religioso.⁶⁶⁰ O prosseguimento desta lógica do “mal pelo mal”, como descreve Pareyson, é o domínio de um poderoso desejo de autodegradação, como é explícito na história do homem do subsolo.⁶⁶¹ Isso conduz inevitavelmente a negação do *outro* e, por fim, a autodestruição. Segundo Pareyson, “se o mal leva o ser finito à destruição, isto acontece porque ele mesmo tende à destruição de si, ao próprio aniquilamento”.⁶⁶² Isto quer dizer, conforme descreve Evdokimov, que o mal “existe como um inexistente”: “ser significa, pare ele, negar a si mesmo; se nós podemos dizer que o mal

⁶⁵⁵ DOSTOIÉVSKI: *Os Irmãos Karamázov*, In: *Obras Completas*. Vol. VII. Rio de Janeiro: José Olimpio, 1961. p. 1068.

⁶⁵⁶ “Ontologicamente, il male è nulla, non essere, inesistenza: per esistere ha bisogno d’un sostegno ontologico, ha bisogno di appoggiarsi a un essere: questo essere non può essere l’assoluto, che lo esclude come inesistente; questo essere sarà dunque l’essere finito, che gl’impresta la sua realtà”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 66.

⁶⁵⁷ “L’apparition de la force de négation présupposerait la présence d’un milieu hétérogène à l’absolu, sans caractère de nécessité et qui serait un être relatif et libre, pouvant servir de point d’application, de support ontologique à cette force du mal”. EVDOKIMOV: *Dostoevski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brouwer, 1971. p. 165.

⁶⁵⁸ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 39.

⁶⁵⁹ PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 44.

⁶⁶⁰ “Pois uma noite assaltaram o ícone, quebraram o vidro do nicho, arrebentaram a grade e do adorno metálico do ícone arrancaram várias pedras e pérolas não sei se muito preciosas. Mas o grave em tudo isso foi que, além do roubo, houve um sacrilégio escarnecedor totalmente absurdo: dizem que por trás do vidro quebrado encontraram pela manhã um rato vivo”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 318.

⁶⁶¹ “La perversione, come deliberata volontà di fare il male per di male, per il desiderio sacrilego di violare una legge e di profanare qualcosa di sacro, si muta facilmente in abiezione, cioè nel godimento che si trae non soltanto dalla volontaria transgressione della norma, ma anche dalla bassezza morale in cui in tal modo si precipita”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 48.

⁶⁶² “Se il male porta l’essere finito alla distruzione, ciò accade perché esso stesso tende alla distruzione di sé e al proprio completo annientamento”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. p. 69.

existe, ele somente existe para ser aniquilado”.⁶⁶³ Esta é a dinâmica do mal, sair “de seu próprio nada e retorna a ele”.⁶⁶⁴ Mas desta forma, é preciso ressaltar, a própria natureza do mal aponta para a inevitável vitória final do bem: no “momento ideal da autonegação do mal”, ele “é eternamente neutralizado”, diz Evdokimov.⁶⁶⁵ Pareyson aponta o essencial:

Em suma: o mal primeiro nega tudo aquilo que é possível destruir, depois destrói a si mesmo; isto é, se reconhece como negação, destruição, não-ser, numa palavra: como mal; e isto já significa aceitar a vitória do bem, ou pelo menos aceitar que o bem deve vencer, que somente o bem existe verdadeiramente, que somente o bem é verdadeiro e completo. O destino do mal é, constitutivamente, a autodestruição e a morte; mas este destino mortal do mal prepara o advento do bem.⁶⁶⁶

§ 8

A única força humana capaz de superar o poder do mal é o sofrimento: “a potência do mal é grande, mas a potência da dor é maior”, diz Pareyson.⁶⁶⁷ Quando a dor torna-se insuportável, é sinal de que o homem se encontra no decisivo “momento da crise”, “quando a lei da redenção é chamada a suceder a lei da negação”.⁶⁶⁸ Mas, de acordo com Pareyson, isso somente ocorre quando o sofrimento percorre seu desenvolvimento pelo remorso, pela angústia, até o arrependimento.⁶⁶⁹ É justamente esse o percurso de Raskólnikov. Já no caso de Stavróguim, por exemplo, a angústia não consegue se transformar em arrependimento; seu fim inevitável é o desespero e o suicídio. Como Pareyson assinala, para que a dor seja fecunda é preciso que ela seja conscientemente “desejada e procurada”: “somente quando no próprio crime se entreve o

⁶⁶³ “Par l’existence originale de l’absolu, ce principe de négation est réduit éternellement au silence ontologique, en vertu de quoi il est le Rien. Ce n’est qu’un signe imaginaire irréel, neutralisé par le fait d’être nécessairement replié sur lui-même; il ‘est’ sous la forme du néant, existe comme inexistant, car être signifie, pour lui, se nier soi-même; si on peut dire que le mal existe, il n’existe que pour être anéanti”. EVDOKIMOV: *Dostoievski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 166.

⁶⁶⁴ “Le mal vient de son propre néant et retourne à lui”. EVDOKIMOV: *Dostoievski et le problème du mal*. p. 166.

⁶⁶⁵ “L’être absolu s’affirme, le néant absolu se nie, il apparait comme un moment idéal qui, pour sortir de l’état d’idée pure, aurait besoin d’un support et d’un appel du monde créé; cette condition n’étant pas réalisée dans le repliement sur lui-même et dans l’autonégation, il est éternellement neutralisé”. EVDOKIMOV: *Dostoievski et le problème du mal*. p.166-167.

⁶⁶⁶ “Insomma: il male prima nega tutto ciò che giunge a distruggere, e poi distrugge se stesso; cioè si riconosce come negazione, distruzione, non essere, in una parola come mala; e ciò significa già accettare la vittoria del bene, o per lo meno ch’è il bene che deve vincere, che solo il bene esiste veramente, che solo nel bene c’è vero compimento. Il destino del male è costituzionalmente l’autodistruzione e la morte; mas este destino mortal do mal prepara o advento do bem”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 69.

⁶⁶⁷ PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte; v. 23, n. 72, p. 75-90. 1996. p. 87.

⁶⁶⁸ “Quando il dolore diventa insopportabile, questo è un segno che si è raggiunto il momento decisivo del destino umano, quello in cui la legge della redenzione è chiamata a succedere alla legge della negazione: l’uomo si trova al momento della crisi: quello in cui il delitto invoca il castigo, quello in cui attraverso la sofferenza il male si capovolge in bene, quello in cui per merito del pentimento il dolore si muta in felicità”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 104.

⁶⁶⁹ PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. p. 105.

castigo, somente quando é a culpa que alimenta a dor, somente quando o pecado é sentido como sofrimento, somente então começa a obra da redenção e o nascimento do homem novo”.⁶⁷⁰ É nesta dinâmica que, além de *redentor*, o sofrimento se torna *revelador*: “O mal somado ao sofrimento não é um incremento da taxa de negatividade do universo. Não é uma duplicação nem uma multiplicação do mal, mas a sua eliminação [...] de duas negatividades nasceu uma positividade”.⁶⁷¹ Nas palavras de Pareyson, “a dor é o lugar da solidariedade entre Deus e o homem”, pois ensina que o destino do homem é a expiação.⁶⁷²

Esse princípio é um dos fundamentos do pensamento trágico: que, entre o homem e Deus, não exista colaboração na graça, se primeiro não existiu no sofrimento; que, sem a dor, o mundo resulte enigmático e a vida absurda; que, sem o sofrimento, o mal permaneça sem redenção e a alegria inacessível [...] é por isso que o sofrimento deve ser considerado como o pivô da rotação do negativo ao positivo, o ritmo da liberdade, o fulcro da história, a pulsação do real, o vínculo entre tempo e eternidade; em suma, como uma ponte lançada entre o *Gênese* e o *Apocalipse*.⁶⁷³

Novamente é preciso destacar que a força essencial na dinâmica do sofrimento é a da liberdade. Na obra de Dostoiévski não há nenhum remetimento a energias transcendentais intervindo diretamente no destino do homem. Para que o sofrimento transforme-se em positividade é preciso que haja total liberdade de escolha. De acordo com Evdokimov, a própria teleologia é “submissa a liberdade trágica do homem”.⁶⁷⁴ Segundo Frank, em sintonia com a tradição ortodoxa, Dostoiévski “sempre colocou mais ênfase no livre-arbítrio do homem do que na graça”, pois “a encarnação de Cristo foi suficiente para estimular a humanidade a lutar eternamente contra as suas limitações”.⁶⁷⁵ Assim, o sofrimento somente pode abrir uma nova religiosidade para o homem através de um *salto*, no sentido kierkegaardiano do termo, e não segundo alguma espécie de lógica sistemática. Esta nova religiosidade está além de qualquer aspecto moral; ela é um assunto estritamente individual. É por isso que Raskólnikov, apesar de se entregar as leis seculares e de ter uma visível necessidade de redenção religiosa, somente se arrepende realmente após a cena do sonho, no final do livro. A figura religiosa de Sônia e a

⁶⁷⁰ “Solo quando nel delitto stesso si profila il castigo, solo quando la colpa ingenera il dolore, solo quando il peccato è sentito como sofferenza, solo allora comincia l’opera della redenzione e la nascita del l’uomo nuovo”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. p. 101.

⁶⁷¹ PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte; v. 23, n. 72, p. 75-90. 1996. p. 88.

⁶⁷² PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*. p. 89.

⁶⁷³ PAREYSON: *Filosofia da Liberdade. Síntese Nova Fase*. p. 89.

⁶⁷⁴ “La téléologie elle-même, si elle existe, est soumise à la liberté tragique de l’homme”. EVDOKIMOV: *Dostoevski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brouwer, 1971. p. 377.

⁶⁷⁵ FRANK: *Dostoevski: os feitos da libertação. 1860-1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 412.

leitura da história da ressurreição de Lázaro anunciaram o momento da virada; mas, no final, foi uma dinâmica interior, um sonho, que elevou ao máximo sua crise.

Isso ressalta o fato de que, na obra de Dostoiévski, o sentimento religioso é irreduzível a qualquer forma de definição. Como diz Evdokimov, “o bem não é diretamente evidente”.⁶⁷⁶ Em *O Idiota*, Rogójin pergunta ao príncipe Mychkin: “Liev Nikoláitchik [...] tu acreditas ou não em Deus?”.⁶⁷⁷ Para responder esta pergunta, Mychkin narra quatro episódios que recentemente tinha presenciado num curto espaço de dois dias: o primeiro, uma conversa que teve com um intelectual ateu numa viagem de trem; o segundo, um assassinato que tomou conhecimento logo que chegou a seu destino, no qual um homem degolou “um velho amigo” proferindo, no momento fatal, uma “reza amarga: ‘Senhor, perdoa por Cristo!’”; o terceiro, a história de um soldado bêbado que vende sua cruz para beber; e, o quarto, a mulher que se benze frente ao sorriso de seu filho recém-nascido.⁶⁷⁸ Ao ouvir os dois primeiros episódios Rogójin exclama em tom sarcástico: “É disso que eu gosto! [...] Não, isso é que é o melhor de tudo! [...] Um não acredita absolutamente em Deus, e o outro acredita tanto que degola pessoas rezando....”.⁶⁷⁹ Para Mychkin, este sarcasmo de Rogójin tem sua validade; mas é preciso extrair o sentido positivo desta situação absurda. É justamente esse o papel das outras duas histórias: elas confirmam que, realmente, o sentimento religioso se dá de formas diversas, acima de qualquer julgamento moral – desde a moralidade que recrimina o alcoolismo até aquela que proíbe o assassinato. O símbolo disso é a alegria materna frente ao sorriso de seu filho: “do mesmo jeito que a mãe sente alegria quando recebe o primeiro sorriso do seu recém-nascido, Deus sente essa mesma alegria sempre que vê do céu um pecador se posicionando de todo coração para orar diante dele”.⁶⁸⁰ Mychkin conclui:

Escuta, Parfen, há pouco me fizeste uma pergunta e eis minha resposta: a essência do sentimento religioso não se enquadra em nenhum juízo, em nenhum ato ou crime ou nenhum ateísmo; aí há qualquer coisa de diferente e que vai ser sempre diferente. Aí há qualquer coisa sobre a qual irão escorregar eternamente os ateísmos e da qual irão dizer eternamente *coisas diferentes*.⁶⁸¹

⁶⁷⁶ “Le mal est plus accessible dans l’expérience directe; le bien, lui, n’est pas directement évident”.
EVDOKIMOV: *Dostoievski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 228.

⁶⁷⁷ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 254.

⁶⁷⁸ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p. 255-256.

⁶⁷⁹ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p. 255.

⁶⁸⁰ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p. 256.

⁶⁸¹ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. P. 256

Segundo Pareyson, em Dostoiévski a radical indeterminação da liberdade humana é a única abertura para a religiosidade: “Da mesma forma que Pascal fala por toda sua obra do *Deus absconditus* [...] Dostoiévski não faz outra coisa do que falar do *homo absconditus*”.⁶⁸² De acordo com Pondé, a noção de *homo absconditus* revela uma marca de Deus no homem, se refere aquilo que a ortodoxia chama a “essência sobrenatural do ser-humano”.⁶⁸³ É neste sentido que torna-se possível recuperar a noção de polifonia desenvolvida por Bakhtin. Segundo Pondé, apesar de Bakhtin não se interessar pelo conteúdo religioso das obras de Dostoiévski, “todas as suas teses sobre ele vão ao encontro da teologia ortodoxa”.⁶⁸⁴ A polifonia remete a idéia de que não é possível uma solução puramente materialista-naturalista para os paradoxos da liberdade humana: “o ser humano é um ser despedaçado”, um “animal do infinito”, diz Pondé.⁶⁸⁵ Assim, ela seria a forma artística adequada para retratar a liberdade radical do homem, ou seja, sua essência sobrenatural:

A polifonia [...] já é a manifestação da Providência na condição humana. Nessa polifonia, temos a percepção de que a agonia da dificuldade em estabelecer o conhecimento se dá porque os seres humanos são seres sobrenaturais, não passíveis de serem objetivados [...] A polifonia é algo como a tensão que mantém as partes conectadas, que faz com que a decomposição do ser humano não ocorra de uma vez por todas. Por isso, é, de alguma forma, a marca de Deus na desgraça.⁶⁸⁶

A polifonia adquire, desta forma, um caráter redentivo, já que é ela que possibilita a agonia e o sofrimento.⁶⁸⁷ Como Pondé ressalta, a obra de Dostoiévski provoca no leitor uma “auto-

⁶⁸² “Come Pascal parla in tutta la sua opera del *Deus absconditus*, rifacendosi al detto di Isaia [...] cosí si può dire che in tutta la sua produzione Dostoevskij non fa altro che parlare dell’*homo absconditus*, secondo il detto della seconda epistola di san Pietro”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 11.

⁶⁸³ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 117. “Para a ortodoxia, o homem é um ser sobrenatural ao qual a natureza é agregada, e não o contrário, ou seja, um ser natural ao qual a sobrenatureza seria agregada”. PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 110.

⁶⁸⁴ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 123.

⁶⁸⁵ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 125. “A obra de Dostoiévski, de acordo com Bakhtin, parece não respeitar nenhuma noção de roteiro lógico – é como um quebra-cabeça que não se encaixa. Os próprios personagens não constituem unidades totais (fechadas em si mesmas) ao longo da história. Esse universo despedaçado de Dostoiévski tem sua raiz na idéia de que a natureza é completamente despedaçada e não converge para nenhuma unidade”. PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 126. “A antropologia de Dostoiévski seria a antropologia de um homem inacabado, e inacabado por ser um animal do infinito”. PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 159.

⁶⁸⁶ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 135.

⁶⁸⁷ “Nesse sentido, podemos dizer que a polifonia é um instrumento de redenção. Ao menos, ela garante o não-resumo, o não-esboço, a não-mentira”. PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 164.

percepção da ordem do estranhamento, da não identidade consigo mesmo. O si-mesmo estaria nesse não-ser”.⁶⁸⁸

Revela-se assim o caráter profundamente trágico de Dostoiévski. De acordo com Berdiaev, o “espírito russo” reconhece a dualidade e a contradição na essência das coisas, e não apenas nas aparências, como na filosofia do idealismo alemão: “É nas últimas profundezas do espírito humano que se trava o combate entre Deus e o demônio. Porque o mal também possui uma natureza espiritual”.⁶⁸⁹ A luta entre o bem e o mal acontece no coração do homem, diz Dimitri Karamázov. Mesmo os personagens positivos, como no caso de Mychkin e Alioscha, expressam esta dualidade. Mychkin, por exemplo, admite que frequentemente é vítima daquilo que ele chama “pensamentos *duplos*”: “é difícilimo combater [...] eu experimentei. Sabe Deus como eles vêm e surgem”.⁶⁹⁰ A “santidade” destes personagens é uma constante luta contra o mal. Conforme explica Pareyson, a força de Dostoiévski é sua forma de “recuperar Deus através de um ateísmo coerente, reencontrar o sentido do mundo através de sua negação, reconquistar o valor da vida através do niilismo”.⁶⁹¹ Entender o romancista russo é extrair, de dentro da *filosofia da tragédia*, o *sentido trágico do bem*. Berdiaev diz o essencial:

Só existe um único argumento eternamente empregado contra Deus, o da existência do mal no mundo. Tema que, para Dostoiévski, parece fundamental. Toda sua obra é uma resposta a este argumento. E eu poderia formular esta resposta como segue de maneira paradoxal. *Deus existe justamente porque o mal e o sofrimento existem no mundo, a existência do mal é a prova da existência de Deus. Se o mundo consiste unicamente no bom e no bem, então Deus seria inútil e o próprio mundo seria Deus. Deus é porque o mal é. O que significa que Deus é porque a liberdade é.*⁶⁹²

§ 9

Os personagens nitidamente positivos são escassos nas páginas de Dostoiévski. Conforme destaca Pareyson, os mais expressivos – como Makár, Zózimo ou Tíkhon – servem

⁶⁸⁸ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. p. 168.

⁶⁸⁹ “O alemão propende a não ver o conflito de Deus e do demônio, da luz e das trevas senão nas regiões superficiais, periféricas do espírito: desde que penetra nas profundezas da vida espiritual, aí vê Deus, a luz; desaparece toda antinomia. Mas, para o russo Dostoiévski, a antinomia dos elementos divino e infernal, o choque tempestuoso da luz e das trevas, habita justamente todo no fundo do homem”. BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 63.

⁶⁹⁰ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 349.

⁶⁹¹ “La forza di Dostoevskij è in un certo senso proprio Ivan: Dio recuperato attraverso l’ateismo coerente, il senso del mondo ritrovato attraverso la sua negazione, il valore della vita riconquistato attraverso il nichilismo”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 201.

⁶⁹² BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 102.

apenas como “pontos de referência”, não participam diretamente na ação do romance.⁶⁹³ Além dos discursos destas figuras quase santas, a única manifestação adequada do bem é através da humildade e do silêncio.⁶⁹⁴ Este é o caso, primeiramente, de algumas mulheres nas histórias de Dostoiévski, como Liza em *Memórias do Subsolo* ou Sônia em *Crime e Castigo*. Também é o caso de Mychkin, principalmente na cena final do romance, quando ele acaricia cabeça de Rogójin em frente ao cadáver de Nastácia Filíppovna.⁶⁹⁵ Mas o símbolo máximo desta dinâmica é a imagem do Cristo na *Lenda do Grande Inquisidor*. Depois de todas as acusações que o Inquisidor lhe faz sua única resposta é um beijo:

O Inquisidor se cala, e espera um momento a resposta do Prisioneiro; o Seu silêncio lhe é penoso. Vira bem que o Prisioneiro o escutara sem deixar de o fitar com um olhar meigo e penetrante, sem querer dar resposta. E o velho gostaria que Ele lhe dissesse qualquer coisa, fossem embora palavras amargas, terríveis. Mas o Prisioneiro repentinamente se aproxima do velho, e lhe beija os lábios exangues. É essa a Sua única resposta. O velho estremece; qualquer coisa se agita nas comissuras daqueles lábios que Ele beijou; depois o Inquisidor se dirige à porta, abre-a, e Lhe diz: ‘Vai e não volte mais. Nunca, nunca mais!’ Solta-O na cidade ‘cálida e escura’; e o Prisioneiro desaparece.⁶⁹⁶

Segundo Pareyson, “a vitória do bem é o sentido dos romances” de Dostoiévski, mas “esta vitória não é descrita”.⁶⁹⁷ Isso se explica porque o bem tem um caráter escatológico. Como Evdokimov assinala, as vitórias “do mal sobre o bem no tempo [...] testemunham a liberdade do mundo”, anunciando “a vitória final do bem sobre o mal na eternidade e a destruição do mal por ele mesmo”.⁶⁹⁸

Berdiaev destaca que o Cristo de Dostoiévski é parente próximo do Zaratustra de Nietzsche: “o mesmo espírito de liberdade altaneira, a mesma altura atordoante, o mesmo espírito aristocrático”.⁶⁹⁹ Nesse sentido, Dostoiévski aparece como um renovador da religiosidade cristã, pois nunca “antes dele, se havia identificado a este ponto a imagem do Cristo com a liberdade de

⁶⁹³ PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 92.

⁶⁹⁴ “Il bene non ha bisogno né di difendersi né di annunziarsi [...] Il bene vince col silenzio”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. p. 72.

⁶⁹⁵ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 677.

⁶⁹⁶ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. Vol. VII. Rio de Janeiro: José Olimpio, 1961. p. 664.

⁶⁹⁷ PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 72.

⁶⁹⁸ “Les victoires du mal sur le bien dans le temps, leurs possibilités même témoignent de la liberté du monde; elles annoncent la victoire finale du bien sur le mal dans l'éternité et la destruction du mal par lui-même”. EVDOKIMOV: *Dostoevski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 252.

⁶⁹⁹ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 257.

espírito”.⁷⁰⁰ Em *Os Irmãos Karamázov*, este novo cristianismo é representado pelo personagem de Zózimo, que se contrapõe ao padre Feraponte, símbolo do cristianismo antigo, moralista e supersticioso. De acordo com Berdiaev, “Zózimo é a ressurreição da ortodoxia, a manifestação nela de um espírito novo”.⁷⁰¹ Evdokimov diz que neste personagem Dostoiévski resume os princípios de um “humanismo cristão”: “A concepção orgânica cristã se opõe à absolutização de qualquer aspecto do homem, seja ele individual ou coletivo [...] ela propõe encontrar a fraternidade universal no Cristo”.⁷⁰² Assim, a sociedade humana adquire o caráter de uma “comunhão”: “fenômeno religioso e não social”.⁷⁰³

Paradoxalmente, o princípio condutor da nova religiosidade expressa nas obras de Dostoiévski é formulado pelo niilista Ivã Karamázov: “amar a vida mais que o sentido da vida”.⁷⁰⁴ Como Alioscha completa, é preciso amá-la “antes da lógica [...] só assim lhe compreenderemos o sentido”.⁷⁰⁵ É exatamente isso que Dostoiévski faz em suas obras, ou seja, à lógica implacável dos niilistas ele contrapõe a experiência de uma vivência religiosa: ao homem do subsolo, Liza; a Raskólnikov, a abnegação de Sônia; a Hippolit, o príncipe Mychkin; a Ivan, Alioscha. Entretanto, diz Alioscha a Ivan, amar a vida é apenas metade do caminho. É preciso que este amor possua um remetimento religioso. Um exemplo desta dualidade é a relação entre Hippolit e Mychkin. Mesmo sendo uma vítima do absurdo do mundo, Hippolit ama a vida: “A questão está na vida, apenas na vida – no seu descobrir-se, contínuo e eterno”.⁷⁰⁶ Mas este amor é, na verdade, uma mescla de megalomania e orgulho desmesurados. O símbolo de uma vida plena, para o jovem tísico, é a riqueza material e o poder de Rotschild. Desta forma, como ele é um condenado à morte para quem qualquer expectativa de futuro está vetada, a continuação da

⁷⁰⁰ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. p. 257.

⁷⁰¹ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. p. 262. “Zózimo diz: ‘Pois aqueles que se arrancaram ao cristianismo e se revoltaram contra ele não são menos na sua própria essência personificação do próprio Cristo e tais permanecerão’. Estas palavras, extraordinárias para Feraponte, testemunham que a imagem e a semelhança divinas não estão definitivamente perdidas em Raskólnikov, em Stavróguim, em Kirillov, em Ivã Karamázov, mas que existe para eles a possibilidade de um retorno ao Cristo”. BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. p. 263.

⁷⁰² EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 305.

⁷⁰³ “L’humanisme a raison d’affirmer la valeur de l’homme, en l’élevant au sommet de l’être, mais il faut préciser: au sommet de l’être créé; tout la différence est là. La conception organique chrétienne s’oppose à l’absolutisation d’un des aspects de l’homme, individuel ou collectif, de la race, de la classe, de l’Etat. A travers les dons personnels (vocations) et les dons nationaux (missions), elle propose de trouver la fraternité universelle dans le Christ [...] Chez Dostoiévsky, la société est la communauté, phénomène religieux et non social. Les gens de Dostoiévsky cherchent non une structure parfaite de la vie sociale, mais le relet dans leurs rapports de la Vérité absolue”. EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. p. 305.

⁷⁰⁴ DOSTOIÉVSKI: *Os Irmãos Karamázov*, In: *Obras Completas*. Vol. VII. Rio de Janeiro: José Olimpio, 1961. p. 627.

⁷⁰⁵ DOSTOIÉVSKI: *Os Irmãos Karamázov*, In: *Obras Completas*. p. 627.

⁷⁰⁶ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 440.

vida torna-se torturante. Ao convite de Mychkin para que vá viver no campo, ele recusa dizendo que prefere passar seus últimos dias olhando o muro que há diante de sua janela: “Será que não entendem que quanto mais eu me deixar levar, quanto mais eu me entregar a este último espectro de vida e de amor com que eles pretendem encobrir de mim o meu muro de Meyer e tudo o que nele está escrito com franqueza e candura, mais infeliz eles me fazem?”.⁷⁰⁷ Por fim, Hippolit pretende se suicidar ao nascer do Sol, “olhando diretamente para fonte da vida”, contrapondo sua revolta a toda exuberância do mundo: “Se eu tivesse o poder de não nascer, certamente não aceitaria a existência nessas condições escarnecedoras”.⁷⁰⁸ Conforme Givone assinala, o príncipe Mychkin tenta formular uma resposta a esta lógica de Hippolit em duas passagens: na história do prisioneiro aguardando a execução, e na narração das experiências singulares que acompanham seus ataques epiléticos.⁷⁰⁹

As histórias de Mychkin mostram o sentido religioso do “amor à vida” expresso por Ivan Karamázov. Contrariamente ao caso Hippolit, sua doença abre possibilidades totalmente distintas. Ele conta que nos instantes que antecedem seus ataques epiléticos experimenta uma sensação de harmonia tão plena que compensa enormemente o mal causado pela doença: “esse momento em si valia a vida toda”.⁷¹⁰ Segundo Mychkin, a “sensação de vida, de autoconsciência quase duplicou nestes instantes [...] todas as inquietações, todas as suas dúvidas foram apaziguadas de uma vez, redundaram em alguma paz superior”.⁷¹¹ E antecipando a crítica de que na verdade essa harmonia seria um estado mórbido, ele exclama convicto:

‘Qual é o problema de ser isso uma doença? – decidi finalmente – Qual é o problema se essa tensão é anormal, se o próprio resultado, se o minuto da sensação lembrada e examinada já em estado sadio vem a ser o cúmulo da harmonia, da beleza, dá uma sensação inaudita e até então inesperada de plenitude, de medida, de conciliação e de fusão extasiada e suplicante com a mais suprema síntese da vida?’⁷¹²

⁷⁰⁷ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p. 463.

⁷⁰⁸ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p. 465.

⁷⁰⁹ GIVONE: *Dostoevskij e la filosofia*. Roma: Laterza, 1984. p. 82.

⁷¹⁰ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 261.

⁷¹¹ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. p. 261. Nas palavras de Givone: “Centro e chiave dell’attacco epilettico, afferma Mychkin, è l’‘istante’, l’aura di rapimento e di spossamento, che si sprigiona da una cupa opressione della coscienza e, prima che la coscienza precipiti nella brutalità e anzi nella bestialità sorda d’uno smisurato partire immemore, dilata il tempo all’infinito e lo fissa al suo compimento, alla sua perfetta pienezza: esso dura come un lampo ma in esso si riassume il ‘senso della vita’”. GIVONE: *Dostoevskij e la filosofia*. Roma: Laterza, 1984. p. 82.

⁷¹² DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 261. Segundo Givone, “il rapporto costitutivo con la malattia e con l’‘alterazione dello stato normale’ non solo non invalida la possibilità di un’esperienza in cui il non senso, l’ibrida fusione creaturale, il dissolversi del tempo siano restituiti al senso, e lo siano precisamente nello specchio d’una ‘bellezza’ che si dà, esteticamente, come ‘armonia’, e, religiosamente, come ‘preghiera’, ma addirittura la conferma”. GIVONE: *Dostoevskij e la filosofia*. Roma: Laterza, 1984. p. 82.

Já a segunda história é a narração dos pensamentos de um prisioneiro que dentro de poucos minutos será executado. Nesta Mychkin mostra uma possibilidade totalmente oposta originada da mesma situação trágica em que se encontra Hippolit: ao invés de lhe levar a amaldiçoar o tempo, a proximidade da morte mostra ao prisioneiro o caráter sagrado do tempo.

Restavam não mais que cinco minutos de vida. Ele dizia que esses cinco minutos lhe pareceram uma eternidade, uma imensa riqueza; parecia-lhe que nesses cinco minutos ele estava vivendo várias vidas, que nesse momento não tinha nada que ficar pensando no último instante [...] Por perto havia uma igreja e sua cúpula dourada brilhava sob o sol claro. Ele se lembrava de que havia olhado com uma terrível persistência para essa cúpula e para os raios que ela irradiava.⁷¹³

Assim, à noção puramente física de tempo expressa por Hippolit e seu muro, Mychkin contrapõe uma concepção mística do tempo, simbolizada pela aura pré-epiléptica e pela imagem religiosa da cúpula dourada da igreja. Como diz Evdokimov, estas histórias remetem a uma experiência da harmonia como *antecipação*: “Após a culpa, é nas condições da vida terrestre que se produz a sensação de harmonia; ela não é uma simples lembrança do paraíso, um sonho, mas se dá na experiência real do homem, como antecipação”.⁷¹⁴

Os Demônios é um exemplo singular desta religiosidade trágica de Dostoiévski. Neste romance é possível acompanhar a pura ação destrutiva do mal e seu caminho para auto-anulação. Segundo Evdokimov, Dostoiévski realiza uma “exposição metafísica do niilismo”.⁷¹⁵ É neste contexto que ficará explícito o caráter escatológico do bem.

II – *Os Demônios* III: metafísica do niilismo

§ 1

O romance *Os Demônios* é a principal origem da fama de reacionário que persegue Dostoiévski. Ele foi acusado de construir seus personagens como maldosas caricaturas do movimento revolucionário, distorcendo totalmente a realidade. É verdade que no romance Dostoiévski ataca as ideologias radicais em suas diversas variantes e suas conseqüências destrutivas. Todavia, para ser correto, é preciso dizer que em *Os Demônios* o romancista russo

⁷¹³ DOSTOIÉVSKI: *O Idiota*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 84.

⁷¹⁴ “Après la chute, c’est dans les conditions de la vie terrestre que se produit la sensation d’harmonie; elle n’est pas un simple souvenir du paradis, un rêve, mais quelque chose qui est donné dans l’expérience réelle de l’homme, comme une anticipation”. EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brouwer, 1971. p. 79.

⁷¹⁵ EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brouwer, 1971. p. 308.

critica todas as forças sociais que fazem parte da trama. Uma leitura atenta do livro impede totalmente uma interpretação de Dostoiévski como reacionário. Nas palavras de Berdiaev, a hostilidade do escritor “contra a revolução não era a de um homem assentado, guardando um interesse qualquer pela antiga organização da vida. Era a hostilidade de um ser apocalíptico que se coloca ao lado do Cristo na sua suprema luta com o Anticristo”.⁷¹⁶

A crítica mais devastadora contida nas páginas de *Os Demônios* não se dirige aos radicais, que são os *filhos*, mas aos *pais*. Ou seja: a intelectualidade romântica e liberal e ao governo incompetente e autoritário. Estes são os principais responsáveis pelo caos que toma conta da vila onde se passa a história. Como Piotr diz ao governador Lembke, “o senhor abre o caminho para nós e prepara o nosso sucesso”.⁷¹⁷

Primeiramente é preciso fazer referência ao personagem de Stiepan Trofímovitch. Ele expressa toda a fraqueza e mentira que geraram a descrença da nova geração nos “nobres ideais” das filosofias idealistas, tornando possível a transformação do sonho utópico de mudar o mundo numa tática de organização revolucionária e terrorismo sistemático. Conforme já foi exposto, Stiepan é retratado como um intelectual liberal, extremamente vaidoso, mas vítima de uma fraqueza insuperável fruto de uma concepção abstrata da vida. É isso que se destaca de sua turbulenta amizade com Varvara ou do fracasso de sua carreira de escritor. Como o narrador conta sarcasticamente, por certo tempo Stiepan “esboçou envolver-se com o estudo da política superior centrada nos nossos assuntos internos e externos, mas logo desistiu [...] Acontecia também o seguinte: levava para o jardim Tocqueville mas escondia no bolso Paul de Kock”.⁷¹⁸ Assim, o aspecto essencial do caráter de Stiepan, como ele mesmo sabe, é a mentira. Ainda no começo do romance ele diz ao narrador: “meu amigo, eu descobri uma novidade... [...] *je suis* um simples parasita, *et rien de plus!*”.⁷¹⁹ Pouco antes da morte ele faz uma avaliação terrível de sua vida: “passei a vida inteira mentindo. Até quando falava a verdade. Nunca falei pela verdade mas

⁷¹⁶ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 165.

⁷¹⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 311.

⁷¹⁸ “Nos primeiros anos ou, mais exatamente, na primeira metade do tempo que permaneceu em casa de Varvara Pietrovna, Stiepan Trofímovitch ainda continuava pensando numa certa obra, e todo o dia se dispunha seriamente a escrevê-la. Mas na segunda metade ele, ao que tudo indica, esqueceu até o bê-á-bá. Dizia-nos cada vez mais frequentemente: ‘Parece que estou pronto para o trabalho, os materiais estão reunidos, mas acontece que o trabalho não sai! Não consigo fazer nada!!’ – e baixava a cabeça em desânimo. Não há dúvida de que era isso que devia lhe dar ainda mais grandeza aos nossos olhos como um mártir da ciência”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 28.

⁷¹⁹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 35.

apenas por mim mesmo, disse eu já sabia antes mas só agora vejo [...] O essencial é que eu mesmo acredito em mim quando minto. O mais difícil na vida é viver e não mentir”.⁷²⁰

Outro representante da mescla entre liberalismo e romantismo que dominou a intelectualidade russa da década de 1840 é o personagem de Karmazínov. Nesta figura Dostoiévski faz uma paródia do romancista Ivan Turguiêniev. Porém, como aponta Frank, “seria uma grande injustiça com Dostoiévski atribuir Karmazínov apenas à inimizade pessoal, pois existem amplas razões literário-culturais para incluir essa caricatura num grande retrato da época”.⁷²¹ Através deste personagem, em primeiro lugar, é feita uma ampla crítica à aristocracia russa e sua veneração pela cultura européia. As palavras que Karmazínov diz em seu encontro com o narrador manifestam sua aversão por seu país: “Aqui tudo está sentenciado e condenado. A Rússia como é não tem futuro. Eu me tornei alemão e considero isso uma honra para mim”.⁷²² Além disso, um segundo aspecto da intelectualidade parodiado em Karmazínov é a tentativa de alguns literatos russos – Turguiêniev, por exemplo – de recuperar a estima da geração dos anos 1860. É por isso que no livro Karmazínov tenta, sem sucesso, se aproximar de Piotr: “Até onde vejo e até onde posso julgar, toda a essência da idéia revolucionária consiste na negação da honra. Gosto de ver isto expresso de modo tão ousado e destemido [...] Sou da velha geração e confesso que ainda sou favorável à honra, mas isso apenas por hábito”.⁷²³ Entretanto, ao invés de cativar a amizade de Piotr, através desta retórica vazia Karmazínov apenas prova toda a fragilidade das forças que os radicais têm que combater. Isso fica claro na cena da festa em favor da preceptoras, onde o romancista prometeu ler a obra que marcaria sua despedida do público. O texto extremamente abstrato e lírico de Karmazínov provoca um grande tumulto na platéia, que não permite sequer que ele termine sua leitura. Ele fica atordoado e surpreso; conforme diz o narrador, no seu rosto estava estampado: “Ora, eu não sou o que os senhores pensam, estou a favor dos senhores, basta que me elogiem, me elogiem mais, o máximo que puderem”.⁷²⁴ Mas o público não poupa Karmazínov: “o cozinheiro é mais útil!”.⁷²⁵

Através destes dois personagens Dostoiévski quis apontar toda a abstração filosófica e a fraqueza de convicções que, por descendência e reação, geraram o radicalismo dos niilistas de

⁷²⁰ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 630.

⁷²¹ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 601.

⁷²² DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 360.

⁷²³ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 360.

⁷²⁴ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 468.

⁷²⁵ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 469.

1860. Conforme diz Evdokimov, Stiepan Trofímovitch e Karmazínov são os símbolos de uma “metafísica do liberalismo”, ou seja, “exprimem o princípio procriador em virtude do qual as energias ativas do mal se multiplicam”.⁷²⁶ Com a “nova geração”, as idéias abstratas e sem vida transformam-se em forças “ativas e potentes de negação do passado e destruição do presente”.⁷²⁷ E o segredo desta dinâmica, como diz Evdokimov, é o ateísmo, que está na essência do pensamento liberal: “A essência do liberalismo, para Dostoiévski, além das idéias de progresso, de humanismo, de socialismo, é fundamentalmente o espírito do ateísmo, que inspira toda a civilização moderna à procurar uma ‘virtude sem Cristo’”.⁷²⁸ *Os Demônios* é justamente uma demonstração das conseqüências nocivas deste ideal.

§ 2

Outro alvo das críticas sarcásticas de Dostoiévski são os representantes do poder governamental. Logo no início do romance o narrador diz que o velho governador, anterior a von Lembke, era demasiado “delicado” – “parecia-se um pouco com uma mulher” – para as exigências de seu cargo: “Pela hospitalidade e bom acolhimento que proporcionava, ele deveria ser o decano da nobreza dos velhos bons tempos e não governador em um tempo tão complicado como o nosso”.⁷²⁹ Assim, o narrador aponta o grande despreparo das autoridades e o anacronismo de suas perspectivas. O mesmo julgamento é feito a respeito do próprio governador von Lembke. O narrador o descreve como um filho da nobreza, que freqüentou as melhores escolas, mas que nunca perdeu seu caráter extremamente ingênuo.⁷³⁰ Nos momentos mais tensos de sua vida, quando uma ação imediata se mostrava necessária, Lembke apenas conseguia montar brinquedos mecanizados de papel. Segundo o narrador, quando sua mulher Yúlia passou a lhe exigir mais ambição política “ele começou a montar um templo protestante: o pastor aparecia

⁷²⁶ EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 328.

⁷²⁷ “Il exprime la métaphysique du libéralisme, le principe procréateur en vertu duquel les énergies actives du mal se multiplient. Le mal agit à travers lui, père et éducateur d’une génération dans laquelle les idées abstraites et sans vie se transforment en principes actifs et puissants de négation du passé et de destruction du présent. Dostoiévsky étudie et observe l’ordre de succession, la dégénérescence des formes”. EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. p. 328.

⁷²⁸ “L’essence du libéralisme, pour Dostoiévsky, au delà des idées de progrès, d’humanisme, de socialisme, est foncièrement l’esprit d’athéisme, qui inspire toute la civilisation moderne à devenir ‘un vertu sans le Christ’”. EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. p. 333.

⁷²⁹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 52.

⁷³⁰ “E quando, já nas classes superiores, muitos dos jovens, predominantemente russos, aprendiam a discutir sobre questões bastante elevadas da atualidade e com tal ar que mal esperavam a diplomação para resolver todas as questões, Andriêi Antónovitch ainda continuava fazendo as coisas mais ingênuas dos tempos de escola”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 305.

para fazer o sermão, os fiéis ouviam com mãos postas e ar devoto [...] por fim soava um órgãozinho que fora propositadamente encomendado e trazido da Suíça, apesar dos gastos”.⁷³¹ Lembke também não possui a mínima convicção ideológica no poder que representa, não sendo capaz, por isso, de enfrentar a situação de crise extrema em que se encontra sua administração. Chega a dizer a Piotr que concorda com os planos revolucionários de “destruição total”, apenas com a ressalva de que ainda seria “cedo demais”.⁷³² Piotr compreende perfeitamente o que isso significa: “depois disso que funcionário do governo é o senhor, se pessoalmente concorda com destruir as igrejas e marchar armado de pau contra Petersburgo, colocando toda diferença apenas no prazo?”.⁷³³ Ou seja: Lembke é um administrador totalmente despreparado, torna-se um brinquete nas mãos de Piotr e termina o romance num estado de loucura quase completa.

Yúlia Mikháilovna, mulher de von Lembke, foi a principal responsável pelo poder que seu “protegido” Piotr Stiepanovitch, adquiriu nos mais altos círculos sociais da cidade.⁷³⁴ E além de Piotr, ela acolheu a sua volta um vasto grupo de jovens liberais. Segundo o narrador conta ironicamente, rapidamente todos passaram a elogiá-la por sua “capacidade de unir a sociedade e tornar as coisas de repente mais alegre”.⁷³⁵ Era justamente este o plano de Yúlia, que ela expõe numa conversa com Varvara Pietrovna:

É que eu acho que não se deve desprezar também a nossa juventude. Bradam que eles são comunistas mas, a meu ver, precisamos respeitá-los e valorizá-los [...] Cheguei a uma conclusão e tomei como norma afagar a juventude e assim segurá-la à beira do extremo. Acredite, Varvara Pietrovna, que só nós, a sociedade, com nossa influência salutar e precisamente com o nosso carinho, podemos segura-los à beira do abismo a que os empurra a intolerância de todos esses velhotes.⁷³⁶

Como o narrador destaca, a grande ambição de Yúlia era “*dar a felicidade* e conciliar o inconciliável, ou melhor, unir todos e tudo na adoração a sua própria pessoa”.⁷³⁷ Ela colocava

⁷³¹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 307.

⁷³² DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 309.

⁷³³ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 310.

⁷³⁴ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 308.

⁷³⁵ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 314.

⁷³⁶ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 298.

⁷³⁷ “Ela gostava da grande propriedade de terra, e do elemento aristocrático, e do reforço do poder do governador, e do elemento democrático, e das novas instituições, e da ordem, e do livre-pensar, e das ideiaszinhas sociais, e do tom rigoroso do salão aristocrático, e da sem-cerimônia quase de botequim dos jovens que a cercavam”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 336. Em diálogo com Piotr, o discurso de von Lembke ressoa estas ideias: “Veja, amabilíssimo Piotr Stiepanovitch, o senhor nos chama de funcionários do governo? [...] Mas veja como agimos. Nós temos uma responsabilidade, e daí resulta que somos tão úteis à causa quanto os senhores. Apenas seguramos o que os senhores abalam e aquilo que sem nós se desfaria em muitos pedaços. Nós não somos os seus inimigos, de maneira nenhuma, e dizemos: sigam em frente, implantem o progresso, podem até abalar, isto é, abalar todo o velho que precisa ser

grandes esperanças em Piotr, considerando-o ligado “a tudo o que havia de revolucionário” mas, ao mesmo tempo, “dedicado a ela a ponto de adorá-la”.⁷³⁸ Esperava que ele lhe “apontasse uma verdadeira conspiração contra o Estado”: “A descoberta da conspiração, o agradecimento de Petersburgo, a carreira pela frente, a influência sobre a juventude ‘mediante a ternura’ [...] tudo isso se amoldava perfeitamente em sua cabeça fantasiosa”.⁷³⁹ Entretanto, todos os planos de Yúlia redundam em fracasso e acabam servindo perfeitamente para as táticas de Piotr. Como diz o narrador: “observo que sem a presunção e a ambição de Yúlia Mikháilovna, vai ver que não teria havido nada daqueles estragos que essa gatinha reles conseguiu fazer em nossa cidade. Ela tem muita responsabilidade por isso!”.⁷⁴⁰ Anunciando os desastres que marcam o final do romance, o próprio Piotr à acusa:

Lembrem-se do tom que vigorou por aqui ultimamente, em toda esta cidadezinha. Pois aquilo descambou unicamente em descaramento, em sem-vergonhice [...] E quem estimulou isso? Quem encobriu isso com sua autoridade? Quem deixou todo mundo desnortado? Quem enfureceu toda gentinha? [...] Não foi a senhora que passou a mão na cabeça de todos os seus poetas e pintores? Não foi a senhora que deu a mãozinha para Liámchin beijar? Não foi na sua presença que o seminarista destratou o conselheiro efetivo de Estado e estragou-lhe o vestido da filha com as botas alcatroadas? Por que ainda fica surpresa com o fato de o público estar contra a senhora?⁷⁴¹

Além do fracasso da elite intelectual, representado por Stiepan e Karmazínov, e do fracasso da administração governamental, a crítica de Dostoiévski em *Os Demônios* mostra uma crise iminente em toda organização social. Conforme descreve o narrador, “estava na moda uma certa desordem das mentes”.⁷⁴² Mas esta simples “moda”, no decorrer da história, se transforma num clima de “irritação geral, algo insaciavelmente maldoso”, num “cinismo tenso, como que forçado”.⁷⁴³ Em todos os estratos sociais a corrupção é disseminada, começando pelas autoridades. É o caso, por exemplo, do chefe de polícia da cidade, Iliá Ilitch, que está envolvido com o roubo que administrador da fábrica dos irmãos Chpigúlin realizou em cima dos operários

refeito; mas quando for preciso, conteremos também os senhores nos limites necessários e assim os salvaremos de si próprios, porque sem nós os senhores apenas deixariam a Rússia fortemente abalada, privando-a da decência, e nossa tarefa e nos preocuparmos com a decência. Compenetrem-se de que somos indispensáveis uns aos outros”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 310.

⁷³⁸ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 336.

⁷³⁹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 337.

⁷⁴⁰ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 312.

⁷⁴¹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 483.

⁷⁴² DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 314.

⁷⁴³ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 449.

no momento de acertar o último pagamento.⁷⁴⁴ Um fator que agrava ainda mais este clima instável é a constante repressão do governo, simbolizada pela cena da revista policial totalmente absurda na casa de Stiepan.⁷⁴⁵ Assim, como aponta Lamblé, constrói-se o quadro que permitirá o sucesso das pretensões dos niilistas revolucionários: um poder autocrático e totalitário, uma imensa corrupção e incompetência na administração, uma censura despreparada e um clima social de tensão extrema.⁷⁴⁶ É interessante notar, neste contexto, que a organização de Piotr é a força social que menos meios dispõe. Seu poder é fruto da situação real de decadência em que se encontra a sociedade.

§ 3

De acordo com Lamblé, a formação e a evolução de grupos políticos revolucionários são elementos essenciais que precisam ser destacados para entender a história da Rússia na segunda metade do século XIX.⁷⁴⁷ A obra de Dostoiévski capta perfeitamente a lógica desta evolução: em *Crime e Castigo* há as idéias difusas de Raskólnikov, que remetem a um sentimento de revolta disseminado mas não organizado; no *Idiota* as coisas começam a se organizar, apesar das reivindicações se resumirem a um caso individual; e com *Os Demônios* o grupo aparece constituído de maneira sólida e estruturada – pelo menos teoricamente – e com objetivos políticos claros, tomar o poder.⁷⁴⁸ A partir dos personagens que representam esta evolução é possível dizer, ao contrário do que muitos intérpretes afirmam, que a imagem que Dostoiévski faz dos radicais não é puramente caricatural. *Os Demônios* é o exemplo perfeito da relação ambígua que o romancista russo mantinha com a ideologia socialista.

Uma crítica recorrente acusa Dostoiévski de ter dado destaque a um aspecto que, dentro da realidade dos grupos revolucionários, não passava de uma exceção: a “vigarice” de Piotr

⁷⁴⁴ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 427.

⁷⁴⁵ De acordo com Lamblé, “le principal fautif [...] c’est la dictature autocratique, c’est le pouvoir policier, dont la sottise et l’aveuglement font régner une terreur qui nourrit tout le mal; sans la terreur policière, rien de tel ne pourrait avoir lieu. Les Démons constituent sans doute la plus sérieuse et la plus rigoureuse condamnation de l’autocratie tsariste, principale responsable de l’apocalypse qui guette la Russie”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. 2 volumes. Paris: L’Harmattan, 2001. p. 77.

⁷⁴⁶ LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. p. 74-75.

⁷⁴⁷ LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. p. 47.

⁷⁴⁸ LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. p. 47-48.

Stiepánovitch. Entretanto, como diz Frank, “Dostoiévski nunca tenta dar qualquer outra impressão”.⁷⁴⁹ Nenhum dos integrantes do grupo revolucionário concorda plenamente com o plano de Piotr de matar Chátov, acusado de traição. Virguinski, por exemplo, discorda terminantemente: “Sou contra; protesto com todas as minhas forças contra essa decisão sangrenta!”.⁷⁵⁰ Já no local escolhido para o crime, todos questionam Piotr; Chigalióv se retira argumentando que “toda essa questão” contraria literalmente o seu “programa”.⁷⁵¹ O grupo chega a ameaçar não mais acatar as ordens de Piotr, acusando-o de “despotismo e falta de sinceridade”.⁷⁵² Desta forma, Dostoiévski destaca que os integrantes do grupo são realmente bem intencionados. O personagem de Erkel é um exemplo claro. Como diz o narrador, ele era o mais “insensível de todos os assassinos que se juntaram contra Chátov”.⁷⁵³ Entretanto, ao mesmo tempo ele é retratado como um jovem generoso e sonhador, que mandava metade dos “seus parques vencimentos” para a mãe doente.⁷⁵⁴ O problema de Erkel é seu fanatismo pela “causa comum” e, além disso, o fato de que essa “causa comum” apenas adquire algum sentido para ele quando personificada nas ordens de Piotr.⁷⁵⁵ É por isso que o narrador fala sobre Erkel num tom de lamentação: “Se falo tanto nele é porque ele me dá muita pena”.⁷⁵⁶ Para ser totalmente justo, é preciso destacar que Dostoiévski não privou nem mesmo Piotr de uma dose de filantropismo. Em conversa com Stavróguim, Piotr diz: “Ouça, eu mesmo vi uma criança de seis anos levando a mãe bêbada para casa, e esta a insultava com palavras indecentes. Você pensa que estou contente com isso?”.⁷⁵⁷

⁷⁴⁹ “Mesmo quando Dostoiévski não tinha sido acusado de representar incorretamente o caso Nietcháiev, ele era invariavelmente inculcado de dar um quadro enganador, em *Os Demônios*, do movimento russo radical como um todo. Nietcháiev era, incontestavelmente, um fenômeno isolado entre os grupos radicais da década de 1860, e seu maquiavelismo sistemático era estranho as grandes organizações da *intelligentsia* radical (embora aparecesse de alguma maneira, embrionariamente, aqui e ali). Mas a verdade, entretanto, é que Dostoiévski nunca tenta dar qualquer outra impressão”. FRANK: *Pelo Prisma Russo*. São Paulo: Edusp, 1992. p. 164.

⁷⁵⁰ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 535.

⁷⁵¹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 586.

⁷⁵² “Numa palavra, enquanto esperavam por Piotr Stiepánovitch, estavam todos em tal disposição que mais uma vez resolveram exigir definitivamente dele uma explicação categórica, e se mais uma vez, como já havia acontecido, ele se esquivasse, então seria o caso de até desfazer o quinteto, contanto que em seu lugar fundassem uma nova sociedade secreta de ‘propaganda de idéias’, mas já em nome próprio, sobre princípios isonômicos e democráticos”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 529.

⁷⁵³ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 558.

⁷⁵⁴ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 529.

⁷⁵⁵ “Pequenos fanáticos como Erkel nunca conseguem compreender o serviço prestado a uma idéia senão como a fusão desta idéia com a pessoa que, segundo eles, traduzem essa idéia”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 558.

⁷⁵⁶ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 529.

⁷⁵⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 410.

De acordo com Lamblé, a perspectiva crítica de Dostoiévski difere em se tratando de capitalismo ou socialismo: “ele crítica os capitalistas (Lújin, Iepántchin, Totski) quando são verdadeiros capitalistas, e os socialistas quando são falsos socialistas”.⁷⁵⁸ Entretanto, parece necessário completar esta afirmativa dizendo que também há em Dostoiévski, apesar de toda simpatia pelo filantropismo, uma crítica profunda ao *princípio* do socialismo. Como assinala Berdiaev, Dostoiévski trata várias vezes da ligação ideológica existente entre socialismo e catolicismo: “O socialismo resolve a eterna questão da união universal dos seres, da organização do reino terrestre; e é no socialismo russo que esta natureza religiosa do socialismo é particularmente visível”.⁷⁵⁹ O socialismo é um “catolicismo secularizado”.⁷⁶⁰

Dostoiévski estava persuadido de que o papa acabaria aliando-se ao comunismo, porque a idéia papal e a idéia socialista são uma só e mesma concepção da organização obrigatória do reino terrestre. E, a seus olhos, a religião católica e a religião socialista negam igualmente a liberdade da consciência humana. O catolicismo tomou o gládio de César, embriagou-se de um poder terreno e de um reino terrestre. Impeliu, destarte, os povos da Europa sobre o caminho que os devia conduzir ao socialismo.⁷⁶¹

Também Evdokimov assinala que o socialismo é apenas a “continuação mais exata [...] do espírito da igreja do Inquisidor sobre o plano laico”.⁷⁶² Desta forma, explicita-se uma relação fundamental entre socialismo e ateísmo; e, no extremo, surge a possibilidade do “demônio” Piotr.

Piotr é o gênio da manipulação. Primeiramente de sua organização, para poder controlar alguns recursos mínimos indispensáveis aos seus planos. Mas a verdadeira genialidade de Piotr é sua sagacidade para manipular as forças sociais visando elevar as tensões a um nível insuportável. É por isso que ele incentiva o governador von Lembke a agir com mais rigor com os funcionários revoltosos da fábrica dos Chpigúlin; é este também o seu método para transformar a festa organizada por Yúlia num verdadeiro confronto social. A tática de Piotr é a destruição total: “o que os senhores preferem: o caminho lento da escrita de romances sociais e da pré-solução burocrática dos destinos humanos, [...] o passo de tartaruga na lama ou atravessar

⁷⁵⁸ “Dostoievski critique les capitalistes et les socialistes, mais pas du tout de la même manière: il critique les capitalistes (Loujine, Epantchine, Totski) quand ils sont de vrais capitalistes, et les socialistes quand ils sont de faux socialistes, comme Piotr Verkoviénski”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 2). Essai de Littérature et Philosophie Comparée.* 2 volumes. Paris: L’Harmattan, 2001. p. 109.

⁷⁵⁹ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski.* Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 169.

⁷⁶⁰ “Vê ele no catolicismo, na teocracia papista, a mesma sedução que no socialismo. O socialismo não é para ele senão um catolicismo secularizado”. BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski.* p. 177.

⁷⁶¹ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski.* p. 179.

⁷⁶² EVDOKIMOV: *Dostoievski et le problème du mal.* Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 366.

a lama a todo vapor”.⁷⁶³ Para que a revolução deixe a dimensão da pura utopia e transforme-se numa possibilidade real é necessária a força dos “vigaristas”.

Em *Os Demônios* Dostoiévski decompõe as várias forças que impulsionam o espírito revolucionário. Numa conversa com Stavróguim, Piotr enumera três elementos básicos para que a revolução tenha sucesso: o *uniforme*, o *sentimentalismo* e a *vigarice*. O uniforme simboliza toda a organização e hierarquia ilusórias que servem para deslumbrar os jovens sonhadores: “Não há nada mais forte do que um uniforme. Eu invento de propósito patentes e funções [...] a coisa agrada muito e foi magnificamente aceita”.⁷⁶⁴ Após vem o sentimentalismo, que engloba tanto a compaixão religiosa tradicional, quanto toda pretensão teórica de formular um filantropismo racional.⁷⁶⁵ Por último, há a *vigarice*; e é justamente esta possibilidade que Dostoiévski mais denuncia. Como Evdokimov diz, a revolução não é obra dos idealistas românticos: “os teóricos, os Ivans, Chatóvs, Kirillovs, não se lançam na ação. A revolução começa no subconsciente [...] e se realiza na vida através de lacaios como Smerdiakoff, ambiciosos como Rakitine, ou por fanáticos como Lipútín”.⁷⁶⁶ O elemento principal não é a utopia teórica, mas a *raiva* que surge com a “liberação de todos os instintos” e a “supressão de todas as barreiras”: é “a desordem individual”, que “instaura a desordem universal”.⁷⁶⁷ É exatamente isso que se desprende da fala de Piotr a Stavróguim:

Ouçá, tenho uma relação de todos eles: o professor de colégio que ri com as crianças do Deus delas e do berço delas, já é dos nossos. O advogado que defende o assassino culto que por essa condição já é mais evoluído do que suas vítimas e que, para conseguir dinheiro, não pode deixar de matar, já é dos nossos. Os colegiais que matam um mujique para experimentar a sensação, são dos nossos. Os jurados que absolvem criminosos a torto e a direito são dos nossos [...] Os administradores, os escritores, oh, os nossos são muitos, um horror, e eles mesmos não sabem disso! Por outro lado, a obediência dos colegiais e dos imbecis chegou ao último limite; os preceptores andam cheios de bÍlis; em toda parte a vaidade atingiu dimensões incomensuráveis, há um apetite feroz, inaudito [...] Quando eu saí daqui grassava a tese de Littré, segundo a qual o crime era uma loucura; quando voltei, o crime já não era uma loucura, mas justamente o bom senso, quase um dever – quando nada um protesto nobre [...] O Deus

⁷⁶³ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 398.

⁷⁶⁴ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 374.

⁷⁶⁵ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 374

⁷⁶⁶ “Dostievsky affirme que les révolutions ne sont pas l’ouvre des idéalistes; les théoriciens, les Ivan, les Chatoff, les Kiriloff ne se lancent pas dans l’action. La révolution commence dans la subconscience par une ‘revolte contre sa naissance’, et se réalise dans la vie par des laquais comme Smerdiakoff, des ambitieux comme Rakitine, ou par des fanatiques comme lipoutine”. EVDOKIMOV: *Dostoevski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brouwer, 1971. p. 341.

⁷⁶⁷ “La technique révolutionnaire, c’est de libérer tous les instincts, de supprimer toutes les barrières [...] Le désordre individuel instaure le désordre universel”. EVDOKIMOV: *Dostoevski et le problème du mal*. p. 344.

russo já se rendeu à ‘vodca barata’. O povo está bêbado, as mães estão bêbadas, as crianças estão bêbadas, as igrejas estão vazias [...] Oh, deixem crescer a geração!”.⁷⁶⁸

§ 4

A estrutura de *Os Demônios* representa o progressivo domínio do mal, ou seja, da ideologia puramente destrutiva propagada por Piotr.

Na primeira parte o narrador apresenta a cidade como um lugar relativamente calmo e tradicionalista: “Essas páginas mostram um qualidade estática que transmite uma impressão de calma tranqüilidade e de rotina tranqüilizadora”, diz Frank.⁷⁶⁹ Os acontecimentos são constantemente reduzidos “ao nível da falibilidade pessoal ou da negligência e da imprudência social”.⁷⁷⁰ É este o caso da cômica relação de Stiepan com Varvara, do triângulo amoroso entre Stavróguim, Lize e Dária, das animadas reuniões na casa de Stiepan e dos planos de Varvara para casar Stiepan com Dária. Como diz Frank, as coisas continuariam assim, não fosse a determinação dos radicais de “converter as palavras em atos”.⁷⁷¹ A mudança de foco do narrador, da primeira para a segunda parte do romance, transmite justamente “uma sensação quase física dessa invasão gradual de uma ordem há muito estabelecida por forças ocultas que assumem sub-repticiamente o leme de seu destino”.⁷⁷²

A segunda parte de livro descreve propriamente a infiltração dos “demônios” nos mais diversos estratos sociais. O aspecto que se destaca é a diferença ideológica entre as gerações; o niilismo mostra toda sua força nos discursos de Kirilov, Stavróguim e Piotr. Aos poucos, como explica Frank, “as diferenças de colorido entre os primeiros capítulos e os posteriores tendem a desaparecer e as cores propendem a misturar-se”.⁷⁷³ Desta forma, a terceira parte do romance representa o domínio total do niilismo e suas conseqüências devastadoras. O ponto crítico ocorre no baile realizado por Yúlia Mikháilovna em benefício das preceptoras da província. Segundo o narrador, um escândalo era inevitável: “cada um esperava consigo um escândalo; e se todo o mundo esperava, então, como não haveria de acontecer?”.⁷⁷⁴ O baile serviu perfeitamente aos planos de Piotr, pois colocou frente a frente as diversas classes tornando explícita toda hostilidade

⁷⁶⁸ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 410.

⁷⁶⁹ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 621.

⁷⁷⁰ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p. 618.

⁷⁷¹ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p. 622.

⁷⁷² FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. p. 622.

⁷⁷³ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 616.

⁷⁷⁴ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 455.

que havia escondida sob a aparência da ordem social. O auge do tumulto é marcado pelo discurso acusatório de um professor que o narrador descreve apenas como tendo um “aspecto completamente louco”.⁷⁷⁵ Ele subiu no palanque com “um sorriso largo, triunfal, cheio de uma presunção desmedida, examinava o salão inquieto e parecia ele mesmo satisfeito com a desordem”.⁷⁷⁶ Suas palavras resumem o descontentamento geral e a desilusão com as promessas reformistas do Estado russo, elevando ao máximo a tensão social:

Abriram-se e multiplicaram-se as universidades. A aula de marcha militar transformou-se em lenda; o número de oficiais não chega a mil. As estradas de ferro comeram todos os capitais e envolveram a Rússia como uma teia de aranha [...] As pontes pegam fogo só raramente, mas os incêndios na cidade são regulares, seguem uma ordem estabelecida na temporada de incêndios. Os tribunais fazem julgamentos salomônicos e os jurados recebem propinas unicamente em sua luta pela sobrevivência, quando são levados a morrer de fome. Os servos estão livres e dão surras de chibata uns nos outros no lugar dos antigos senhores. Mares e oceanos de vodca são bebidos para ajudar o orçamento do Estado [...] Quinze anos de reforma! Entretanto, mesmo nas épocas mais caricaturais de sua inépcia, a Rússia jamais chegou...⁷⁷⁷

A desordem generalizada não permite que o professor termine seu discurso: “O êxtase ultrapassava todos os limites [...] ganiam, aplaudiam, até algumas damas gritavam”.⁷⁷⁸ A partir deste momento, o niilismo puramente destrutivo de Piotr domina completamente a história. O resultado é o final apocalíptico do romance, com treze mortes, entre suicídios e assassinatos. O simbolismo maior usado por Dostoiévski para representar este domínio é o do fogo. O baile termina com a visão de grande incêndio, que destrói por completo um bairro na parte mais pobre da cidade. O narrador medita diante da cena: “Um grande incêndio de noite sempre produz uma impressão que irrita e alegra [...] algo como um convite aos seus próprios instintos destrutivos que, ai!, estão ocultos em qualquer alma, até na alma do conselheiro titular mais obediente e familiar...”.⁷⁷⁹ No meio de sua loucura, o julgamento de Lembke é preciso: “Se alguma coisa arde é o niilismo! [...] É incrível. O incêndio estás nas mentes e não nos telhados das casas”.⁷⁸⁰

§ 5

Conforme destaca Berdiaev, na obra de Dostoiévski o ímpeto revolucionário já é uma espécie de *reação*. Isso porque a verdadeira revolução é determinada interiormente; e a

⁷⁷⁵ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 475.

⁷⁷⁶ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 475.

⁷⁷⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 476.

⁷⁷⁸ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 476.

⁷⁷⁹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 502.

⁷⁸⁰ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. 503-504.

“revolução do espírito, em geral, nega o espírito da revolução”.⁷⁸¹ Em *Os Demônios*, Stavróguim é o exemplo desta tentativa de uma revolução espiritual.

Como já foi discutido, a idéia inicial de Dostoiévski era escrever um romance satírico retratando a luta ideológica entre românticos liberais e radicais niilistas. Entretanto, este roteiro foi bastante alterado com a inserção do personagem de Stavróguim. Na verdade, ele pertencia a outro projeto, àquele que Dostoiévski considerava como sendo o maior de sua carreira: *A vida de um grande pecador*. Em carta à sobrinha, o romancista russo indica a importância deste projeto: “Esse romance representa toda a esperança e o sonho de minha vida [...] tudo pelo que tenho vivido”.⁷⁸² De acordo com Evdokimov, a idéia da *Vida* é uma síntese de toda obra de Dostoiévski: retratar, numa mesma personalidade, os limites do pecado e a possibilidade da abertura para uma nova religiosidade, mostrando assim o “caráter paradoxal do destino humano”.

Vida de um grande pecador; em russo, a reunião destas palavras já exprime o caráter místico do projeto. A palavra *jitié* (vida) é a forma eslava da palavra *jisn* (vida), empregada somente na linguagem hagiográfica, *como vida de um santo*. Esta palavra significa a orientação essencial e integral da vida para Deus, a vida em Deus. O pecado é a vida fora de Deus; reunindo estas duas noções, Dostoiévski quer marcar o caráter paradoxal do destino humano.⁷⁸³

Segundo Frank, isso significa que apenas o “grande pecador” pode se tornar um verdadeiro santo: “somente depois que o egoísmo de uma pessoa atingiu seu mais alto grau, somente depois que alguém se tornou de fato um ‘grande pecador’, é que se pode apresentar com mais eficiência a total sublimidade da *imitatio Christi*, a grandeza total do auto-sacrifício voluntário da personalidade, por amor”.⁷⁸⁴ A força do ‘grande pecador’, conforme Dostoiévski rascunhou em seus cadernos sob o título “A Idéia Principal”, é um domínio completo de si-mesmo: “Domina-te

⁷⁸¹ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 166.

⁷⁸² DOSTOIÉVSKI *Apud* FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 489.

⁷⁸³ “Vie d’un grand pécheur; la réunion de ces mots exprime déjà, en russe, le caractère mystique du projet. Le mot *jitié* (vie) est la forme slavonne du mot *jisn* (vie) employé seulement dans le langage hagiographique, pour vie d’un saint. Cet mot signifie l’orientation essentielle et intégrale de la vie vers Dieu, la vie même en Dieu. Le péché, c’est la vie hors de Dieu; en réunissant ici ces deux notions, Dostoievsky a voulu marquer le caractère paradoxal de la destinée humaine”. EVDOKIMOV: *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1971. p. 33. Também Pareyson destaca essa idéia: “La presenza antinomica di bene e di male, di colpa e di bontà in una sola persona à stato uno dei motivi conduttori di tutta l’opera di Dostoevskij, al punto ch’egli aveva ideato di scrivere un voluminoso romanzo, che avrebbe dovuto costituire l’opera principale della sua vita, e che avrebbe dovuto intitolarsi Vita d’un grande peccatore; dove la parola ‘vita’ è espressa con un termine arcaico che viene adoperato in russo solo per le vite dei santi”. PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993. p. 74.

⁷⁸⁴ FRANK: *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 414.

a ti mesmo e dominarás o mundo”.⁷⁸⁵ Assim, o autodomínio torna-se a expressão mais alta da liberdade. Como Frank conclui, “o grande pecador, tal qual Dostoiévski o imaginou, mostraria que a maior força é a autodomação e por conseguinte, no final, a capacidade de auto-sacrifício”.⁷⁸⁶

O projeto da *Vida* desmembrou-se em *O Idiota*, *Os Demônios*, *O Adolescente* e *Os Irmãos Karamázov*. Em *Os Demônios*, o personagem de Stavróguim absorveu traços essenciais do desenvolvimento do “grande pecador”. Ele leva uma existência de pura experimentação, sem conseguir encontrar algo em que empregar sua força. A única motivação que impulsiona sua vida é uma vontade de demonstrar constantemente que esta força é ilimitada. Isso o conduz a cometer as maiores barbaridades, culminando no estupro da pequena Matriócha. Entretanto, assim como o “grande pecador”, Stavróguim é apresentado num movimento de busca, numa espécie de processo de redenção. O trecho bíblico que ele pede para Tíkhon recitar é uma referência direta à tragédia de sua existência:

‘Ao anjo da igreja em Laodicéia escreve:
Estas cousas diz o Amém, a testemunha fiel e verdadeira, o princípio da criação de Deus:
Conheço as tuas obras, que nem és frio nem quente. Quem dera fosses frio ou quente!
Assim, porque és morno, e nem és quente nem frio, estou a ponto de vomitar-te da minha boca;
Pois dizes: estou rico e abastado, e não preciso de cousa alguma, e nem sabe que tu és infeliz, sim, miserável, pobre, cego e nu’.⁷⁸⁷

O percurso de Stavróguim no romance é justamente uma busca por deixar sua prisão da indiferença em direção a alguma forma de absoluto. Como Tíkhon lhe diz: “Impressionou-o que o Cordeiro goste mais do frio que do apenas morno [...] o senhor não quer ser *apenas* morno”.⁷⁸⁸

Vários episódios do livro servem de exemplo da tentativa de redenção de Stavróguim. É o caso da cena do soco de Chatóv, em que ele simplesmente cruza os braços para trás, e também de sua intenção de tornar público seu casamento com a coxa Maria Lebiádkina.⁷⁸⁹ Mas o episódio mais significativo é o capítulo de sua visita ao mosteiro e sua pretensão de ler para o padre

⁷⁸⁵ DOSTOIÉVSKI *Apud* FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 496.

⁷⁸⁶ FRANK: *Dostoiévski: os anos milagrosos. 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 495.

⁷⁸⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 662.

⁷⁸⁸ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 662-663.

⁷⁸⁹ Após o incidente com Chatóv, o narrador descreve o estado de espírito de Stavróguim: “É claro que não sei o que havia dentro do homem, eu o via por fora. Parece-me que se houvesse um homem que agarrasse, por exemplo, uma barra de ferro incandescente e a fechasse na mão com a finalidade de experimentar sua firmeza e terminasse por vencê-la, acho que esse homem suportaria alguma coisa parecida com o que Nikolai Vsievolófovitch experimentava nesses dez segundo”. DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 207.

Tíkhon aquilo que chama de sua *Confissão*. No texto Stavróguim narra o crime cometido contra Matriócha e o posterior suicídio da menina. Ele ressalta constantemente sua total sobriedade durante todos os momentos, explicitando que não pretende alegar-se irresponsável pelo crime atribuindo-o ao meio ou a doença.⁷⁹⁰ Aliás, faz questão de deixar claro que é justamente do autodomínio que surgia seu maior prazer; afinal, é na “consciência que tudo se baseava!”:

Ficamos eu e Matriócha. As janelas estavam fechadas [...] Matriócha em seu cubículo, sentada em um banquinho de costas para mim e esgaravatando alguma coisa com uma agulha. Mas de repente começou a cantar, muito baixinho [...] Tirei o relógio e olhei as horas: eram duas. Meu coração começou a bater. Mas nesse instante tornei a me perguntar subitamente: posso deter? No mesmo instante respondi a mim mesmo que podia. Levantei-me e fui me chegando sorrateiramente a ela.⁷⁹¹

Segundo Tíkhon, a idéia de Stavróguim de escrever uma *Confissão* é uma “grande idéia”, “o pensamento cristão não pode exprimir-se de forma mais plena”.⁷⁹² Entretanto, ele percebe no texto uma mescla de várias intenções inconciliáveis. Como ele diz, Stavróguim parece “odiar por antecipação todos aqueles que vierem a ler o que aqui está escrito”.⁷⁹³ Assim, a *Confissão* aparece como mais um desafio, e não um arrependimento: “O que é isto senão um desafio altivo lançado pelo culpado ao destino?”⁷⁹⁴ Segundo Tíkhon, a salvação de Stavróguim está em vencer esta última face de seu orgulho.

O senhor não me compreende, ouça e não fique irritado. Conhece minha opinião: seu feito, se fosse movido pela humildade, seria o maior feito cristão caso o senhor o sustentasse. E mesmo que não o sustentasse, ainda assim o Senhor levaria em conta seu sacrifício inicial. Tudo será levado em conta: nenhuma palavra, nenhum movimento da alma, nenhum semipensamento serão inúteis. Mas em troca desse feito eu lhe proponho outro, ainda maior, algo já indiscutivelmente grande... [...] O desejo de martírio e auto-sacrifício apodera-se do senhor; domine também esse desejo, desista desses folhetos e de sua intenção e assim vencerá tudo. Desvele seu orgulho e seu demônio! Acabará triunfando, atingirá a liberdade...⁷⁹⁵

Mas Stavróguim não consegue dar o *salto*. Seu final lógico é o suicídio.

§ 6

⁷⁹⁰ “Digo tudo isso é para que todo mundo saiba que esse sentimento nunca me dominou inteiramente, pois sempre me restou consciência, a mais plena” DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 667.

⁷⁹¹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 669

⁷⁹² DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 680.

⁷⁹³ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 680.

⁷⁹⁴ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 680.

⁷⁹⁵ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 685-686.

Os Demônios é um exemplo claro da religiosidade escatológica de Dostoiévski. É significativo, nesse sentido, o trecho bíblico que serve de epígrafe para o livro:

‘Ora, andava ali, pastando no monte, uma grande manada de porcos; rogaram-lhe que lhes permitisse entrar naqueles porcos. E Jesus o permitiu. Tendo os demônios saído do homem, entraram nos porcos, e a manada precipitou-se despenhadeiro abaixo, para dentro do lago, e se afogou. Os porqueiros, vendo o que acontecera, fugiram e foram anunciá-lo na cidade e pelos campos. Então saiu o povo para ver o que se passara, e foram ter com Jesus. De fato acharam o homem de quem saíram os demônios, vestido, em perfeito juízo, assentado aos pés de Jesus; e ficaram dominados pelo terror. E algumas pessoas que tinham presenciado os fatos contaram-lhes também como fora salvo o endemoniado’.⁷⁹⁶

Segundo a interpretação que Stiepan faz desta passagem, esses demônios “são todas as chagas, todos os miasmas, toda a imundice, todos os demônios e demoniozinhos que se acumularam na nossa Rússia grande, doente e querida”.⁷⁹⁷ O papel simbólico de Stavróguim no livro é justamente o do doente “endemoniado”. Como foi exposto, ele é a origem de todos os demônios ideológicos que dominam o curso dos acontecimentos. Só que diferentemente do doente, Stavróguim não consegue se redimir. Tíkhon percebe seu destino trágico: “Estou vendo... estou vendo como se vê na realidade [...] que o senhor, pobre e perdido jovem, nunca esteve tão próximo do mais horrível crime como neste momento!”.⁷⁹⁸

Desta forma, há uma ausência quase total de um personagem positivo em *Os Demônios*. Tíkhon, como Pareyson argumenta, não toma parte diretamente na ação, é uma espécie de “ponto de referência”. Fora ele, existem algumas figuras femininas, como a coxa Maria Lebiádkina, que percebe a impostura que Stavróguim representa, ou Dária e seu amor abnegado. Também é preciso destacar a reviravolta final no percurso de Stiepan Trofímovitch. Entretanto, talvez se possa dizer que a maior prova da vitória do bem no romance é o total domínio do mal; é o silêncio do Cristo após o discurso do Grande Inquisidor. Em *Os Demônios* o mal mostra perfeitamente o paradoxo de sua natureza: a pura negatividade que termina numa autodestruição, ou seja, na *negação da negação*. Se referindo a passagem bíblica citada na epígrafe, Stiepan traduz esta dinâmica:

Mas a grande idéia e a grande vontade descerão do alto como desceram sobre aquele louco endemoniado e sairão todos esses demônios, toda a imundice, toda nojeira que apodreceu na superfície... e eles mesmos hão de pedir para entrar nos porcos. Aliás, até já entraram, é possível! Somos nós, nós e aqueles, e também Pietrucha... *et les autres*

⁷⁹⁶ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 632.

⁷⁹⁷ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 633.

⁷⁹⁸ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 687.

avec lui, e é possível que eu seja o primeiro, que esteja à frente, e nós nos lançaremos, loucos e endemoniados, de um rochedo no mar e todos nos afogaremos, pois para lá é que segue o nosso caminho, porque é só pra isso que servimos. Mas o doente haverá de curar-se e 'se assentará aos pés de Jesus'.⁷⁹⁹

⁷⁹⁹ DOSTOIÉVSKI: *Os Demônios*. p. 633.

CONCLUSÃO

A experiência da liberdade é o argumento de Dostoiévski contra todas as vertentes filosóficas ocidentais que invadiram a Rússia no século XIX. Em meio às utopias filantrópicas e ao determinismo científico, a liberdade humana é a aporia constante. Ela faz referência a uma *nova realidade*: o dualismo ontológico, a luta entre Deus e o Diabo no coração do homem.

Segundo Sérgio Givone, a “potência crítica” da ficção de Dostoiévski coloca a filosofia num processo de auto-questionamento; para se manter ela deve se reinventar.⁷⁹⁹ Dostoiévski diagnosticou o fracasso das pretensões clássicas da filosofia, como o desejo de sistematicidade e clareza racional. Além disso, denunciou todo o utopismo das teorias sociais, desvendando o nexo fatal entre humanismo e totalitarismo. Assim, ele legou ao pensamento contemporâneo um agravante a mais no já milenar problema do relativismo, pois mostrou a possibilidade de uma concepção puramente pragmática e utilitária da realidade.⁸⁰⁰ Como Givone assinala, em Dostoiévski o niilismo é levado a seu desenvolvimento máximo.⁸⁰¹ Nesse sentido, sua obra é um aviso e uma denúncia antecipados de todas as ditaduras e guerras que dominaram o século XX. E ao reducionismo materialista Dostoiévski contrapõe a perspectiva de uma filosofia da liberdade. Conforme explica Lamblé, todo pensamento de Dostoiévski e toda sua obra “tendem para um único alvo”: “denunciar e prevenir a loucura assassina das ditaduras que estão a ponto de nascer em sua época [...] Contrariamente, ele afirma que o mais alto valor existente neste mundo é a liberdade da consciência individual”.⁸⁰²

Os pensadores políticos do século XIX, desde Proudhon até Marx, lhe forneceram um sólido material de reflexão [...] Para Dostoiévski eles são todos, em menor ou maior grau, filhos de Hegel e de sua filosofia da História. E o perigo é terrível: o ponto comum entre todos estes pensadores é que eles fazem da liberdade humana um alvo a alcançar num tempo mais ou menos longínquo; eles não vêem que ela é um princípio essencial.⁸⁰³

⁷⁹⁹ “Anzi, esponendosi all’opera di Dostoevskij, è la filosofia che rischia se stessa: dovendosi ribaltare, per conservarsi”. GIVONE: *Dostoevskij e la filosofia*. Roma: Laterza, 1984. p. 156.

⁸⁰⁰ PONDÉ: *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 13-42.

⁸⁰¹ GIVONE: *Dostoevskij e la filosofia*. Roma: Laterza, 1984. p. 153.

⁸⁰² LAMBLÉ: *Les fondements du système philosophique de Dostoevski. (La philosophie de Dostoevski, tome 1). Essai de Littérature et Philosophie Comparée*. 2 volumes. Paris: L’Harmattan, 2001. p. 13.

⁸⁰³ “Les penseurs politiques du dix-neuvième siècle, de proudhon aux émules de Marx, lui fournissent une solide matière à réflexion, et les inquiétudes qu’ils suscitent chez lui le forcent à prendre la plume. Pour Dostoevski ils sont tous, peu ou prou, fils de Hegel et de sa Philosophie de l’Histoire. Et le danger est terrible: le point commun entre tous ces penseurs, c’est qu’ils font de la liberté humaine un but à atteindre, dans un temps plus ou moins lointain; ils ne voient pas qu’elle est au contraire un principe essentiel et intangible”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l’Histoire*

Positivamente, Dostoiévski aparece como um renovador do cristianismo.⁸⁰⁴ O símbolo máximo de sua nova perspectiva é o silêncio do Cristo frente às acusações do Grande Inquisidor. Segundo Berdiaev, em Dostoiévski o cristianismo “passa de um período essencialmente transcendente para um período de penetração mais interior”, e descobre-se como a *religião da liberdade*:

A própria graça do Cristo é a liberdade, liberdade completa que não poderia ser destruída, nem pelo mal (como a liberdade primeira), nem pelo constrangimento do bem (como a liberdade segunda). Na graça do amor livre, a liberdade divina e a liberdade humana se reconciliam [...] A liberdade do espírito humano, a liberdade de consciência fazem parte da Verdade cristã: mas isto, o próprio cristianismo não o revelara suficientemente até agora. Dostoiévski deu, neste caminho, um enorme passo para frente.⁸⁰⁵

Esta concepção de Dostoiévski, conforme explica Berdiaev, no fundo ultrapassa tanto “os limites da ortodoxia histórica como do catolicismo”.⁸⁰⁶ O romancista russo direciona sua atenção para o futuro; sua religiosidade é apocalíptica.

A obra de Dostoiévski não é passível de uma classificação satisfatória entre as ideologias de direita ou de esquerda. É verdade que ele defendia, no fim de sua vida, o governo autocrático e a tradição ortodoxa; mas isso, como afirma Lamblé, era muito mais numa dimensão ideal. Ou seja, ele defendia a *sua idéia* de autocracia e de ortodoxia: uma autocracia “capaz de se reformar, de reformar o país, e de o conduzir para o caminho da liberdade e da prosperidade”; e uma ortodoxia que “recusa a autoridade, o milagre e o mistério”, em nome da liberdade.⁸⁰⁷ Conforme Berdiaev demonstra, as “utopias teocráticas” de Dostoiévski possuem um elemento essencialmente anárquico.⁸⁰⁸ A própria noção de cultura “proviria de uma injustiça, seria comprada a um preço demasiado elevado, significaria a ruptura com a vida do povo, a violação

de Dostoiévski. (*La philosophie de Dostoiévski, tome 2*). *Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. 2 volumes. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 304-305.

⁸⁰⁴ “... Dostoiévski cherche surtout à renouveler la pensée chrétienne”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l'Histoire de Dostoiévski. (La philosophie de Dostoiévski, tome 2)*. *Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. 2 volumes. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 302.

⁸⁰⁵ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 81.

⁸⁰⁶ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. p. 91.

⁸⁰⁷ “En réalité, Dostoiévski ne défend ni l'autocratie, ni l'orthodoxie, il défend *son idée* de l'autocratie, c'est-à-dire une autocratie capable de se réformer elle-même, de réformer le pays, et de le conduire vers la voie de la liberté et de la prospérité [...] et son idée de l'orthodoxie, c'est-à-dire une orthodoxie qui refuse l'autorité, le miracle et le mystère pour tout miser sur la liberté humaine”. LAMBLÉ: *La métaphysique de l'Histoire de Dostoiévski. (La philosophie de Dostoiévski, tome 2)*. *Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. 2 volumes. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 191.

⁸⁰⁸ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 195.

da integridade orgânica”.⁸⁰⁹ Lamblé assinala que, contrariamente aos socialistas, desejosos de reformar o Estado para socorrer os homens, Dostoiévski quer “salvar os homens para transformar a Rússia”.⁸¹⁰

O tema central das histórias de Dostoiévski é o *homem no homem*. Dirigindo-se a Cristo, o próprio Inquisidor percebe a insuficiência do “pão terrestre” para suprir os anseios humanos: “A esse respeito, tinhas razão. Porque a essência íntima do homem não é apenas viver, mas viver para qualquer coisa. Sem uma noção firme do motivo para que vive, o homem não há de querer viver, e preferirá destruir-se, embora cercado de pães. É verdade, sei”.⁸¹¹ É justamente este o drama dos personagens de Dostoiévski. Em *O Mito de Sísifo*, Camus nos convida a descobrir a “felicidade metafísica” que há no ato de “sustentar a absurdidade do mundo”: “É preciso imaginar Sísifo feliz”.⁸¹² Mas, nas páginas de Dostoiévski, Sísifo jamais alcançaria a felicidade; o absurdo torna-se insuportável. Os Svidigáilov, Stavróguim ou Smerdiakov, abandonam de vez sua tarefa de Sísifo e escolhem o suicídio.

⁸⁰⁹ BERDIAEV: *O Espírito de Dostoiévski*. p. 205.

⁸¹⁰ “Ce qui oppose diamétralement Dostoievski aux socialistes, c’est qu’il pense qu’il faut sauver les hommes pour transformer la Russie, alors que les socialistes pensent que c’est en réformant l’État qu’on viendra au secours des hommes”. LAMBLÉ: *Les fondements du système philosophique de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 1). Essai de Littérature e Philosophie Comparée*. 2 volumes. Paris: L’Harmattan, 2001. p. 128.

⁸¹¹ DOSTOIÉVSKI: Os Irmãos Karamázov, In: *Obras Completas*. Vol. VII. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961. p. 656.

⁸¹² CAMUS: *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 139.

BIBLIOGRAFIA

- ARBAN, Dominique. *Dostoievski: "Le Coupable"*. Paris: René Julliard, 1953.
- BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- BERDIAEFF, Nicolai. *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921.
- BERLIN, Isaiah. *Os pensadores russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- BEZERRA, Paulo. *Dostoiévski: 'Bóbok'*. São Paulo, Ed. 34, 2005.
- CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- ., *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- CIANCIO, Cláudio (org.). *Nietzsche e Dostoevskij: Origini del nichilismo*. Torino: Trauben, 2001.
- CHESTÓV: *La Philosophie de la Tragédie. Dostoiewsky et Nietzsche*. Paris: Éditions de la Pléiade, 1926.
- DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: José Olímpio.
- ., *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- ., *Crime e Castigo*. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- ., *O Idiota*. São Paulo: Ed.34, 2001.
- ., *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004.
- ., *Duas narrativas fantásticas: A dócil e O sonho de um homem ridículo*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- ., *Um Jogador*. São Paulo: Ed. 34, 2004.
- EVDOKIMOV, Paul. *Dostoievsky et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brower, 1978.
- FRANK, Josef. *Pelo Prisma Russo*. São Paulo: Edusp, 1992.
- ., *Dostoiévski: as sementes da revolta, 1821 -1849*. São Paulo: Edusp, 1999.
- ., *Dostoiévski: os anos de provação, 1850 - 1859*. São Paulo: Edusp, 1999.
- ., *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860 - 1865*. São Paulo: Edusp, 2002.
- ., *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 - 1871*. São Paulo: Edusp, 2003.
- ., *Dostoevsky: The Mantle of the Prophet, 1871 – 1881*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.
- GIGANTE, Giulia (org.). *Um artista del pensiero: Saggi su Dostoevskij*. Napoli: Edizione Cronopio, 1992.
- GIVONE, Sergio. *Dostoevskij e la filosofia*. Roma: Laterza, 1984.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *A Palavra e o Silêncio. Kirkegaard e a relação dialética entre razão e fé em temor e Tremor*. São Paulo: Editora Custom, 2002.
- GRIGORIEVNA, Ana. *Meu Marido Dostoiévski*. Tradução de Zoia Ribeiro Prestes. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.
- IVANOV, Vjaceslav. *Dostoevskij: Tragedia – Mito – Mistica*. Bologna: Mulino, 1994.
- LAMBLÉ, Pierre. *Les fondements du système philosophique de Dostoievski (La philosophie de Dostoievski). Essai de Litterature e Philosophie Comparée*. 2 volumes. Paris: L'Harmattan, 2001.
- LARANGÉ, Daniel S. *Recit e foi chez Fedor M. Dostoievski. Contribution narratologique et théologique aux "Notes d'un souterrain" (1964)*. Paris: L'Harmattan, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ., *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

- ., *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PAREYSON: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Giulio Einaudi, 1993.
- ., Filosofia da Liberdade. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte; v. 23, n. 72, p. 75-90. 1996.
- PONDÉ, Luís Felipe. *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- SCHNAIDERMAN, Boris. *Dostoiévski. Prosa e Poesia*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- TURGUÊNIEV, Ivan. Pais e Filhos. São Paulo: Abril, 1971.
- VOLPI: Franco. *O Niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- ZWEIG, Stefan. *Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1934.