

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
CAMPUS DE MARÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

NILISMO E CRISTIANISMO EM DOSTOIÉVSKI E NIETZSCHE

CASSIANO CLEMENTE RUSSO DO AMARAL

**MARÍLIA
2017**

CASSIANO CLEMENTE RUSSO DO AMARAL

NIILISMO E CRISTIANISMO EM DOSTOIÉVSKI E NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – *Campus* Marília para obtenção do título de mestre.

Àrea de Concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Professor Doutor Márcio Benchimol Barros.

Coorientadora: Professora Doutora Ana Carolina Huguenin Pereira.

MARÍLIA
2017

Amaral, Cassiano Clemente Russo do.
A485n Niilismo e cristianismo em Dostoiévski e Nietzsche /
Cassiano Clemente Russo do Amaral. – Marília, 2017.
114 f. ; 30 cm.

Orientador: Márcio Benchimol Barros.
Co-orientador: Ana Carolina Huguenin Pereira.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade
Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e
Ciências, 2017.

Bibliografia: f. 107-112

1. Niilismo (Filosofia). 2. Cristianismo. 3. Filosofia
moderna. 4. Dostoiévski, Fiodor - 1821-1881. 5. Nietzsche,
Friedrich Wilhelm - 1844-1900. I. Título.

CDD 193

CASSIANO CLEMENTE RUSSO DO AMARAL

NILISMO E CRISTIANISMO EM DOSTOIÉVSKI E NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho -*Campus* Marília para obtenção do título de mestre.

Àrea de Concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Professor Doutor Márcio Benchimol Barros.

Coorientadora: Professora Doutora Ana Carolina Huguenin Pereira.

Membros componentes da Banca:

Orientador: Professor Doutor Márcio Benchimol Barros

Membro titular: Professora Doutora Cláudia Franco Souza

Membro titular: Professor Doutor Eli Vagner Francisco Rodrigues

Local: Universidade Estadual Paulista

Faculdade de Filosofia e ciências

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – *Campus* Marília

AGRADECIMENTOS

À Universidade Estadual Paulista- *Campus* Marília, pela seriedade de suas instituições.
Ao Professor Doutor Márcio Benchimol Barros, por ter acreditado no meu projeto e pela orientação.

À Professora Doutora Ana Carolina Huguenin Pereira, pela coorientação, amizade e confiança.

A Jason Paulino do Amaral, meu pai, pelo apoio financeiro.

A Lucas Antonio Saran, pelas conversas e amizade.

À Professora Doutora Cláudia Franco Souza, por ser uma das grandes descobertas da minha vida e pelo livro maravilhoso.

Este trabalho é dedicado à minha mãe, Lázara Nery Russo do Amaral, *in memoriam*.

AMARAL, Cassiano Clemente Russo. Niilismo e Cristianismo em Nietzsche e Dostoiévski. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília. 2017.

RESUMO

Neste trabalho, propomos uma leitura de interface entre Dostoiévski e Nietzsche à luz de temas como niilismo e cristianismo, tendo em vista uma possível relação entre os dois autores em um contexto de desmoronamento do solo metafísico expresso na formulação nietzschiana da morte de Deus, a qual, antes mesmo de Nietzsche, Dostoiévski já demonstrava os sintomas desse acontecimento em seus livros, notadamente *Memórias do Subsolo* e *Crime e Castigo*, obras das quais é possível detectar a doença que contaminava a Europa e a Rússia do século XIX. Com estas palavras, nosso trabalho se situa numa zona limítrofe entre filosofia e literatura, com predominância do espírito dostoiévskiano em suas páginas, sem menosprezar, contudo, a importância de Nietzsche para a discussão das páginas que se seguem.

Palavras-chave: Dostoiévski. Nietzsche. Niilismo. Cristianismo.

AMARAL, Cassiano Clemente Russo. Nihilismo e Cristianismo em Nietzsche e Dostoiévski. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília. 2017.

ABSTRACT

.In this work, we propose a reading of the interface between Dostoevsky and Nietzsche in the light of themes such as nihilism and Christianity, in view of a possible relationship between the two authors in a context of the collapse of the metaphysical soil expressed in the Nietzschean formulation of the death of God, which, Even before Nietzsche, Dostoevsky already demonstrated the symptoms of this event in his books, notably *Memories from the Underground* and *Crime and Punishment*, works of which it is possible to detect the disease that contaminated Europe and Russia of the nineteenth century. With these words, our work lies in a borderline between philosophy and literature, predominantly the Dostoevskian spirit in its pages, without neglecting, however, the importance of Nietzsche for the discussion of the pages that follow

Keywords: Dostoevsky. Nietzsche. Nihilism. Christianity.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	8
------------------------	----------

CAPÍTULO I

1. A questão do niilismo antes de introduzirmos Dostoiévski: Turguêniev e Tchernichévski	16
1.1.O Palácio de Cristal: Tchernichévski e Dostoévski.....	20
1.2.O Homem do Subsolo: A Crítica do Subsolo.....	28
1.3.A Dialética do Determinismo do Subsolo	36
1.4.O Crime no Subsolo.....	46
1.5.A Saída do Niilismo	58
1.6.A revolta subterrânea: da ‘metafísica do subsolo’ à ‘revolta metafísica’ ou sobre os caminhos do homem no nada.....	61

CAPÍTULO II

PRIMEIRA PARTE

2. Nietzsche e Dostoiévski: ou o niilismo moderno	72
2.1. A decadência em Nietzsche: sobre o niilismo como lógica da decadência.....	72
2.2. Do cristianismo.....	82
2.3. A Morte de Deus	91

SEGUNDA PARTE

3. Dostoiévski e Nietzsche à luz do niilismo.....	95
---	----

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	104
----------------------------------	------------

REFERÊNCIAS.....	107
-------------------------	------------

AGRADECIMENTOS

À Universidade Estadual Paulista- *Campus* Marília, pela seriedade de suas instituições.

Ao Professor Doutor Márcio Benchimol Barros, por ter acreditado no meu projeto e pela orientação.

À Professora Doutora Ana Carolina Huguenin Pereira, pela coorientação, amizade e confiança.

A Jason Paulino do Amaral, meu pai, pelo apoio financeiro.

A Lucas Antonio Saran, pelas conversas e amizade.

À Professora Doutora Cláudia Franco Souza, por ser uma das grandes descobertas da minha vida e pelo livro maravilhoso.

Este trabalho é dedicado à minha mãe, Lázara Nery Russo do Amaral, *in memoriam*.

Introdução

Este texto visa demonstrar de que modo procuramos pensar a relação entre Dostoiévski e Nietzsche numa perspectiva de delinear até que ponto a questão do niilismo se faz presente na obra de ambos os autores, sem, no entanto, adentrar numa discussão bizantina sobre a influência de Dostoiévski sobre Nietzsche. As obras nietzschianas que mais se aproximam do pensamento dostoiievskiano datam do período de *A Gaia Ciência*, sendo que, nesta fase, por mais improvável que possa parecer, devido à gritante aproximação temática entre os dois autores no que tange, como afirma Cláudia Franco Souza, a “uma época em que o solo metafísico havia desabado” (Souza, 2016, p. 18), Nietzsche ainda não tinha contato com a obra de Dostoiévski, a qual o filósofo só viria a conhecer a partir de 1887, ou seja, já em seu período final de produção. E mesmo após 1887, quando Dostoiévski é citado em alguns textos, essas citações ocorrem *en passant*, o que não nos permite afirmar que a produção dostoiievskiana teve uma influência decisiva sobre os textos publicados de Nietzsche em vida, antes de seu colapso que o levaria à interrupção de sua produção filosófica. Como afirma o teólogo Richard Elliott Friedman, em sua análise das semelhanças entre Nietzsche e Dostoiévski, certas concepções do pensamento de Nietzsche possuem tamanha afinidade com o que escreveu Dostoiévski que “diversos estudiosos acabaram por tomá-las como resultado da influência de Dostoiévski sobre Nietzsche”(Friedman, 1997, p. 181), o que, de fato, constitui um engano interpretativo, porém, não nos impede de mostrar – a título de mera curiosidade – algumas chamadas dostoiievskianas na fase final da produção de Nietzsche. Dito isso, nossa pesquisa se realiza em virtude da aproximação temática entre os dois autores, embora seja fato indiscutível que, de alguma forma, Nietzsche foi influenciado por Dostoiévski, porém, em um momento final de sua produção quando as obras que mais se aproximam de Dostoiévski já haviam sido escritas antes mesmo de Nietzsche tomar contato com a produção do escritor russo. No limite, podemos encontrar referências a Dostoiévski nas obras *Crepúsculo dos ídolos*¹ e *O Anticristo*², e também nos fragmentos póstumos do filósofo alemão. Procuraremos, pois, questionar se a saída para o niilismo apontada por Dostoiévski, isto

¹ No parágrafo 45 do capítulo *Incursões de um Extemporâneo*, Nietzsche diz: “Dostoiévski, o único psicólogo, diga-se de passagem, do qual tive algo a aprender: ele está entre os mais belos golpes de sorte de minha vida...”(Nietzsche, 2017, p. 79).

² No parágrafo 31 da obra *O Anticristo*, Nietzsche, ao tratar do tipo do redentor, escreve: “É de lamentar que um Dostoiévski não tenha vivido nas proximidades desse interessantíssimo *décadent*...”(Nietzsche, 2016, p. 37).

é, o cristianismo, ainda pode ou não ser um niilismo em uma leitura a partir do referencial nietzschiano. Desta maneira, este trabalho se divide em dois capítulos. No primeiro, pretendemos construir um recorte acerca do problema do niilismo e sua pretensa superação via cristianismo em Dostoiévski; no segundo, introduziremos Nietzsche em discussão com Dostoiévski. Assim sendo, pretendemos, nesta introdução, mostrar, além do que já dissemos sobre o escopo de nossa pesquisa, as afinidades entre os dois autores em torno da temática do niilismo, no que tange ao modo como cada um lidou com o tema.

Segundo Franco Volpi, Dostoiévski e Nietzsche foram autores de suma importância no trato com o problema do niilismo, podendo ser considerados os “principais teóricos do niilismo” (Volpi, 1999, p. 11). Sendo que “ao primeiro se liga o niilismo de caráter literário; ao outro, o de perfil propriamente filosófico”. (Volpi, 1999, p. 11). Primeiramente, podemos dizer que “é na obra de Dostoiévski que o cenário do niilismo se abre de par em par, com toda amplitude e profundidade”. (Volpi, 1999, p. 41).

Para Franco Volpi:

Dostoiévski, nos perfis e nas situações existenciais de seus romances, sobretudo em *Prestuplenie i Nakazanie*, (Crime e Castigo), *Besy*, (Os Demônios) e *Brat'já Karamazovy*, (Os Irmãos Karamazov), corporifica intuições e temas filosóficos que antecipam experiências marcantes do pensamento do século XIX, com destaque para o ateísmo e o niilismo. Em seus livros, o fenômeno da dissolução dos valores, vivido como uma crise que corrói a alma russa, descortina-se visivelmente em todas as suas nefastas consequências, até no crime e na perversão. E, conquanto sua exibição do mal vise, em última instância, instruir-lhe o requisitório, o sucesso literário de sua obra favorece, na realidade, a difusão do mal niilista, contribuindo para minar certezas entranhadas e corromper normas estabelecidas. (Volpi, 1999, p. 41).

Se Nietzsche proclama a morte de Deus em a *Gaia Ciência* - retomando tal formulação em seu Zaratustra, Dostoiévski, por sua vez, já nos mostrava, muito antes de Nietzsche formular a sua famosa frase “Deus está morto”, as consequências nefastas do

afastamento do solo metafísico com a extrema negatividade de seus personagens malditos a partir de *Memória do Subsolo*. No entanto, devemos considerar que o termo niilismo possui uma semântica própria em cada um dos autores de que estamos tratando. Em Dostoiévski, a palavra niilismo possui forte conotação política e social, além de religiosa, remetendo aos movimentos de extrema esquerda que surgiram na Rússia dos anos 1860 e que, para o autor moscovita, estavam intimamente ligados ao desligamento do solo pátrio, com seus integrantes a redefinir as ideias anarquistas e socialistas que chegavam do ocidente por meio de autores como Charles Fourier, Proudhon, e que se reencarnavam na juventude extremista russa por meio de ações violentas de cunho político contra a ordem estabelecida, notadamente contra o regime czarista e a Igreja Ortodoxa. Obviamente, Dostoiévski também possuía uma visão teológica para tais ocorrências em seu país. Para Nietzsche, o niilismo é compreendido, dentre outras formulações, como “um modo próprio do declínio das forças e dos instintos vitais, no interior da história dos valores morais” (Araldi, 2016, p. 327). A morte de Deus, no caso de Nietzsche, pode ser compreendida como “a ruína dos valores morais provindos da tradição cristã” (Marton, 2016, p. 186). Neste registro, o niilismo como declínio das forças e dos instintos vitais é uma consequência dessa desvalorização dos valores nobres, os quais, por sua vez, também apresentam sua ruína à medida que uma leitura de mundo judaico-cristã se impõe sobre os valores de uma moralidade de tipo elevada, o que Nietzsche chama, em sua *Genealogia da Moral*, de “rebelião escrava na moral” (Nietzsche, 2009, p. 26). E o passo seguinte a isto seria, segundo Nietzsche, a morte de Deus, a desvalorização dos valores judaico-cristãos até então dominantes e que se impuseram ao longo da história do ocidente.

Como afirma Clademir Luís Araldi:

Ao constatar que o niilismo é a consequência da desvalorização dos valores morais, metafísicos e religiosos da tradição ocidental, o filósofo afirma que a raiz comum desse fenômeno, a origem desse hóspede sinistro, está na interpretação moral da existência e do mundo. Desse modo, o niilismo assume em Nietzsche o estatuto de uma questão fundamental, mediante a qual a experiência de instauração e dissolução dos valores morais é trazida à problematização filosófica, para explicitar sua origem, seu transcurso

e os âmbitos nos quais ela (a moral) se desenvolve. (Araldi, 2004, p. 63).

Deste modo, o termo niilismo se apresenta, no caso de Dostoiévski e Nietzsche, em dois registros respectivamente: um político-teológico; e outro moral. Não obstante essas diferenças, a negação, aqui caracterizada pela extrema negatividade expressa tanto em sentido dostoiévskiano quanto em sentido nietzschiano, é um o fio condutor que pretendemos seguir dessa relação entre o escritor russo e o filósofo alemão.

A relação entre os dois autores também pode ser pensada nos seguintes termos:

Onde há um encontro filosófico entre os textos de Dostoiévski e Nietzsche? Em ambos os autores, o homem é desenhado como ser incompleto e desejante. Deseja respostas, deseja saídas para sua condição conflituosa, deseja solução para o seu sofrimento... O niilismo não é retratado apenas como um fenômeno cultural: ele é o reflexo tortuoso do inacabamento humano. A incompletude é a maior ferida do homem, é a sua maior fenda, seu maior vazio, e é a razão que profanamente ilumina esse abismo ameaçador. (Souza, 2016, p. 101).

Em ambos os autores podemos encontrar a morte de Deus, a qual se expressa pelo esvaziamento do solo metafísico, expresso pela “crise trazida pelo colapso das certezas e pela crítica ao racionalismo ao final do século XIX” (Reis, 2016, p. 4). Embora tenha sido Nietzsche quem de fato formulou famosa afirmação “Deus está morto”, é possível afirmar que tanto o romancista russo quanto o filósofo alemão abordaram a temática da morte de Deus em suas obras. É óbvio que cada um desses autores seguiu um caminho como resposta para a doença que afligia a Europa. Enquanto Dostoiévski via o niilismo muito mais num sentido político - e que não estava dissociado de certa forma a uma visão cristã sobre o ser humano-, Nietzsche enxergava esse acontecimento junto ao próprio cristianismo dentro desse processo que, para ele, ultrapassava o âmbito político e religioso e se estendia num plano mais geral dos próprios valores. Assim, guardadas as devidas diferenças, Dostoiévski e Nietzsche produziram, cada um a seu modo, reflexões sobre o esvaziamento do solo metafísico, a morte de Deus e a desvalorização da vida.

Em termos temáticos, esses seriam, grosso modo, alguns argumentos que poderíamos apresentar sobre a relação entre Dostoiévski e Nietzsche. No entanto, e visando evitar críticas de que a relação que estabelecemos é arbitrária, vale a pena frisar alguns pontos sobre a vida de Nietzsche no que concerne a Dostoiévski, como, por exemplo, o momento em que Nietzsche descobriu Dostoiévski.

Segundo Richard Elliott Friedman:

Em janeiro de 1887, Nietzsche entrou numa livraria e, por acaso, deparou-se com um certo livro. Era escrito por autor de quem ele nunca ouvira falar, mas, mesmo assim, ele se sentiu atraído pelo livro, e pelo autor, instantânea e irresistivelmente. (Friedman, 1997, p. 171).

Sobre este momento, Nietzsche escreveu, numa carta de 23 de fevereiro de 1887, a seu amigo Franz Overbeck:

De Dostoiévski, até algumas semanas atrás, não sabia sequer o nome – eu, homem sem instrução que não lê jornais! Um movimento casual em uma livraria colocou diante dos meus olhos a obra *L'esprit Souterrain* ... O instinto de familiaridade ... imediatamente falou, minha alegria foi extraordinária . (Nietzsche, 2011, p. 270).³

Outro fator a se levar em conta, em termos de aproximação temática entre Dostoiévski e Nietzsche, é a semelhança quase assombrosa de algumas passagens do filósofo alemão com temas do escritor russo, em um período da produção de Nietzsche muito anterior ao seu contato com Dostoiévski, como, por exemplo, de um trecho da passagem de *Assim Falou Zaratustra* intitulada *Do Criminoso Pálido*, em que podemos notar uma semelhança assustadora entre as palavras de Zaratustra e o personagem Raskólnikov, de *Crime e Castigo*.

Eis o trecho do texto de Nietzsche:

³ Tradução nossa. No original: “De Dostoiévsky, hasta hace pocas semanas, no conocia ni siquiera el nombre - ! yo, hombre inculto que no lee ningún journal ! Un movimiento casual en una librería puso ante mis ojos la obra l'e sprit souterrain ... El instinto de familiaridad ... habló de inmediato, mi alegría fue extraordinária”.

Vós não quereis matar, juízes e sacrificadores, enquanto a besta não inclinar a cabeça? Vede: o pálido criminoso inclinou a cabeça; em seus olhos se expressa o grande desprezo.

Meu Eu é o que deve ser superado; meu Eu me inspira o profundo desprezo do homem - eis o que diz esse olhar.

Seu mais alto momento foi aquele em que julgou a si mesmo. Não deixeis descer dessa cima para cair em sua baixeza!

Para quem tanto sofre por si, não há mais salvação que a morte rápida. Vosso homicídio, ó juízes, deve ser compaixão e não vingança. E ao matar, cuidai de justificar a sua própria vida!

Não vos basta reconciliar-vos com o que matais. Que vossa tristeza seja o amor ao Além-Homem; assim justificais vossa super-vivência! Dizei 'inimigo' e não 'malvado'; dizei 'enfermo' e não 'infame'; dizei 'insensato' e não 'pecador'.

E tu, juiz vermelho, se disseses em voz alta o que fizeste em pensamento, todo o mundo gritaria: 'Fora com essa imundície, com esse verme venenoso!'

Mas uma coisa é o pensamento e a outra é a ação, e outra a imagem da ação. A roda da causalidade não gira entre elas.

Uma imagem fez empalidecer esse homem pálido. Ele estava à altura de seu ato quando o realizou, mas depois de tê-lo consumado não suportou a sua imagem.

Sempre se viu sozinho, como autor de um ato. Eu chamo a isso loucura; a exceção converteu-se em regra para ele.

Um traço de giz hipnotiza a galinha; um ato comedido hipnotizou sua pobre razão; é o que eu chamo de loucura após o ato.

Ouvi, juízes! Ainda há outra loucura; a loucura antes do ato. Não penetrastes profundamente nessa alma.

Assim fala o juiz vermelho: 'Por que matou esse criminoso? Queria roubar'. Mas eu vos digo; sua alma queria sangue e não o roubo; tinha sede do prazer pela faca!

Mas seu pobre coração não compreendia essa loucura e não a persuadi a fazer outra coisa.

Que importa o sangue? – disse ela – Não desejas aproveitar o momento ao menos para roubar? Não desejas vingar-te?

E escutou a sua pobre razão, cujas palavras pesavam como chumbo sobre a sua alma; então roubou, depois de ter assassinado. Não queria envergonhar-se de sua loucura.

E outra vez pesa sobre ele o chumbo de sua falta. Outra vez se acha sua pobre razão tão torpe, tão embotada, tão pesada.

Se ao menos pudesse sacudir a cabeça, sua carga cairia; mas quem sacudiria essa cabeça?

Que é esse homem? Um conjunto de enfermidades, que sonham abrir caminho pelo mundo para procurar sua presa. (Nietzsche, 2011a, p. 43-44).

Leitores incautos de Dostoiévski e Nietzsche certamente pensariam que a passagem supracitada fora inspirada pelo personagem principal – Raskólnikov- de *Crime e Castigo*, o qual assassina uma velha usurária e, em seguida, rouba os pertences de sua vítima. No entanto, como já dissemos, Nietzsche só viria a conhecer Dostoiévski em 1887, e as linhas de *Do Pálido Criminoso* foram escritas em janeiro de 1883, quando Nietzsche concluiu a primeira parte de *Assim Falou Zaratustra*. Assim, a semelhança de *Do Criminoso Pálido* com o Raskólnikov de Dostoiévski é tão impressionante que, segundo Richard Elliott Friedman, é “de fato quase *sinistra* a conexão entre estes dois homens que escreveram sobre a morte de Deus”. (Friedman, 1997, p. 178). No entanto, não se deve afirmar que a relação entre Dostoiévski e Nietzsche se situa apenas no âmbito das coincidências temáticas, pois, de fato, Nietzsche, após fevereiro de 1887, passou a ser um leitor voraz de Dostoiévski, conforme a afirmação de Richard Elliot Friedman, segundo a qual “Nietzsche lia todos os romances de Dostoiévski que apareciam em tradução” (Friedman, 1997, p. 174). No entanto, das obras publicadas pelo autor em que Dostoiévski é citado, só encontramos duas passagens: no parágrafo 31 da obra *O Anticristo* e no parágrafo 45 do capítulo IX de *O Crepúsculo dos ídolos*.

Neste ponto devemos fazer uma distinção entre o que podemos chamar de coincidências temáticas entre Dostoiévski e Nietzsche e a influência que o primeiro veio a exercer sobre a vida do pensador alemão. Se Nietzsche lia todos os romances de Dostoiévski que apareciam traduzidos, é possível afirmar que, de certa forma, Dostoiévski exerceu certa influência sobre Nietzsche a partir de 1887, no entanto, reiteramos que não pretendemos adentrar numa discussão bizantina sobre quanto

efetivamente o escritor russo influenciou Nietzsche, conforme já afirmamos no primeiro parágrafo desta introdução, pretendíamos apenas expor algumas coincidências – como no caso do texto *Do criminoso Pálido* - como mera curiosidade para aficionados por relações e possíveis intertextualidades.

Voltando ao ponto que nos interessa, isto é, ao problema do Niilismo, consideramos importante ressaltar as palavras de Richard Elliott Friedman:

Tanto para Nietzsche quanto para Dostoiévski o desaparecimento de Deus implicava uma nova etapa para a humanidade. Nietzsche acolheu essa imagem, enquanto Dostoiévski foi resistente a ela; mas ambos conceberam-na, compreenderam sua significação e representaram-na em suas obras. (Friedman, 1997, p. 211).

Feitas estas observações introdutórias, o texto que se segue apresenta, no primeiro capítulo, os contornos políticos e sociais do niilismo no registro da Rússia da década de 1860, tendo como referência a discussão de Dostoiévski sobre o niilismo enquanto fenômeno sócio-político carregado de considerações de cunho cristão por parte de Dostoiévski . No segundo capítulo, pretendemos mostrar a relação entre Nietzsche e Dostoiévski à luz da morte de Deus.

1 - A questão do niilismo antes de introduzirmos Dostoiévski: Turguêniev e Tchernichévski

Na década de 1860 na Rússia surgem os chamados “homens novos”, os *raznochintsy*⁴, “filhos de sargentos, alfaiates, padres de vilas e funcionários” (Berman, 2013, p. 251). E é justamente no romance de Ivan Turguêniev, *Pais e Filhos*⁵, publicado em Março de 1862, que aparece, pela primeira vez, um personagem que encarnará os ideais desses homens novos da Rússia.

Bazárov, o protagonista do romance *Pais e Filhos*, de Ivan Turguêniev, pode ser tomado como um niilista incipiente- ele é o primeiro niilista da literatura russa-, cuja rebelião ainda permanece num registro subjetivo, não partindo para a negação efetiva, no mundo. E, por isso, seu niilismo é pura retórica. Sua revolta é teórica. Sua ação, investigativa – o personagem passa o dia a dissecar rãs. O esculápio de província é alguém que nega. Neste sentido, toda a sua ação se restringe à negação: do romantismo, do idealismo, das expansões de sentimentos, e da medicina, embora ele próprio seja um médico.

Logo no início do romance, no capítulo V, Bazárov, o protagonista, é apresentado ao pai e ao tio – românticos da década de 1840 - de seu amigo Arcádio

⁴ Termo social que se refere a "pessoas de diversas posições" ou "pessoas de qualquer estado particular". Estes formam uma nova geração dentro da sociedade russa abaixo da nobreza, incluindo filhos do clero empobrecido, e indivíduos de massas, que fizeram o seu caminho, através da educação e esforço persistente. Tendo surgido a partir da provincial, clerical e mesquinha burguesia miserável, eles levantaram-se com dificuldade da pobreza e da obscuridade social, frequentemente por aulas particulares, realizando trabalhos de tradução, ou através do jornalismo. (Tradução nossa). No original: "A social term referring to "people of diverse rank" or "people of no particular state" . These were a new breed within Russian society of mixed background below the gentry, including sons of the clergy who did not follow the calling of their fathers, offspring of petty officials and of impoverished noblemen, and individuals from the masses, who made their way, through education and persistent effort. Having emerged from provincial, clerical and petty bourgeois squalor, they rose with difficulty from poverty and social obscurity, frequently by tutoring, doing translation work, or through journalism." (Terras, 1985, p. 363)

⁵ Segundo Isaiah Berlin, em seu livro *Pensadores Russos*: "O tema central do romance é o confronto entre o velho e o novo, os liberais e os radicais, a civilização tradicional e o novo e austero positivismo, que só se interessa pelo que é necessário a um homem racional." (Berlin, 1988, p. 276). Seu principal personagem, Bazárov, rejeita "tudo o que não pode ser determinado pelos métodos racionais da ciência natural. Aquilo que não pode ser estabelecido pela observação e pela experiência é um refugio inútil e daninho... Bazárov inclui tudo o que é impalpável, que não pode ser reduzido a uma mensuração quantitativa". (Berlin, 1988, p. 276).

como sendo um niilista. Na definição do amigo de Bazárov: “ 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.” (Turguêniev, 2004 p. 25). Esse ataque a todos os princípios gerais é o que Turguêniev aponta como o niilismo de Bazárov.

O romance *Pais e Filhos*, quando de sua publicação, despertou críticas dos mais variados matizes dentro do espectro político da Rússia da época. Sem adentrar numa discussão sobre as diversas correntes políticas desse período, destacamos que essa obra foi duramente criticada pelos radicais de esquerda, com destaque para Nikolai Tchernichévski⁶, o qual, em 1863, publica o romance *O Que Fazer?*, como resposta ao que considerava uma visão deturpada dos *raznochintsy*. Em sua obra, os “homens novos” são representados em uma esfera de destacada positividade, o que distanciava esse homens da negatividade do niilismo de *Pais e Filhos*. No entanto, tanto Bazárov quanto os personagens de *O Que Fazer?* são representações dessa nova geração de homens e mulheres que negavam as gerações anteriores e tinham por princípios ideias de caráter positivista e socialista. Deste modo, o elemento comum entre as duas obras está no fato de seus personagens professarem uma crença no progresso baseada nas ciências físicas e em uma nova ordem social que deveria se instaurar mediante mudanças políticas.

Na relação entre *Pais e Filhos* e *O Que Fazer?*, podemos mostrar, a título de ilustração, como Bazárov, personagem de Turguêniev, exemplifica a convicção de que

⁶ Crítico radical russo e autor de *O que Fazer?*, romance que exerceu grande influência sobre os “homens novos” da Rússia: os *raznochintsy*. Joseph Frank afirma: “Se tivéssemos de perguntar pelo título do romance russo do século XIX que teve maior influência na sociedade russa, é provável que um não-russo escolhesse entre os livros do poderoso triunvirato – Turguêniev, Tolstói ou Dostoiévski. *Pais e Filhos? Guerra e Paz? Crime e Castigo?* Estas, sem dúvida, estariam entre as respostas sugeridas, mas elas só dariam testemunho da ignorância endêmica sobre a cultura russa que a popularidade mundial da literatura russa ainda não conseguiu superar. Não, o romance que pode reivindicar essa honra com mais justiça é o de Nikolai Tchernichévski, *O que Fazer?* – um livro que poucos leitores ocidentais ouviram falar e pouquíssimos leram. Todavia, nenhuma obra na literatura moderna, com a possível exceção de *Uncle Tom’s Cabin*, pode competir com *O Que Fazer?* Em seu efeito sobre vidas humanas e em seu poder de fazer história. 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, 1992, p. 203). A despeito do panegírico de Joseph Frank à obra *O Que Fazer?*, é importante ressaltar que o romance *Pais e Filhos* foi publicado antes da obra mais famosa de Tchernichévski. Não entanto, a referência a Tchernichévski, por mais que possa parecer confusa ao leitor incauto preso a cronologias, atende não a exigências cronológicas da história da literatura russa, mas a pontos em comum entre o autor de *O Que Fazer?* e o personagem de Turguêniev. Daí preferirmos comparar alguns traços de Bazárov com a filosofia de Tchernichévski. Trata-se de uma relação conceitual para que se possa melhor compreender filosoficamente algumas características do niilismo então nascente na Rússia da década de 1860. Dito isso, os comentários desta passagem do texto possuem um caráter claramente introdutório, pois o que realmente interessa é tratar de Dostoiévski.

“as ciências físicas, com sua teoria de um determinismo material universal, fornecem a base para uma solução de todos os problemas, inclusive aqueles de natureza moral e social. (Frank, 2002, p. 244). Tal era o posicionamento de Nikolai Tchernichévski presente em seu principal romance e em seus escritos filosóficos.

Em seu artigo *O Princípio Antropológico da Filosofia*, Nikolai Tchernichevski se baseia no materialismo feuerbachiano para defender o ponto de vista segundo o qual o homem deve ser completamente submisso às leis da natureza, “definidas dentro dos parâmetros da época, principalmente a química e a fisiologia” (Frank, 2002, p. 64).

Esse materialismo, segundo E. Lampert:

Não deixava lugar para o irreduzível e irracional no comportamento humano, para todos aqueles fatos nos quais não lidamos com coisas e objetos, mas com seres humanos dotados de vontade e de poder de escolha e com seus relacionamentos. (E. Lampert apud Frank, 2002, p. 64).

Não obstante a concepção materialista que não deixava espaço para o que pode ser compreendido como o irreduzível e irracional no ser humano, o pensamento do crítico radical russo abarcava um ponto problemático no que tange ao comportamento do homem: a liberdade. Segundo Tchernichévski, a liberdade, por não corresponder à esfera objetiva de seu materialismo, deveria pertencer ao âmbito das irrealidades, ou seja, a liberdade, para Tchernichévski, não existiria, sendo a vontade ou o querer apenas “impressão subjetiva que acompanha em nossas mentes o surgimento de ações e pensamentos de pensamentos, ações ou fatos externos anteriores” (Tchernichévski apud Frank, 2002, p. 64).

Apesar dessa convicção acerca das ciências físicas, Bazárov, enquanto caricatura literária dos *raznochintsy*, é muito mais radical que Tchernichévski, pois, para o personagem de Turguêniev, existem apenas ciências materiais, assim como as artes e as profissões, sendo a ciência abstrata inexistente. “Em última análise, mesmo a ciência em si se reduz a „sensações“ e são essas, em sua infinita variedade, que dão a última palavra.” (Frank, 2002, p. 244). Assim, para Bazárov, o que existe são sensações, e nada mais. Segundo o próprio personagem: “Existem sensações. Porque eu gosto de química? Por que o senhor gosta de maçã? – também em virtude de nossas sensações.”

(Turguêniev apud Frank, 2002, p. 244). Cabe ressaltar que “as „sensações” a que Bazárov se refere são aqui sensações puramente físicas, e não psíquicas ou emotivas, e o personagem insiste em dizer que „os homens nunca irão mais fundo do que isso.”” (Frank, 2002, p. 244).

Ainda segundo Frank:

O cientificismo de Tchernichévski acaba se tornando um empirismo ou sensacionalismo solipsista no qual todos os princípios gerais ou valores se dissolvem ... numa questão de gosto ou preferência individual. (Frank, 2002, p. 244).

O cientificismo de Bazárov – enquanto amplificação literária das ideias tchernichevskianas – é uma característica que acompanha o seu niilismo, uma marca do personagem de Turguêniev que atravessa todo o romance. Não obstante, Bazárov acaba se emaranhando em uma série de contradições, apaixonado-se por uma nobre, e constatando que a sua ojeriza ao ideais da década de quarenta – como o romantismo, por exemplo- acaba dando lugar a um amor romântico. Eis uma marca definitiva de um niilista em sua expressão literária: a impossibilidade de seguir a sua reta razão e sentir algo que, até então, considerava impossível, isto é, o amor por uma mulher, pois, para Bazárov, o sentimento de paixão romântica era uma bobagem que não se encaixava em sua visão explicativa de mundo cientificista e racionalista.

Quanto aos valores:

Tchernichévski adotou uma forma de utilitarismo...que rejeita todo recurso a qualquer tipo de valores morais (cristãos) tradicionais. O Bem e o Mal são definidos em termos de „utilidade” e o homem busca fundamentalmente o que lhe dá prazer e satisfaz o seu interesse pessoal e egoísta; mas, como é uma criatura racional, o homem acaba por aprender, por meio do esclarecimento espiritual, que „a utilidade” mais duradoura e mais permanente está em identificar o seu interesse pessoal com o da vasta maioria dos seus iguais. Uma vez despertada essa percepção, o indivíduo esclarecido atinge o nível de um „egoísmo

racional” interesseiramente desinteressado, que, na opinião de Tchernichévski, é a forma mais alta do desenvolvimento humano. (Frank, 2002, p.64-64).

Nesta direção, a negação do livre-arbítrio e dos valores cristãos tradicionais por Bazárov, e do qual encontramos respaldo filosófico em *O Princípio Antropológico da Filosofia*, abriria espaço para um empirismo, que embasa a convicção de Tchernichévski “segundo a qual as ciências físicas, com sua teoria de um determinismo material universal, fornecem a base para a solução de todos os problemas, inclusive daqueles de natureza moral e social” (Frank, 2002, p. 244).⁷

Uma boa imagem para se compreender esta concepção do crítico russo é a do palácio de Cristal, a qual discutiremos no próximo tópico.

1.1 O Palácio de Cristal: Tchernichévski e Dostoiévski

Em seu romance *O Que Fazer?* o editor e crítico radical Nikolai Tchernichevski apresenta a imagem do “homem novo”, os *rasnochintsy*, “filhos de sargentos, alfaiates, padres de vilas e funcionários” (Berman, 2013, p. 251), os quais representam uma nova geração de homens da década de 1860, na Rússia. Nesse romance, Tchernichevski nos apresenta uma espécie de “manifesto e um manual para essa futura vanguarda.” (Berman, 2013, p. 254), que, segundo defende Tchernichevski, deveria emergir no cenário político russo trazendo a modernização ao país. Sem adentrar a história do romance propriamente dito, o qual é bem “inverossímil” (Berman, 2013. P. 254), o que nos interessa é mostrar que tal obra representa um papel relevante para os propósitos do trabalho em questão. E para tal intento, recorreremos a uma imagem que aparece, na forma de sonho, a uma personagem do romance de Tchernichevski. Trata-se da imagem do palácio de Cristal. Não pretendemos, neste trabalho, tratar do Palácio de Cristal real, construído no Hyde Park de Londres para a Exposição Internacional de 1851 e que foi reconstruído em Sydenham Hill em 1854, mas das representações

⁷ Essa também constitui, de certo modo, a concepção filosófica de Bazárov, protagonista do romance *Pais e Filhos*, de Ivan Turguêniev, a qual abordamos por razões já expostas neste texto. Assim também procede Joseph Frank, em sua biografia sobre Dostoiévski.

literárias do palácio, mais especificamente as de Tchernichévski e de Dostoiévski, respectivamente.

Marshal Berman afirma:

“Todas as formas de pensamento e artes modernistas têm um caráter dual: são, ao mesmo tempo, expressão e protesto contra o processo de modernização (...) Para os russos da metade do século XIX, o Palácio de Cristal foi um dos sonhos modernos mais constrangedores e inesquecíveis. O extraordinário impacto psíquico que teve sobre os russos (...) provém de sua função de espectro de modernização perseguindo toda uma nação que se contorcia convulsivamente na angústia do atraso.” (Berman, 2013, p. 275).

Aqui cabe ressaltar: positivamente inesquecível para Tchernichévski, o qual faz referência ao palácio em seu romance *O Que Fazer?*; constrangedor para Dostoiévski, que o ataca através da figura do Homem do Subsolo.

Em sua fé materialista-utilitarista, Tchernichévski imaginava um mundo guiado somente pela razão. E, assim como os falanstérios de Fourier, o Palácio de Cristal representaria, na obra de Tchernichévski, essa nova sociedade, para a qual o autor escolhera a imagem dessa construção como símbolo da nova etapa de uma humanidade completamente racional.⁸ Segundo Joseph Frank, o Palácio de Cristal representava “a primeira insinuação do que seria a fulgurante encarnação visual da Utopia socialista do futuro, a meta manifesta de todas as aspirações humanas.” (Frank, 2002, p. 399).

Para Tchernichévski, o mundo futuro seria constituído apenas de “Palácios de Cristal”, em que milhares de pessoas viveriam em harmonia e abundância.

Cada megaestrutura conterà uma comunidade de milhares de pessoas, que terão suas necessidades materiais satisfeitas por uma agricultura e uma indústria coletivizadas e tecnologicamente avançadas, e suas necessidades emocionais e sexuais serão satisfeitas através de políticas sociais de uma administração racional, sofisticada e benigna. A „nova

⁸ Tchenichévski foi influenciado por Fourier e sua utopia comunitária (o falanstério), mas Fourier, ao contrário do autor russo, se notabilizou como pensador romântico, ao invés de materialista e utilitarista.

Rússia”, como a denomina Tchernichévski, será totalmente desprovida de tensão, política ou pessoal; qualquer possibilidade de problema está ausente de seu mundo. (Berman, 2013, p. 284-285).

Podemos perceber que, na panacéia idealizada por Tchernichévski, o homem viveria em estruturas completamente controladas, segundo o princípio de que os indivíduos comportar-se-iam de acordo com as leis da natureza, em uma sociedade cujas regras seguiriam a mesma lógica de ciências como a química e a fisiologia, e cujas manifestações subjetivas nada mais seriam do que reflexos de ocorrências da objetividade. Neste sentido o homem seria apenas mais uma manifestação passível de ser analisada tal qual um fenômeno natural, compondo, deste modo, mais um objeto redutível à mera quantificação científica. A sociedade, pois, seria apenas a expressão, em escala coletiva, da racionalização exacerbada de uma vida marcada pela frieza de uma pura logicidade, desprovida de qualquer manifestação de desalinho entre razão e querer, uma vez que este último não passaria de uma ilusão, dentro de um mundo em que, para Tchernichévski, tudo seria reduzido a um empirismo.

Em sua primeira viagem à Europa, registrada na obra *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*, Dostoiévski, que esteve em Londres e visitou a exposição internacional sediada no Palácio de Cristal, expõe sua visão a respeito do edifício. Para o romancista russo, o Palácio de Cristal tornou-se “imagem do espírito profano da modernidade” (Frank, 2002, p. 334). Fazendo uso de imagens religiosas, o autor afirma:

Sente-se uma força terrível, que uniu num só rebanho todos estes homens inumeráveis, vindos do mundo inteiro; tem-se a consciência de um pensamento titânico; sente-se que algo já foi alcançado aí, que há nisso uma vitória, triunfo. Até se começa como que a temer algo. Por mais que se seja independente, isto por alguma razão nos assusta. „Não será este realmente o ideal atingido?“, pensa-se. „Não será o fim? Não será este, de fato, „o rebanho único“? Não será preciso considerá-lo como a verdade absoluta, e calar para sempre? Tudo isto é tão solene, triunfante, altivo, que nos oprime o espírito. Olham-se estas centenas de milhares, estes milhões de pessoas que acorrem docilmente para cá de todo o globo terrestre, pessoas que vieram com um pensamento único, que se aglomeram plácida, obstinada e

silenciosamente neste palácio colossal, e sente-se que aqui se realizou algo definitivo, que assim chegou ao término. 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 à impressão, não se inclinar ante o fato e não deificar Baal, isto é, não aceitar o existente como sendo o ideal...(Dostoiévski, 2000, p. 115-116).

Dostoiévski, em sua visão do palácio, expressa temor frente a ideias de sua época, especialmente, podemos considerar, contra mundos maravilhosos tchernichevskianos, com a redução do homem à racionalidade cientificista, a deificação do mundo material e o fim da autonomia de personalidade, de que o Palácio de Cristal seria símbolo. Contra a espécie de socialismo defendido pelo autor do *O Que fazer?*, Dostoiévski contrapõe as ideias morais e sociais das aldeias russas - as quais viveriam em uma espécie de “socialismo cristão” - , enxergando no socialismo racionalista de Tchernichévski a usurpação da liberdade do homem, cuja falta Dostoiévski experimentou em seus anos amargos de prisão.

Como afirma Joseph Frank:

Tendo de escolher entre preservar a total autonomia da personalidade ou ceder parte dela para obter alguma vantagem, a humanidade, acreditava Dostoiévski firmemente, escolheria instintivamente o sofrimento e a privação em troca da liberdade. (Frank, 2002, p. 343).

Deste modo, Dostoiévski nos confronta com uma imagem do racionalismo de Tchernichévski, o egoísmo racional, como uma espécie de manifestação apocalíptica decorrente do processo de racionalização cada vez mais evidente da sociedade ocidental. Na tese do egoísmo racional, derivada do utilitarismo de Bentham e Mill, o termo egoísmo é entendido do seguinte modo:

“ é mais uma questão de terminologia do que de comportamento. Pois Tchernichévski convenceu a si mesmo e a seus leitores de que (...) a

razão prova, conclusivamente, que o interesse próprio é mais bem servido por uma conduta desprendida e altruística. Utilitaristas já haviam aparecido na literatura (...) sob o disfarce de vilões hipócritas que envolviam seu oportunismo numa nuvem de terminologia oriunda de Bentham. Mas coube a um russo (...) fazer do utilitarismo inglês o credo de seus heróis e tentar retratar os efeitos benéficos dele em suas vidas. (Frank, 1992, pp. 206 e 207).

Segundo Ana Carolina Huguenin Pereira:

“N. Tchernichévski defendia que o homem racional, ou “a nova gente” (como o autor denominou), livre dos grilhões da „ignorância” da religião e da cultura política tradicionais, perceberia, forçosamente, que agir em proveito do próximo é agir em proveito próprio. Isto é: racionalmente, seria mais vantajoso adotar um comportamento que favorecesse a coletividade, pois, desta maneira, o indivíduo favoreceria, indiretamente, a si mesmo. O autor denominou esta teoria de “egoísmo racional” e a encarnou nas personagens de um romance, extremamente influente entre a esquerda russa, chamado *O Que Fazer?* O romance narra trajetórias exemplares da “gente nova”, progressista nas ideias e no comportamento pessoal, em busca de justiça e liberdade sociais. Tais revolucionários praticariam o bem não por inspiração de sentimentos instintivos, ilógicos – como compaixão, culpa ou disposição espontânea ao auto-sacrifício– mas motivados pela racionalidade. Uma vez que as pessoas constatassem que e a procura pelo bem estar do próximo, seria, em última análise, a conquista de vantagens para si próprias, a revolução estaria a caminho. E ela viria, pois os “egoístas racionais” banhados pelas “luzes” da ciência e da razão, rebentos da modernidade, romperiam com a ordem brutal e injusta da Rússia milenar. Aonde Tchernichévski projetara grandes esperanças, inclusive no sentido do alcance de um futuro ideal, Dostoiévski projetou a possível decadência da humanidade. O autor, que se aferrara a ideais cristãos, jamais aceitaria que a ação humana – para o bem ou para o mal – fosse condicionada, exclusivamente, pela “razão egoísta”. O deslocamento dos valores cristãos de compaixão, sacrifício e auto-desprendimento para o âmbito

laico e racional da “razão egoísta”, da vantagem ou do cálculo racional, causou profunda indignação em Dostoiévski, que o atacou em algumas de suas obras, entre elas Memórias do subsolo. *O Que Fazer?* tornou-se uma espécie de „bíblia revolucionária“ para as gerações russas de 1860 e 1870, e leitura favorita do adolescente V. Lênin – o título do texto leninista “O que fazer” é um homônimo, uma referência e uma homenagem ao romance de Tchernichévski”. (Pereira, 2013. P. 653)

Aqui vale ressaltar a simpatia de Tchernichévski por tais ideias, como a utopia de uma sociedade futura em que todos viveriam em Palácios de Cristal⁹, conforme podemos constatar em sua imagem acerca do edifício, que é uma tomada do existente como se fosse o ideal.

Como afirma Ana Carolina Huguenin Pereira:

Não deificar „Baal“, o falso deus materialista condenado pela tradição bíblica, não maravilhar-se e inclinar-se diante da “força titânica” e do espírito “altivo que erguera o „palácio colossal,“ é tarefa difícil, uma resistência heroica à tentação de „deificar o existente“ – o falso „deus“ da modernidade – „como sendo o ideal.“ O Palácio de Cristal, para aonde acorriam, dóceis e maravilhadas, „milhões de pessoas de todo o globo terrestre,“ simbolizaria a criação de “algo definitivo,“ e o fim apocalíptico do espírito humano, pois, seduzidos por, e saciados com, as próprias realizações (materiais, industriais, arquitetônicas), homens e mulheres não teriam mais o que buscar – deificando, enfim, “o existente”. A submissão do mundo às maravilhas de „Baal“, encarnadas pelo, e expostas no, Palácio de Cristal – bela, inovadora e moderna construção arquitetônica, palácio sede da exposição

⁹ No quarto sonho de Vera Pavlovna, do romance *O que Fazer?*, podemos vislumbrar como Tchernichévski idealiza esse mundo futuro dos Palácios de Cristal. Segundo Joseph Frank: “Tchernichévski descreve extensamente e com detalhes apaixonados este Paraíso fourerista ... a terra se transformou num jardim radiante ... a vida do mais humilde trabalhador se iguala ao conforto opulento e à vida dos antigos reis ... nenhuma paixão é recalcada ou desdenhada ... e o homem se transformou, moral e fisicamente, numa criatura cuja beleza, virtude e sabedoria ultrapassam as de todas as grandes eras da civilização comprimidas numa só.” (Frank, 1992, p. 213).

industrial – poderia criar um „rebanho único“, dócil e universal, um gigantesco „formigueiro“ no qual as pessoas perderiam a identidade e a autonomia, inclinadas perante o bezerro de ouro e rendidas ao „pensamento titânico“, ao triunfo, ou, simplesmente, à „força terrível“ que Dostoiévski identifica na modernidade. (Pereira, 2011, p. 16).

Neste sentido, Tchernichévski, em seu romance *O Que Fazer?*, retrata os niilistas da década de 1860, a nova geração, em uma visão sobremaneira otimista, cujas teses racionalistas e socialistas representariam um novo mundo futuro, em que a terra seria uma espécie de jardim radiante, tal qual descrito pelo quarto sonho da protagonista Vera Pavlovna. Contra tal “paraíso”, investe Dostoiévski sua crítica, ao recorrer a valores religiosos.

Segundo Ana Carolina Huguenin Pereira:

“A firme convicção de líderes socialistas, como Fourier e Tchernichévski, em sua utopia, os converteria em uma espécie de „profetas da revolução“ – austeros, confiantes e dispostos a espalhar pelo mundo uma nova mensagem, a „Boa Nova“ capaz de remodelar o futuro da humanidade. Dostoiévski, por sua vez, afirmaria a impossibilidade de alcançar o paraíso cristão senão através de Cristo ... e pregaria o „retorno ao solo“, o reencontro com o cristianismo russo, ao invés do rompimento niilista de „todos os vínculos“. A tentativa de estabelecimento de um paraíso na terra através das ideias modernos racionalistas e científicos conduziria, segundo o nosso autor, ao erro e à destruição, ou ao „demônio“”. (Pereira, 2008, p. 157).

O próprio Dostoiévski afirmara, em uma carta de 1867, dirigida ao seu amigo Máikov, o seguinte ponto:

“E essas pessoas vangloriam-se do fato de serem ateus! Ele (Turguêniev) me declarou que é completamente ateu! (...) Mas, meu Deus, o Deísmo nos deu Cristo, isto é, uma ideia sublime de homem que não se pode compreender sem reverência, e não se pode deixar de

acreditar que esse ideal de humanidade é duradouro! E o que eles, os Turguêniev (...) e os Tchernichévki nos deram de presente? Em vez de beleza divina, a mais sublime, em que cospem, mostram um egoísmo tão repulsivo, uma irritação tão desavergonhada, um orgulho tão petulante que é simplesmente incompreensível o que estão esperando e quem os irá seguir”. (Dostoiévski apud Joseph Frank, 2013, pp. 296 e 296).

Para Dostoiévski – que possuía uma concepção acerca do fenômeno do niilismo ligada ao ateísmo – o niilismo se apresenta como sinônimo do Mal. E este, como fenômeno negativo no sentido de ser um princípio rebelde que não se encaixa numa concepção agostiniana nem maniqueísta, não possuindo, deste modo, equivalência com o Absoluto (Deus), não pode ser outra coisa senão o nada. Isso no plano ontológico, no sentido de o Mal se manifestar não como privação de ser (concepção agostiniana), mas como negatividade presente no absoluto finito, no homem.

O niilismo, neste caso, é o absoluto finito cheio de si, com uma pretensão de divindade, a qual não passa de uma demonização da criatura, muito distante da verdadeira liberdade, a aceitação de Deus. Assim, a liberdade, para Dostoiévski, pode ser compreendida em dois sentidos: No primeiro sentido, a liberdade é obediência a Deus, e no segundo sentido é serviço do demônio: o significado último do destino do homem e da história humana está na luta entre Deus e o demônio, entre o bem e o mal, entre a origem a ser recuperada e a queda a ser redimida, entre a positividade esperada escatologicamente e a negatividade vivenciada temporalmente. A sede desta luta é o coração do homem. (Pareyson, 20012, p. 40).

Vemos, portanto, que a liberdade, enquanto sinônimo de distanciamento do homem de Deus na modernidade, enquanto negatividade vivenciada, é a característica do niilismo tão criticada por Dostoiévski, na qual nada mais restaria senão um distanciamento do solo do cristianismo, na busca desenfreada de uma racionalidade científica que desembocaria no rompimento com todos os vínculos, restando apenas a destruição, ou o demônio, como afirma Ana Carolina Huguenin Pereira. Seguindo nessa

direção, e pensando no personagem do homem do subsolo, da novela *Memórias do Subsolo*, de Dostoiévski, podemos compreender a que ponto a destruição demoníaca, que desemboca no Mal, ou no niilismo, e, que no caso do personagem Homem do Subsolo encontra sua apoteose por meio do paroxismo da razão, nos revela a que ponto pode chegar alguém que, tomado por um afã discursivo, revela toda a negatividade vivenciada temporalmente em ideologias que não conduzem o homem à verdadeira liberdade, a liberdade em Cristo, em linguagem dostoiévskiana, mas à falsa liberdade que se transforma em aniquilamento e destruição, isto é, o niilismo.

1.2 O Homem do Subsolo: A Crítica do Subsolo

Publicada em 1864, a novela *Memórias do Subsolo*¹⁰ é considerada um divisor de águas na produção dostoiévskiana. A partir desse período, Dostoiévski acirra sua crítica àquilo que considerava um dos grandes problemas do ocidente: a substituição de Deus pelo homem, numa espécie de divinização do humano. Com exceção, talvez, de *Recordação da Casa dos Mortos*, é a partir de 1864 que vemos surgir no autor russo um tom apocalíptico que começa com as *Memórias do Subsolo* e vai até *Os Irmãos Karamázov*, passando por *Crime e Castigo*, *O Idiota*, *Os Demônios*, dentre outros escritos. Nessa época, discussões sobre niilismo, cristianismo, o mal e o homem em meio a este universo passam a ficar cada vez mais evidentes em sua obra. No entanto, como o afirma George Steiner, as *Memórias do Subsolo* constituem uma espécie de suma dostoiévskiana dentro do universo do autor russo. Nesse sentido, é praticamente impossível tratarmos do humano em Dostoiévski sem passarmos pelo texto das *Memórias do Subsolo*, ainda mais em se tratando da crítica de Dostoiévski a Tchernichévski. Com este foco, passaremos, nas próximas páginas, a discorrer sobre o personagem das *Memórias*, no contexto de discussão deste trabalho, tendo em vista a racionalidade cientificista de Tchernichévski, cuja metáfora podemos encontrar no quarto sonho de Vela Pavlovna, heroína da obra *O Que Fazer?*, com a imagem do Palácio de Cristal.

¹⁰ Segundo Boris Schnaiderman, a novela *Memórias do Subsolo* é um “ataque ao racionalismo e à mentalidade positivista” (Schnaiderman, 2000, p. 7-8) cuja “argumentação volta-se contra todo racionalismo ocidental” (Schnaiderman, 2000, p.9).

Visando introduzir, nesta passagem do texto, os comentários mais afiados contra tal utopia de Tchernichévski, o texto das *Memórias do Subsolo* mostra-se de suma importância, conquanto é nele que encontramos uma crítica mais aprofundada do ideal vinculado ao Palácio de Cristal. Assim, contrariando o determinismo materialista de Tchernichévski, que não deixava espaço para a livre manifestação da vontade e da personalidade, a ponto de todos os atos humanos serem calculados na sociedade utópica relacionada à imagem do Palácio, tal como os “racionalistas e os lógicos estão aptos a fechar os olhos aos fatos mais óbvios pelo bem de seus sistemas” (Frank, 2002, p. 445), o homem do subsolo¹¹ chega a negar as maiores vantagens oriundas de tais sistemas – como de fato o faz em sua crítica à simbologia do Palácio – ao afirmar: “que o homem que se declarasse ... contra esse cadastro ...seria um obscurantista ou um demente completo.” (Dostoiévski, 2000, p. 34). Com isto, Dostoiévski¹² não nos apresenta uma apologia do irracionalismo, mas a compreensão de que o homem do subsolo “não rejeita a prosperidade, a riqueza, a liberdade e a paz por si mesmas; rejeita o ponto de vista de que o único meio de alcançá-las é através do sacrifício da liberdade e da personalidade do homem.” (Frank, 2002, p. 446). Daí a crítica do personagem¹³ ao fato de ser impossível fazer figas dentro de tal palácio, pois, se o preço da riqueza, da liberdade e da paz for o sacrifício da liberdade, se o homem não puder agir de acordo com sua vontade, não haverá realização humana possível, porque toda ação será apenas resultado de um cálculo, de sua capacidade racional, e não do homem em sua completa capacidade vital¹⁴.

¹¹ “O abandono da argumentação racional, entretanto, é mais aparente do que real. Em vez de um caminho unilinear, este produtor de ficções – o *Homem do Subsolo* - nos apresenta uma complexa rede de argumentos interconectados e imagens.” (Peace, 2007, p.vii). Tradução nossa. No original: “The abandonment of rational argument, therefore, is more apparent than real. Rather than a unilinear thread, the spinner of fictions present us with a complex web of interconnecting arguments and images”.

¹² Segundo Andrzej Walicki: “O choque entre a ‘licença’ individualista e a verdade Cristã recebeu um tratamento mais profundo de Dostoiévski nas grandes novelas de 1860 a 1870.” (Walicki, 1979, p. 315). Tradução nossa. No original: “The clash between individualistic ‘licence’ and the Cristian truth receives more profound treatment in Dostoevsky’s great novels of the 1860’s and 1870’s”. Tendo em vista, pois, a importância deste período para a discussão presente, tentaremos nos situar mais especificamente, neste momento do texto, na obra *Memórias do Subsolo*, uma vez que a crítica ao Palácio de Cristal, e a suas consequências, nela aparece de maneira mais contundente.

¹³ Segundo Joseph Frank: “Os desenvolvimentos culturais mais importantes do presente século (século XX) – Nietzscheismo, Freudismo, Expressionismo, Surrealismo, Teologia da Crise, Existencialismo – invocaram o homem do subterrâneo ou mantiveram ligações com ele por meio de zelosos intérpretes; e quando o homem do subterrâneo não foi aclamado como uma antecipação profética, foi exibido como uma advertência sombria e repulsiva”. (Frank, 2002, p. 427).

¹⁴ Andrej Walicki, em sua obra *A HISTORY OF RUSSIAN THOUGHT: FROM THE ENLIGHTENMENT TO MARXISM*, afirma que “a interpretação de *Memórias do Subsolo* é complicada pelo fato de o narrador à

Ao contrário do que se pode pensar, o homem do subsolo não é alguém que nega a razão. Sua ação deriva da aceitação de todas as consequências da razão. Segundo Luiz Felipe Pondé: “O personagem das Memórias, que não tem nome, Raskólnikov e Ivan Karamázov [...] formam uma espécie de trilogia dos agoniados na obra de Dostoiévski; agoniados por conta do exercício da razão levado ao paroxismo” (Pondé, 2013, p. 230).

Conforme nos informa Joseph Frank:

“Assim, suas diatribes na primeira parte não derivam, como se pensou comumente, de sua rejeição da razão; ao contrário, resultam de todas as implicações da razão na sua encarnação russa então corrente – e, particularmente, de todas aquelas consequências que os advogados da razão, como Tchernichévski, optam jubilosamente por não considerar.” (Frank, 2002, p. 433).

O paroxismo da razão experimentado pelo personagem nos mostra que a aceitação de todas as consequências do Palácio de Cristal - símbolo da utopia racionalista de Tchernichévski- teria como consequência a negação do livre-arbítrio. E isso Dostoiévski não poderia aceitar, pois, como o afirma por meio de seu personagem, o homem do subsolo, em uma metáfora matemática: "dois e dois são cinco também constitui, às vezes, uma coisinha muito simpática". (Dostoiévski, 2000, p. 47). Em outros termos, a aceitação de uma vida completamente racionalizada, marcada por um cientificismo, só poderia levar o homem à sua completa destruição, uma vez que, em tal sociedade de Palácios de Cristal, os verdadeiros laços de amor e fraternidade seriam rompidos por uma vida inacabada, apenas racional, sem a ação humana em sua totalidade. Contra esse demônio moderno - no qual Dostoiévski vê o niilismo em sua forma mais extravagante (lembramos das palavras de Dostoiévski sobre o Palácio de Cristal real, em suas *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*, quando o autor

vezes expressar o pensamento do próprio autor"(Walicki, 1979, p. 313). Tradução nossa. No original: “The interpretation of Notes from Underground is complicated by the fact that the narrator time voices the author’s own thoughts”. Considerando essa peculiaridade do texto das Memórias, pode-se dizer que o ataque ao Palácio de Cristal- onde não se pode fazer figas - expressa a própria voz de Dostoiévski em sua crítica ao racionalismo e materialismo de Tchernichevski, a despeito do homem do subsolo levar a razão ao seu paroxismo. Aqui, deve-se distinguir a voz do subsolo da de Dostoiévski, pois, embora o personagem seja uma "caricatura" dos homens novos, dos niilistas russos, há passagens em que o personagem dá lugar ao seu criador. Esta observação é importante haja vista que as vozes de criador e criatura se confundem em certas passagens das Memórias.

afirma parecer impossível não se curvar diante de Baal), só há uma saída para o escritor: o caminho do homem até Deus. Nesta direção é que pensa Luigi Pareyson, ao nos mostrar que o Mal é apenas um princípio rebelde e que o niilismo deve ser superado pela aceitação de Deus. Ressaltamos que, nos anos em que Dostoiévski cumpriu sua pena, o autor podia ler apenas, no cárcere, a Bíblia, e, em contato com criminosos que resignadamente aceitaram seu fado, Dostoiévski se deu conta do enorme abismo entre a Rússia ocidentalizada e o que considerava ser o verdadeiro solo do espírito russo: o dos homens simples, pessoas do povo, que mantinham uma fé simples e inabalável no cristianismo, mais particularmente na ortodoxia russa. Após esse período, o autor passou a advogar o retorno ao solo, abrindo mão de ideias das quais comungava na época anterior à prisão. E foi nesta época, anterior à pena, que tomara contato com a obra de Feuerbach, a qual passou a rechaçar quando afirmara sua oposição à antropologia feuerbachiana que trocara o Deus-Homem pelo Homem-Deus.

Conforme afirma o personagem, em seu embate com o racionalismo tchernichevickiano:

Pensai no seguinte: a razão, meus senhores, é coisa boa, não há dúvida, mas razão é apenas razão e satisfaz apenas a capacidade racional do homem, enquanto o ato de querer constitui a manifestação de toda a vida, isto é, de toda a vida humana, com a razão e com todo o coçar-se. E, embora a nossa vida, nessa manifestação, resulte em algo bem ignóbil, é sempre a vida e não apenas a extração de uma raiz quadrada. Eu, por exemplo, quero viver muito naturalmente, para satisfazer toda a minha capacidade vital, e não apenas a minha capacidade racional, isto é, algo como a vigésima parte da minha capacidade de viver. Que sabe a razão? Somente aquilo que teve tempo de conhecer ... enquanto a natureza humana age em sua totalidade, com tudo o que nela existe de consciente e inconsciente. (Dostoiévski, 2000, p. 41).

No entanto, não nos enganemos quanto à configuração do personagem, pois, por mais que ele se insurja contra o materialismo e o cientificismo como pressupostos de uma sociedade futura – o quarto sonho de Vera Pavlovana em *O que Fazer?*, expressão

metafórica da utopia socialista de Tchernichévski - ele ainda permanece em um registro negativo, no sentido de seus ataques à sociedade socialista futura serem permeados de contradições, como quando sua crítica parece desembocar numa espécie de irracionalismo, conforme mencionado. Como alguém marcado por uma série de paradoxos e contradições, a crítica do subsolo não busca uma alternativa para o niilismo, uma vez que o personagem permanece em um registro de pura negação, isto é, tudo o que faz consiste em negar por negar. Talvez, isso se dê devido ao fato de o personagem encarnar a aceitação da razão¹⁵ com todas as suas consequências, resultando em uma consciência hipertrofiada¹⁶, a qual nada mais faz senão ruminar as ideias então em voga, como as teses tchernichévskianas, por exemplo, e, assim, nos mostrar o que existe de problemático no discurso aparentemente racional¹⁷ do autor de *O que Fazer?*, sem, contudo, afirmar uma alternativa, isto é, algo que vá além dos limites da pura negação.

¹⁵ Discordamos da interpretação de Maria Nemcová Banerjee, a qual afirma que “se fosse possível extrair uma mensagem central ou uma verdade singular do conto filosófico de Dostoiévski, essa seria uma advertência contra a confiança na razão para solucionar os problemas sociais, uma vez que o homem é irracional e perverso do ponto de vista da autodestruição”. Tradução nossa. No original: “If it were possible to extract a central message or a singular ‘truth’ from Dostoevsky’s philosophical tale, it would have to do with the warning against relying on reason for the solution of social problems, since man is irrational and perverse to the point of self – destruction”. (Banerjee, 2006, p. 33). No lugar de razão, preferimos paradigma de racionalidade.

¹⁶ “Tenho 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. Juro-vos, senhores, que uma consciência muito perspicaz é uma doença, uma doença autêntica, completa. Para o uso cotidiano, seria mais do que suficiente a consciência humana comum, isto é, a metade, um quarto a menos da porção que cabe a um homem instruído do nosso infeliz século dezenove [...]. Seria de todo suficiente, por exemplo, a consciência com que vivem todos os chamados homens diretos e de ação”. (Dostoiévski, 2000, p. 18). Eis as palavras do personagem a respeito da consciência. Como é possível notar na citação acima, o personagem do subsolo comenta que uma consciência muito perspicaz é uma doença, que seria suficiente a consciência com que vivem os homens diretos e de ação – supostamente, os seus interlocutores imaginários -, os quais, sem o saber, também entram na categoria do tipo subterrâneo, pois este último se constitui em uma “*reductio ad absurdum* ...do homens de ação” (Frank, 2002, p. 444), pois, conforme a sua afirmação, ele apenas levou “até o extremo” (Dostoiévski, 2000, p. 146) o que os seus interlocutores não ousaram levar “...até a metade sequer.” (Dostoiévski, 2000, p. 146). Neste ponto, buscamos, portanto, corroborar a afirmação do corpo do texto segundo a qual o homem do subsolo, ao contrário de rejeitar a razão, é, na verdade, o resultado da razão, ou de um determinado tipo de racionalidade, levada às suas últimas consequências.

¹⁷ A briga de Dostoiévski contra o niilismo é, no fundo, um ataque a uma determinada concepção de racionalidade marcada por uma espécie de crença na racionalidade científica sobrevalorizada, a qual, no contexto dos Raznochinty da década de 1860, possui contornos muito mais cientificistas do que propriamente científicos, tais como compreendemos hoje a ciência e seu *modus operandi*. Nesta direção, podemos pensar em um embate entre duas concepções filosóficas: de um lado, a crença na ciência; de outro, a acusação contra uma concepção de um racionalismo ingênuo, que encontra sua amplificação em utopias socialistas e puramente racionalistas, provenientes da Europa, e que não se coadunam com o solo do cristianismo russo, marcado pela ortodoxia e pela mística.

Ainda nessa direção, cabe-nos ressaltar que o personagem de *Memórias do Subsolo*, enquanto *reductio ad absurdum* dos homens de ação – seus prosaicos interlocutores – e representante de uma determinada racionalidade levada ao extremo (uma espécie de hipérbole dos niilistas de Tchernichévski), dirige-se contra os próprios niilistas tchernichévskianos – os ditos homens de ação –, ao longo de seu discurso na primeira parte da obra. Assim, ainda em tom hiperbólico, o personagem realiza um expediente muito utilizado por Dostoiévski, o qual consiste, segundo Girard, em uma espécie de “imitação do rival” (Girard, 2011, p. 108), em um mimetismo próprio do subsolo – características essas presentes em outras obras – a ponto de o crítico francês afirmar que “Dostoiévski desvela o elemento irracional que intervém na difusão de qualquer mensagem, mesmo que essa mensagem se mostre inteiramente racional”. (Girard, 2011, p. 108). Cabe ressaltar que, por mais paradoxal que possa parecer esta afirmação de Girard – afinal, o homem do subsolo se apresenta como uma *reductio ad absurdum* dos niilistas tchernichévskianos, alguém que assume a razão até as suas últimas consequências – eis aqui a consequência de uma vida completamente racionalizada: o subsolo como imitação – só que em tom amplificado e distorcido – dos felizes e ingênuos racionalistas *raznochintsy*, com uma consciência hipertrofiada¹⁸. Tal hipertrofia reduz toda ação do memorialista ao plano meramente discursivo, ao ato de ficar de braços em uma total inércia¹⁹. Segundo o próprio personagem: “Com efeito, o resultado direto e legal da consciência é a inércia, isto é, o ato de ficar conscientemente sentado sem fazer nada”. (Dostoiévski, 2000, p. 29). Neste sentido, o niilismo do personagem, cuja característica mais marcante é sua incorporação doentia, ou radical, de

¹⁸ O termo consciência hipertrofiada é usado por Dostoiévski como paródia de Tchernichévski, sendo uma paráfrase deste autor que, em *O Princípio Antropológico da Filosofia*, afirma que “não existe nem pode existir essa aptidão chamada livre-arbítrio, uma vez que quaisquer atos que o homem atribui à sua própria iniciativa são na verdade o resultado das ‘leis da natureza’. O homem do subterrâneo revela os efeitos da consciência hipertrofiada sobre seu caráter derivado do conhecimento dessas ‘leis’ e, desse modo, exemplifica de maneira zombeteira o que semelhante doutrina significa realmente na prática”. (Frank, 2002, p. 439). Em vista do que já foi afirmado neste texto, há uma preocupação de Dostoiévski com o retorno ao solo, o qual é compreendido como um voltar-se para o cristianismo – mais especificamente o russo, com sua ortodoxia. Neste sentido, o real significado da doutrina de Tchernichévski, na prática, é a negação do livre-arbítrio.

¹⁹ Reiteramos que o Homem do Subsolo não é um irracionalista, talvez, no limite, um cultivador do paradoxo. Este ponto deve ser ressaltado haja vista que a afirmação de Girard, dentro da discussão deste texto, visa contrapor uma crítica – a de Dostoiévski por meio de seu personagem – a uma determinada concepção de racionalidade marcada pela crença absoluta na ciência, a qual, no contexto da Rússia dos anos 1860, assume seu caráter anti-niilista por se tratar de um ataque ao cientificismo, enquanto suposto racionalismo ou crença na razão a todo custo, a modelos de sociedades baseados em tal crença na razão, cuja representação encontramos no Palácio de Cristal de Tchernichévski. Todas essas concepções, enfim, constituem uma marca do movimento niilista da Rússia da época de Dostoiévski.

todas as consequências de um determinado tipo de racionalidade – a racionalidade científicista dos niilistas de *O que Fazer?*- desemboca numa série de nódoas em sua personalidade – como a razão levada ao paroxismo e a inércia- , e que se no revela de maneira mais contundente na primeira parte da obra. Como sabemos, o personagem do subsolo não propriamente aceita a racionalidade exacerbada, mas a incorpora de maneira tão radical que isto o torna uma pessoa impotente e doentia, enquanto personagem que encarna as consequências nefastas a que este tipo de racionalismo cego poderia levar.

Podemos dizer que, assim como Bazárov e os personagens de *O Que Fazer?*- embora estes últimos se situem em um registro de aparente positividade²⁰ -, o subsolo, enquanto lugar “retórico dos labirintos interiores” (Pinto, 2000), apresenta sua característica mais marcante na negação.

Cabe observar que o liberal Turguêniev e o socialista Tchernichévski, em suas visões díspares, formularam um “retrato” diverso da juventude radicalizada dos anos 1860. O niilista de Turguêniev, Bazárov, (lembrando que o termo “niilista” foi rejeitado por Tchernichévski e pela imensa maioria dos socialistas russos de então) tem um fim patético e fatal, envolto em suas contradições, tal qual já foi apontado. Já *O Que Fazer?* foi escrito em grande medida como uma resposta, como um retrato positivo da juventude socialista, que não se limitaria a negar tudo, como Bazárov, mas construiria, de acordo com o que queria Tchernichévski, seus “palácios”, suas utopias coletivas de modernização, harmonia e justiça social. Os heróis do que fazer são vitoriosos, não fraquejam, não conhecem dúvidas nem dilaceramentos diante de quaisquer dificuldades, ao contrário de Bazárov. Afinal, eles sabiam exatamente “o que fazer”. Na visão da juventude radicalizada, tratava-se de um retrato positivo e afirmativo, um contraponto ao niilismo de Bazárov (e a obra foi escrita com este intuito). É preciso estabelecer essa diferença entre Bazárov e os personagens de *O Que Fazer?*, essa diferença na maneira pela qual foram concebidos. Para o leitor que não está familiarizado com as obras

²⁰ Personagens de *O Que Fazer?* como Dmitri Lopukhov, Aleksandr Kirsanov, Vera Pavlovna e Rakhmetov representam essa aparente positividade. No entanto, enquanto representantes da nova gente, dos *raznochintsy*, eles ainda se situam em um registro negativo no sentido de que suas ideias científicistas e socialistas utópicas constituem um ataque à sociedade russa da época, com suas teses do egoísmo racional (Lopukhov e Kirsanov), Palácios de Cristal (Vera Pavlovna em seu quarto sonho) e a atitude do revolucionário profissional, que abre mão de tudo em prol de sua militância por uma sociedade socialista (Rakhmetov) Aqui temos um quadro geral do niilismo de Tchernichévski expresso por meio de seus personagens, os quais, apesar de viverem de maneira plena e vigorosa, situam-se no campo dos interlocutores imaginários do homem do subsolo, sendo este último uma afirmação e, ao mesmo tempo, uma negação de tais figuras tchernichévskianas.

citadas (e praticamente ninguém leu *O Que Fazer?*), é importante ressaltar que a concepção a respeito do radicalismo dos *raznochintsy* é dessemelhante nos dois romances. Para Dostoiévski, é claro, a afirmação destas ideias e suas consequências seriam desastrosas.

O ato de negar perpassa todo o discurso do subsolo em uma manifestação de paroxismo da razão, ou de um determinado tipo de racionalidade - a cientificista-, o qual já se apresenta como uma resposta às possíveis consequências do racionalismo tchernichevickiano.

Como afirma o professor Boris Schnaiderman, em seu prefácio à edição de *Memórias do Subsolo*, da Editora 34:

“Construído pelo autor com um acúmulo de traços negativos, ele é, também, o seu porta-voz no ataque ao racionalismo e à mentalidade positivista ... O “anti-herói” dostoiévskiano ... representa o clímax do „desligamento do solo“ em que vivia boa parte da sociedade russa, mas é também o crítico feroz desta”. (Schnaiderman, 2000, p. 7-8)

Neste contexto, o personagem encarna tanto o desligamento do solo – por se deixar influenciar pelas ideias provenientes da Europa – quanto o seu retorno ao solo, à medida que, em seu discurso paradoxal, se investe contra as ideias de racionalistas e cientificistas expressas na metáfora das „leis da natureza“ – que representam o pensamento cientificista da época . Quanto ao acúmulo de traços negativos de que fala Schneiderman, isto vem a corroborar a caracterização do personagem enquanto tipo niilista.

Tal afirmação pode ser corroborada pelo o que nos diz Girard, segundo o qual o personagem subterrâneo provoca seus oponentes por meio da imitação. Mesmo sendo um niilista por possuir um acúmulo de traços negativos, os quais são sintetizados pela negação constante, pelo ato de negar – tanto seus adversários filosóficos quanto a si mesmo -, o homem do subsolo tem plena consciência de sua condição conflituosa: agir segundo as leis da natureza e, ao mesmo tempo, ser consciente de sua liberdade. O personagem vive nessa situação Hamletiana do “*to be or not to be ?*”. E este dilema caracteriza o que Joseph Frank chama de dialética do determinismo, que se encontra nos

seis primeiros capítulos das *Memórias do Subsolo*. Discorreremos, pois, sobre tal conceito.

1.3 A Dialética do Determinismo do Subsolo.

Este texto, ao tratar da dialética do determinismo, procura pensar o personagem de *Memórias do Subsolo* dentro da perspectiva interpretativa de Joseph Frank. Neste sentido, não enfatizamos a análise de Lev Chestov, por nos situarmos em um registro que procura pensar o homem do subsolo como um nihilista cuja principal característica é a maldade de um homem decaído, um personagem ideia, cuja representação, para Luigi Pareyson, pode ser compreendida da seguinte maneira:

“produto do homem errante e decaído: nostalgia, anelo e presságio de verdade de certo modo, mas sob a forma da paródia, melhor, da deformação, melhor ainda, da traição; e, nesse sentido, sugestão demoníaca, mais do que inspiração divina. Há, portanto, uma distinção fundamental entre as ideias divinas e as ideias demoníacas. Essas últimas são ideias artificiais, que seria melhor chamar „ideologias“ mais do que „ideias: não pensamentos, mas ilusões; não inspirações, mas utopias; não verdades originárias e profundas, capazes de elevar um homem e de constituir todo o objetivo de sua vida, mas opiniões dispersas e dispersivas, nas quais a espiritualidade do homem se dissipa e se anula: desejos de poder mascarados de filosofia, que não conhecem nada de eterno, e que, pelo contrário, combatem o eterno, tentando imitá-lo em vão...Onde essas ideias estão difundidas, os Jardins de Deus não florescem, mas estão desolados e devastados por tempestades de destruição.”(Pareyson, 2012, p. 38-39).

Assim, por mais que Chestov, dentro do nietzscheanismo russo, nos fale de uma “filosofia do amoralismo „além do bem e do mal”” (Frank. 2002, p. 430), baseada no egoísmo do personagem como marco, da parte de Dostoiévski, do “reconhecimento da terrível realidade do egoísmo humano” (Frank. 2002, p. 430), nos vemos obrigados a discordar da leitura do filósofo russo, pois Dostoiévski, em *Memórias do Subsolo*, tinha

por intuito mostrar que a “única esperança é rejeitar essas ideologias ocidentais livrescas (como as ideias de Tchernichévski), estrangeiras, artificiais, e voltar ao „solo“ russo com sua incorporação espontânea do ideal cristão do amor desinteressado”. (Frank. 2002, p. 472).

Sobre isto, afirma Walicki:

“Uma vez que os homens não são seres racionais, eles não podem estar em casa numa sociedade racionalizada; contudo, em uma sociedade privada dos autênticos laços de solidariedade o protesto anarquista ...l do homem do subsolo está bem justificado. No texto original, Dostoiévski usou este argumento para provar a necessidade de fé em Cristo, mas, para indignação do escritor russo, o censor proibiu esta passagem.” (Walicki, 1979. P. 314).²¹

O personagem encarna tanto o desligamento do solo – por se deixar influenciar pelas ideias provenientes da Europa – quanto o seu retorno ao solo, à medida que, em seu discurso paradoxal, se investe contra as ideias de racionalistas e cientificistas expressas na metáfora das „leis da natureza“ – que representam o pensamento cientificista da época . Quanto ao acúmulo de traços negativos do personagem, isto vem a corroborar a caracterização do personagem enquanto tipo niilista.

Segundo Ana Carolina Huguenin Pereira:

“A firme convicção de líderes socialistas, como Fourier e Tchernichévski, em sua utopia, os converteria em uma espécie de „profetas da revolução“ – austeros, confiantes e dispostos a espalhar pelo mundo uma nova mensagem, a „Boa Nova“ capaz de remodelar o futuro da humanidade. Dostoiévski, por sua vez, afirmaria a impossibilidade de alcançar o paraíso cristão senão através de Cristo

²¹ Tradução nossa. No original: “Since men are not rational beings, they cannot to be at home in a rationalizes society; however, in a society deprived of authentic bonds of solidarity... the anarchistic protesto f the ‘underground man’ is quite justified. In his original text, Dostoevsky used this argument to prove the ‘need for faith in Christ’, but to his indignation the censor crossed out the passage concerned”. (Walicki, 1979. P. 314).

... e pregaria o „retorno ao solo“, o reencontro com o cristianismo russo , ao invés do rompimento niilista de „todos os vínculos“. A tentativa de estabelecimento de um paraíso na terra através dos ideais modernos racionalistas e científicos conduziria, segundo o nosso autor, ao erro e à destruição, ou ao „demônio“. (Pereira, 2008, p. 157).

É possível apontar como uma das marcas fundamentais da dialética do determinismo do homem do subsolo o conflito entre a aceitação de todas as "leis da natureza" - a mentalidade cientificista dos anos 1860 que visava abarcar a existência do homem em todas suas esferas- e a recusa de tais leis por meio da consciência moral que se traduz em autonomia do personagem, de sua personalidade, do livre-arbítrio, mediante a recusa da aceitação de todas as consequências dos homens ditos normais, daqueles que param diante do muro²² imposto pelas verdades da ciência e que agem justamente por não viverem a dilaceração de uma consciência dividida entre o determinismo infligido pelas conquistas das ciências, e que se transformam em cientificismo, e a recusa em nome da vantagem mais vantajosa, isto é, a liberdade e a autonomia da personalidade. Como afirma Luigi Pareyson: "As *Memórias do Subsolo* ... são uma obra muito complexa, cujo significado maior consiste em reivindicar a liberdade e a personalidade do indivíduo contra a ordem necessária da natureza ou da razão". (Pareyson, 2012, p. 26). Em um plano teológico, as considerações das *Memórias*

²² O homem do subsolo diz: "Mas que muro de pedra? Bem, naturalmente as leis da natureza, as conclusões das ciências naturais, a matemática. Quando vos demonstram, por exemplo, que descendeis do macaco, não adianta fazer careta, tendes que aceitar a coisa como ela é. Se vos demonstram que, em essência, uma gotícula de vossa própria gordura vos deve ser mais cara do que cem mil de vossos semelhantes, e neste resultado ficarão abrangidos, por fim, todos os chamados deveres, virtudes e demais tolices e preconceitos, deveis aceitá-lo assim mesmo, nada há a fazer, porque dois e dois são quatro, é matemática. E experimentai retrucar." (Dostoiévski, 2000, p. 24-25). Segundo Peace, o muro é "agora o inexpugnável bastião da ciência: é a teoria darwinista da origem das espécies, é preceito científico do 'egoísmo racional' de Tchernichévski ... com esta passagem (a passagem supracitada das *Memórias do Subsolo*) Dostoiévski firmemente entra em polêmica com os radicais russos de esquerda da década de 1860. As teorias evolucionistas de Darwin haviam sido recentemente divulgadas em artigos escritos por D. I. Pisarev, e a teoria da moda de Chernyshevsky alegava que o homem poderia se comportar virtuosamente pela busca racional de seu próprio interesse. Tanto Pisarev quanto Chernyshevsky acreditavam nas incontroversas descobertas da ciência, e ambos proclamavam ideologias baseadas no materialismo científico. Tradução nossa. No original: "The wall ... is now that of the impregnable bastion of Science; it is the Darwinian theory of the origin of species; it is Chernyshevsky's 'scientific' precept of 'rational egoism'. With this passage Dostoevsky firmly enters into polemics with the left-wing Russian radicals of the 1860's. The evolutionary theories of Darwin had recently been publicised in articles written by D. I. Pisarev, and Chernyshevsky's fashionable theory claimed that man could behave virtuously by the rational pursuit of his own self-interest. Both Pisarev and Chernyshevsky believed in the incontrovertibility of the discoveries of science, and both proclaimed ideologies based on scientific materialism". (Peace, 2007, p. 11-12).

não dão espaço para as "verdades mais elevadas", mas "impõem a procura da verdade sem véus ... da admissão franca e até cruel da realidade do mal e da mesquinhez dos homens, da impossibilidade de fechar os olhos diante da pecaminosidade e do sofrimento do homem". (Pareyson, 2012, p. 25). Assim, o conflito dilacerante vivido pelo homem do subsolo - a luta entre liberdade e necessidade, moral e razão - expressa um movimento de degeneração de alguém enredado em seus próprios dilemas, que, por sua vez, é incapaz de encontrar a saída para a sua crise, pois ainda vivencia o embate entre duas concepções: a aceitação da razão com toda a sua extensão e consequências - ou de um determinado tipo exacerbado de racionalidade, qual seja, a cientificista - e a consciência da impossibilidade desta última em função de sua reivindicação em prol da própria autonomia, cujo preço pode ser a loucura intencional apenas para reclamar aquilo que é seu e que ninguém pode tirar enquanto ser humano livre. Pensando ainda neste registro da dialética do determinismo, a contemplação de tudo aquilo que é belo e sublime²³ seguidos do ato de chafurdar na lama, do opróbrio da extrema vileza, situa-se em duas esferas: a moral e a natural. Moral porque o homem do subsolo é uma espécie de ser hamletiano dividido entre ser herói ou crápula. Natural porque a admissão sem restrições das leis da natureza, da aceitação de que tudo pode ser explicado em termos "científicos" reduz o personagem a uma espécie de vácuo moral, em que ele é apenas mais um acontecimento segundo a necessidade, ou seja, as leis da natureza que agem sobre ele independentemente de sua vontade. No entanto, tal distinção não pode ser apreendida claramente numa primeira leitura, pois, devido à natureza dialética de seu discurso, o homem do subsolo apresenta no primeiro capítulo das suas memórias um relato tão intrincado e paradoxal, e em tom que mistura raiva, gracejos e zombaria, que sua exposição chega a se situar em uma esfera de aparente ininteligibilidade, principalmente para os leitores incautos que desejam compreender o árduo raciocínio desse cultivador de paradoxos. Justamente pensando nesta dificuldade de compreender

²³ Segundo Ana Carolina Huguenin Pereira: "A personagem quer 'o belo e o sublime' presentes em sua "consciência hipertrofiada": a promessa apresentada pelo ideal, pela "mudança na atitude metafísica", pela racionalização moderna. Se sua "consciência hipertrofiada" é trespassada por lindos devaneios, o subsolo, confrontado pela "experiência bruta", dá lugar, vem ceder espaço ou recolocar uma melancolia terrível - o "derramamento de bile" ou uma "doença" paralisante e obscura. Assim, o memorialista aponta insistentemente para os limites da razão e da ciência modernas. Se a razão tivesse extensão ilimitada de atuação, se não apresentasse falhas, seus ideais "belos e sublimes" seriam atendidos. Mas no "subsolo" a personagem constata: 'Mesmo atualmente, embora o homem já tenha aprendido por vezes a ver com mais clareza que na época bárbara, ainda está longe de ter-se acostumado a agir do modo que lhe é indicado pela razão e pelas ciências'". (Pereira, 2013, p. 652).

algumas passagens que procuraremos elucidar algumas das reflexões do personagem de Fiódor Dostoiévski.

Em um registro da já mencionada dialética do determinismo, o homem do subsolo começa o seu relato afirmando ser um homem doente, um homem mau, um homem que sofre do fígado.

Nas palavras do personagem:

Sou um homem doente... um homem mau. Um homem desagradável. Creio que sofro do fígado. Aliás, não entendo níquel da minha doença e não sei, ao certo, do que estou sofrendo. Não me trato e nunca me tratei, embora respeite a medicina e os médicos. Ademais, sou supersticioso ao extremo; bem, ao menos o bastante para respeitar a medicina. (Sou suficientemente instruído para não ter nenhuma superstição, mas sou supersticioso). Não, se não me quero me tratar, é apenas de raiva. Certamente não compreendeis isto... Mas, apesar de tudo, não me trato por uma questão de raiva. Se me dói o fígado, que doa ainda mais. (Dostoiévski, 2000, p. 15).

Conforme o excerto supracitado, e em conformidade com o conflito vivido pelo personagem entre a aceitação das leis da natureza e a sua autonomia, deparamo-nos, logo no início das *Memórias do Subsolo*, com o tema da doença²⁴ e da medicina. O personagem, nesta passagem, nos diz que nunca se tratou, embora respeite os médicos e a medicina. E ele ainda nos informa que é supersticioso, mesmo tendo instrução o suficiente para não ser supersticioso. Ora, conforme afirmamos no primeiro parágrafo deste ponto do texto, há um conflito interior no personagem cuja expressão conceitual pode ser compreendida em termos de um confronto dialético com as leis da natureza. Este conflito já aparece nas primeiras palavras do personagem, pois, embora o homem

²⁴ Segundo Ana Carolina Huguenin Pereira: “É no homem que perdeu Deus, sem, no entanto, encontrar o absoluto na razão, não sendo inteiramente acolhido pela racionalidade de um mundo cientificizado, Dostoiévski localiza um grande mal-estar. Um mal-estar histórico, moderno, marcado pela cientificização, racionalização e laicização. Muitas são as personagens dostoiévskianas que personificam tal estado”. (Pereira, 2013, p. 648-649). A doença do personagem é, neste sentido, o resultado de um grande mal-estar de alguém incapaz de ser acolhido completamente pela razão, e ainda que o memorialista de Dostoiévski encarne a aceitação da razão com todas as suas consequências, seu conflito interior entre razão e liberdade o conduz a esse estado ímpar que divide seu ser e que se expressa pela dialética do determinismo.

do subsolo se reconheça como um homem doente, sua recusa a se submeter a tratamentos médicos mesmo aceitando ser supersticioso para respeitar a medicina advém justamente da compreensão de que o respeito excessivo pelas ciências – e mais particularmente pela medicina no caso do personagem – já é uma crença irracional na ciência como senhora absoluta. Daí a sua afirmação de ser supersticioso o suficiente para respeitar a medicina. Aliás, sua raiva, a qual o leva a negar qualquer tipo de tratamento médico, já se configura, logo no início de seu relato, como uma recusa da aceitação dessa crença nas ciências – e num suposto cientificismo.

O personagem supõe, como nos afirma Frank:

“que a medicina é uma ciência – e realmente tornou-se a ciência depois de Bazárov, Lopukhov e Kirsanov²⁵; mas, sarcasticamente, o homem do subterrâneo rotula o excessivo respeito pela medicina em superstição irracional em si mesma”. (Frank, 2002, p. 436).

Evidentemente, percebe-se que o homem do subsolo não procura auxílio da medicina unicamente por raiva, mas por que ele sente esta raiva? A resposta está em sua rebelião, conforme mencionado anteriormente, contra um domínio completo das ciências – e de uma mentalidade cientificista – sobre a vida, sendo-lhe preferível afirmar sua condição enquanto ser humano capaz de fazer escolhas, ainda que equivocadas – custe isto o que custar, até mesmo a dor de fígado – à submissão completa aos ditames de uma era marcada por Baal- divindade pagã execrada no Antigo Testamento, e que o autor associa, em suas *Notas de inverno*, à modernidade científica e industrial europeia. Tanto Dostoiévski (em sua primeira viagem à Europa) quanto seu personagem(embora este último viva em conflito com as tais “leis da natureza”) se recusam a aceitar Baal.²⁶

Ainda no primeiro capítulo da primeira parte da novela, a questão da dialética do determinismo começa a se delinear de forma mais compreensível. Contrariando a afirmação do começo de seu relato, quando se define como um homem doente e mau, o

²⁵ Personagens dos romances *País e Filhos*, de Turguêniev, e *O Que Fazer?*, de Tchernichévski.

²⁶ Aqui deve-se distinguir a voz do Subsolo da de Dostoiévski, pois, embora o personagem seja uma "caricatura" dos homens novos, dos niilistas russos, há passagens em que o personagem dá lugar ao seu criador. Esta observação é importante, haja vista que as vozes de criador e criatura se confundem em certas passagens das *Memórias*.

personagem nos informa, adiante, que não conseguiu se tornar nada. “Não consegui chegar a nada, nem mesmo tornar-me mau: nem bom nem canalha nem honrado nem herói nem inseto”. (Dostoiévski, 2000, p. 17). Como resultado direto de sua consciência hipertrofiada – acima da consciência comum dos homens normais, diretos e de ação – tudo o que lhe resta – assim afirma o personagem – é ficar sentado sem fazer nada, pois, devido ao conhecimento de certas leis – as leis da natureza – o personagem diz que nada pode fazer, uma vez que sua ação é impossível por apenas pensar e pensar, sem chegar a lugar nenhum. E eis que temos o porquê de sua inércia. Enquanto alguém que assume a razão – ou um determinado tipo de racionalidade, a saber, a cientificista-, nada mais lhe resta senão aceitar a consequência de que tudo ocorre segundo a necessidade – as tais leis da natureza – não lhe restando muito a fazer senão ruminar suas vivências no plano da pura imaginação. Assim, as ignomínias que o personagem praticava, as quais ele relembra em seu cantinho, em seu subsolo, o levavam a um profundo remorder-se, até que tal sofrimento se transformasse em uma espécie de volúpia.

Segundo René Girard, Nietzsche, ao ler as *Memórias do Subsolo*, “reconheceu nelas uma descrição magistral daquilo que ele próprio chama de ressentimento” (Girard, 2011, p. 94). Segundo Oswaldo Giacoia, “o tipo ressentido [...] é aquele que sofre de disfunção em sua capacidade de descarga psíquica, não podendo desembaraçar-se de impressões vividas, em especial das vivências de desprazer” (Giacoia, 2006, p. 83). A legitimidade dessa característica pode ser atestada ao longo da novela de Dostoiévski, uma vez que o homem do subsolo relata algumas desventuras por ele vividas, como no caso do encontro com seus ex-colegas de escola, com seu desfecho infeliz para o personagem. Vale notar que o personagem a todo momento está a remoer suas experiências, como se possuísse uma consciência requintada, ainda em se tratando do fato de o homem do subsolo ser um homem culto, inteligente, conforme afirma na primeira parte de seu relato. Para Oswaldo Giacoia, “o homem culto padece a enfermidade de sua consciência requintada. Essa enfermidade o torna impotente para o que quer que seja.” (Giacoia, 2006, p. 90). Nas palavras do personagem: “Com efeito, o resultado direto e legal da consciência é a inércia, isto é, o ato de ficar conscientemente sentado de braços cruzados” (Dostoiévski, 2000, p. 29). Essa característica é própria daqueles a quem falta a ação efetiva, restando-lhes apenas agir como um ratinho. E este ratinho, “confinado por si mesmo ao seu buraco, é o homem do subsolo, que se põe a registrar suas memórias” (Giacoia, 2006, p. 92).

Para Joseph Frank, a consciência hipertrofiada do homem do subsolo, “baseada na certeza de que o livre-arbítrio é uma ilusão, conduz a uma confusa depravação dramatizada por Dostoiévski com uma refinada ingenuidade dialética.” (Frank, 2002, p. 439). Neste ponto, apresenta-se o problema do personagem: aquilo a que Frank chama de dialética do determinismo está profundamente ligado a uma consciência que, prisioneira de uma segura discursiva, acaba se enredando em um emaranhado de contradições provenientes desta própria dialética seca, em que não há mais vida, mas apenas o desespero caótico de alguém com uma hipersensibilidade que deságua nos anátemas de um ressentimento por sua incapacidade de agir efetivamente, devido ao seu conflito interior, a estados contraditórios, em um registro de confronto entre a consciência da liberdade e de sua impossibilidade, caso a própria vida humana estivesse inteiramente subordinada, conforme pregavam correntes de pensamento do século XIX – a mentalidade positivista de Bazárov, por exemplo – aos ditames da razão científica e biologizante.

Deste modo, a rebelião expressa mais adiante em seu discurso, quando o personagem afirma que “dois e dois são uma coisa admirável; mas, se é para elogiar tudo, então dois e dois são cinco também constitui, às vezes, uma coisinha muito simpática”(Dostoiévski, 2000, p. 47) expressa a revolta do homem do subsolo contra tal estado de coisas, no qual a vida – num registro marcadamente cientificista – resumir-se-ia à extração de uma raiz quadrada.

Segundo Ana Carolina Huguenin Pereira:

A liberdade caótica que o memorialista do subsolo proclama desafia qualquer pretensão racionalista de achatar a personalidade humana, exibindo toda a sua complexidade anárquica, da qual a lógica, a matemática e a aritmética, fariam parte, mas seriam incapazes de esgotar. Haveria um resto não aderível, inapreensível pela (e resistente à) racionalização. (Pereira, 2013. P. 654).

O personagem nos afirma que a razão é coisa boa, mas a razão é só razão e satisfaz apenas a “capacidade racional do homem, enquanto o ato de querer constitui a manifestação de toda a vida humana, com a razão e com o todo coçar-se”. (Dostoiévski, 2000, p. 41). E, embora a vida se manifeste, muitas vezes, em ações ignóbeis, “é sempre

a vida e não apenas a extração de uma raiz quadrada.” (Dostoiévski, 2000, p. 41). Neste sentido, o personagem afirma que, se tudo pudesse ser calculado - “o caos, a treva, a maldição ...de modo que a simples possibilidade de um cálculo prévio vai tudo deter, prevalecendo a razão”(Dostoiévski, 2000, p. 44) – e as ações humanas apreendidas numa espécie de tábua de logaritmos, então o homem se tornaria “louco intencionalmente, para não ter razão e insistir no que é seu! (Dostoiévski, 2000, p. 44). E isso que o homem do subsolo proclama como seu é justamente o que Ana Carolina Huguenin Perereira chama de “resto não aderível, inapreensível pela (e resistente à) racionalização”. (Pereira, 2013. P. 654). Trata-se do da autonomia do personagem, de sua liberdade²⁷, que, no conflito da dialética do determinismo, acaba por se manifestar na recusa da racionalização, ou de uma determinada racionalidade, apregoada por intelectuais como Tchernichévski em sua utopia racionalista de um mundo de palácios de cristal.

Aqui, cabe-nos fazer um parêntese. Pela natureza filosófica deste texto, não pretendemos nos prender a capítulos e descrições das obras citadas que não contribuam diretamente para o desenvolvimento filosófico de nossa argumentação. Portanto, o que à primeira vista pode parecer uma referência incompleta a determinada obra literária tem,

²⁷ Em *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*, cuja redação data do inverno de 1862-1863, no capítulo intitulado *Ensaio sobre o Burguês*, Dostoiévski, ao comentar sobre esta classe na Europa ocidental, já nos mostra sua recusa, em sua crítica ao socialismo - em um texto anterior às *Memórias do Subsolo* - o argumento contra uma determinada organização social cujo preço fosse o sacrifício da autonomia – ou do livre-arbítrio, conceito este tão caro a um cristão como Dostoiévski depois de seus anos de encarceramento. No capítulo em questão, Dostoiévski afirma: “O socialista põe-se a convencer as pessoas à fraternidade. Ele quer produzir, compor a fraternidade. Para fazer um ragu de lebre, é preciso ter em primeiro lugar a lebre. Mas no caso falta a lebre, uma natureza capaz de fraternidade e que nela acredite, tenda para ela espontaneamente. Desesperado, o socialista começa a elaborar, a definir a fraternidade futura, calcula o peso e a medida, seduz com as vantagens, explica, ensina, relata quantos proveitos advirão a cada um dessa fraternidade, quanto cada um há de ganhar; perscruta o que aparenta cada personalidade e a que ponto tende para o objetivo; avalia de antemão o cômputo dos bens terrestres; quanto cada um há de merecer e quanto deve sacrificar pelos demais, voluntariamente, da sua pessoa, em prol da comunidade. Mas que fraternidade pode haver quando antecipadamente se faz a partilha e se determina quanto cada um merece e o que cada qual deve fazer? ... Está claro que é muito atraente viver em bases puramente racionais, mesmo que não seja de fraternidade, quer dizer, é bom quando garantem a você tudo, exigindo apenas trabalho e concórdia. Mas nisso aparece novamente um problema: o homem fica, ao que parece, completamente garantido, prometem dar-lhe de comer e de beber, proporcionar-lhe trabalho e, em troca, exigem apenas uma partícula de sua liberdade individual, em prol do bem comum; é de fato apenas uma partícula, uma insignificante partícula. Mas não, o homem não quer viver segundo estes cálculos, dói-lhe ceder mesmo esta partícula. (Dostoiévski, 2000a, p. 136-137). Ainda que esta passagem faça referência à impossibilidade do socialismo na França, país no qual a burguesia triunfara, segundo Dostoiévski, e tenha como base o socialismo de Fourier, e não o de Tchernichévski - nesta passagem, assim, como ao longo das *Notas*, Dostoiévski tinha em mira não apenas o socialismo francês, mas a influência deste socialismo sobre a juventude radicalizada da década de 1860, e certamente sobre Tchenichévski) - tal crítica pode ser estendida aos comentários das *Memórias do Subsolo* no que tange ao autor de *O que Fazer?*

nos termos deste texto, uma finalidade muito mais conceitual - dentro de um estudo filosófico - do que propriamente literária. Daí não nos situarmos na extensão das estórias, mas em personagens como conceitos que corroboram nossa leitura sobre determinado aspecto do pensamento dostoiévskiano. Neste sentido, as personagens citadas do universo do escritor russo devem ser entendidas como personagens ideias²⁸, sendo estas expressas por meio de figuras ou imagens²⁹. Eis o motivo pelo qual passaremos, no próximo tópico, a tratar da obra *Crime e Castigo*, pois nela a questão do niilismo ligada a concepções como o crime, o poder das ideias malditas, que visam dividir os homens a partir de uma visão de mundo marcada por uma concepção de racionalidade calcada na mentalidade dos niilistas russos da década de 1860, adquire maior profundidade no texto dostoiévskiano. Portanto, a passagem de *Memórias do Subsolo* para *Crime e Castigo* representa uma continuidade no sentido de o niilismo da pura revolta metafísica do homem do subsolo adquirir contornos mais sombrios quando, em *Crime e Castigo*, ele assume um caráter muito mais diabólico e violento, uma vez que neste livro o personagem principal não se limita ao subsolo como “lugar retórico dos labirintos interiores” (pinto, 2000), mas, ao carregar o subsolo na alma, explode mediante a passagem do niilismo no plano discursivo – o homem do subsolo – para a ação violenta, o assassinato.

²⁸ Segundo Luigi Pareyson, é “inútil procurar na obra de Dostoiévski uma definição do que se entende por ideia. Ele, mesmo sendo um filósofo profundo e original, não é um filósofo profissional e técnico: não fornece definições, nem delimita conceitos lógicos e unívocos. Imputar-lhe isso seria injusto, seja porque os conceitos unívocos e explícitos estão ligados aos sistemas filosóficos dos quais fazem parte, seja porque a definição não é o único modo de determinar um conteúdo de pensamento; e Dostoiévski, precisamente, não fornece um sistema filosófico completo e conceitual, mas, pelo contrário, abunda em intuições artísticas e em perspectivas profundas. Será mais oportuno tentar colher o significado do seu termo ideia buscando interpretar as imagens nas quais ele se propõe determiná-lo e configurá-lo.” (Peyreson, 2012, p. 36).

²⁹ Deste modo, podemos compreender, senão conceitualmente as ideias, ao menos como imagens. “O fato é que o termo ‘ideia’ tem, para Dostoiévski, dois significados, nitidamente opostos entre si: no primeiro sentido, ideia é semente celeste, planta do jardim de Deus sobre a terra, a realidade transcendente presente no coração do homem; no segundo sentido, é produto do homem errante e decaído: nostalgia, anelo e presságio de verdade de certo modo, mas sob a forma da paródia, melhor, da deformação, melhor ainda, da traição; e, nesse sentido, sugestão demoníaca, mais do que inspiração divina. Há, portanto, uma distinção fundamental entre as ideias divinas e as ideias demoníacas. Essas últimas são ideias artificiais, que seria melhor chamar ‘ideologias’ mais do que ‘ideias’: não pensamentos, mas ilusões; não inspirações, mas utopias; não verdades originárias e profundas, capazes de elevar um homem e de constituir todo o objetivo de sua vida, mas opiniões dispersas e dispersivas, nas quais a espiritualidade do homem se dissipa e se anula: desejos de poder mascarados de filosofia, que não conhecem nada de eterno, e que, pelo contrário, combatem o eterno, tentando imitá-lo em vão...Onde essas ideias estão difundidas, os Jardins de Deus não florescem, mas estão desolados e devastados por tempestades de destruição.” (Pareyson, 2012, p. 38-39).

Fazemos um parêntese. É justamente por ser "o lugar retórico dos labirintos interiores" (Pinto, 2000) que o subsolo não pode encontrar saída para o desespero, indo além de si mesmo e alcançando algum bálsamo para o tormento de uma consciência hipertrofiada. Tudo o que lhe resta é a dialética infernal do homem preso aos seus próprios demônios, sendo ele próprio um endemoniado. A revolta - expressa em um registro de pura negatividade contra os "muros de pedra" - não conduz o homem para fora de seu subterrâneo, mas apenas agrava o paroxismo de sua razão no registro da dialética do determinismo. O desvelamento do sofrimento mediante a confissão nada tem de redentor, pois o personagem agoniza sua própria condição de ideia maldita, de maldição encarnada. A redenção virá apenas em obras posteriores, no momento das grandes revelações das obras publicadas após *Memórias do Subsolo*. Aqui, no subsolo, o que resta é o ressecamento de um mundo distante das ideias de Deus

1.4 O Crime no Subsolo

Assim como o homem do subsolo, o personagem de *Crime e Castigo*³⁰, Raskólnikov, é uma figura que representa a razão levada ao paroxismo, cujo constante revirar-se sobre a própria consciência revela o homem de uma época em que o discurso metafísico-teológico deu lugar às ciências, cuja horizontalidade da razão, profundamente marcada pelo discurso cientificista, acaba se impondo em uma Rússia marcadamente influenciada pelas ideias europeias então em voga.

Segundo Cláudia Franco Souza, em seu livro *Nietzsche & Dostoiévski*:

Ao abordar o racionalismo exacerbado do anti-herói, Raskólnikov, bem como outras questões filosóficas e psicológicas, o romance demonstra possuir um tema complexo – pois as questões abordadas ultrapassam as fronteiras da Rússia. Questões como hipertrofia do

³⁰ Segundo Malcolm Bradbury: "Como disse Dostoiévski, o livro é a análise psicológica de um crime, que vai se desenvolvendo depois que ele é cometido". (Bradbury, 1989, p. 52). Bradbury também afirmar que *Crime e Castigo* "pode ser lido como a mais profunda das histórias de detetive, uma das maiores obras do gênero, na qual o trabalho de investigação do crime implica a busca implacável dos motivos e o verdadeiro detetive é o próprio criminoso. Pode ser lido, também, como um *thriller* metafísico, que analisa a própria natureza do pecado. É possível ler o romance como uma história de orgulho trágico, em que o herói é inexoravelmente atormentado no fundo de sua alma pelo ato criminoso que cometeu". (Bradbury, 1989, p. 51).

logos, vazio existencial, ruptura do campo metafísico, permeavam, de um modo geral, o cenário intelectual da Europa do século XIX. Assim sendo, *Crime e Castigo* também se encontra em diálogo com esse cenário, com essas questões que não se limitaram ao século XIX, mas habitam até o presente momento o espaço interior do ser humano ...Se existe o sagrado, ele não existe mais como algo dado ou revelado. O homem desconhece a unidade, reconhecendo-se como ser múltiplo, fragmentado. Não foi somente a imagem de Deus que se dissolveu: o homem não sabe mais fazer seu próprio desenho. O campo metafísico desabou, e a razão, vivenciada em seu excesso, demonstra-se incapaz de sustentar e explicar a existência humana. O caminho rumo ao niilismo parece inevitável ao homem do século XIX. (Souza, 2016, p. 36-37).

Neste registro de completa horizontalidade da razão, em que as teorias científicas em voga pululavam pela Europa chegando aos membros da intelectualidade russa, a *intelligentsia*, em que a morte de Deus se anunciava mediante o desmoronamento do campo metafísico, em que visionários de “palácios de cristal” abundavam com suas teorias marcadamente calcadas em um paradigma de racionalidade científica, é que se encontra o personagem de *Crime e Castigo*. No entanto, ao contrário de seu predecessor, Raskólnikov não se limita a passar anos em um canto remoendo suas ideias, tal qual um camundongo subterrâneo limitado à inércia e ao dilema de uma existência inepta à ação, como ocorre com o herói de *Memórias do Subsolo*. Além do mais, diferentemente do homem do subsolo, o conflito de Raskólnikov não perpassa a discussão da dialética do determinismo, isto é, não há no romance o conflito de uma consciência dividida entre a aceitação das leis da natureza e a negação destas últimas em prol de uma autonomia da personalidade. Aqui, pelo contrário, há ação, embora esta desemboque em uma série de conflitos interiores resultantes da impossibilidade de uma unidade que ampare o agir do personagem, o qual também ainda se encontra numa existência subterrânea na medida em que vive o subsolo enquanto lugar retórico de labirintos interiores, o subsolo como sua substância – vale lembrar que o nome Raskólnikov deriva da palavra russa *raskól*, que significa cisão. Segundo Cláudia Franco Souza: “Em *Crime e Castigo*, cada ação se vê negada e afirmada por inúmeras ideias divergentes. Assim, os personagens se tornam incapazes de agir com convicção”. (Souza, 2016, p. 63). Deste modo, por mais que em

Raskólnikov exista um relativo distanciamento em relação ao homem do subsolo, ele ainda é um ser dividido, marcado pela luta interior, assim como o personagem da novela *Memórias do Subsolo*, pois, tal como o personagem do subsolo, suas ações estão constantemente em conflito, sendo incapaz de carregar até o fim o peso de seus atos, mas com um diferencial: ele, Raskólnikov, ousa pôr em prática algo elaborado por sua “consciência hipertrofiada”, isto é, ele comete um assassinato. E por mais que seja possível dizer que a diferença entre Raskólnikov e o homem do subsolo seja apenas de grau, e não de natureza, uma vez que ambos pertencem ao “subsolo”, no sentido de viverem presos ao lugar retórico de labirintos interiores, ainda assim devemos salientar que Raskólnikov visa ultrapassar um limite, mesmo que isto custe o sacrifício de vidas humanas. Já seu predecessor, irmão metafísico – no sentido que também possui a substância subterrânea – é incapaz de ultrapassar o que quer que seja, mantendo-se preso à manada amorfa daqueles que param diante de um muro, o qual, para o paradoxalista das *Memórias*, constitui as leis da natureza, as conclusões das ciências naturais e a matemática, isto é, o conhecimento de forte caráter cientificista da época, embora pragueje contra esses saberes e invista contra tudo e todos no registro da dialética do determinismo, conforme já tratamos anteriormente neste texto. De qualquer modo, podemos dizer que “a escrita de Dostoiévski carrega, assim, um dos grandes estigmas humanos: o seu caráter de inacabamento”. (Souza, 2016, p. 29). E esta condição de inacabamento marca tanto o personagem do subterrâneo quanto os de *Crime e Castigo*, especialmente Raskólnikov, ambos grandes referências de personagens como ideias “demoníacas”, ou “diabólicas” – malsãs, destrutivas e potencialmente enlouquecedoras - cuja decomposição rumo ao niilismo, no sentido de extrema racionalização da vida, os conduz ao nada, que, para Dostoiévski, pode ser tomado pela figura do diabo, o espírito do nada: “O diabo é o espírito do nada, que insidia o homem, a ameaça do não ser contra o ânimo humano, a decomposição da criatura e a dissolução da pessoa, o abandono do homem ao nada”. (Pareyson, 2012, p. 73). Neste contexto, o espírito do nada talvez nos ajude a compreender e a complementar a compreensão de Manuel da Costa Pinto a respeito do subsolo, pois, tanto quanto “lugar retórico dos labirintos interiores” (Pinto, 2000), o subsolo, enquanto substância subterrânea de certos personagens dostoiévskianos, também pode ser o lugar da decomposição da criatura, da dissolução e do abandono do homem.

É importante salientar que Raskólnikov visa ultrapassar um limite. Sobre isto, Paulo Bezerra afirma o seguinte:

“Um dos componentes centrais da composição em Dostoiévski é o limite (Bakhtin chama de limiar): alguém impôs um limite ao homem, cabe-lhe para diante desse limite e igualar-se ao resto da manada ou ultrapassá-lo, ainda que à custa de terríveis sacrifícios. O paradoxalista de *Memórias* ... afirma que os homens de nervos fortes, de ação, isto é, os homens guiados pela razão, os homens da civilização burguesa, param diante do impossível, de um limite, e imediatamente se conformam. Esse limite é o muro de pedras, „naturalmente as leis da natureza, as conclusões das ciências naturais, a matemática“. O homem do subsolo polemiza com todas essas concepções e as considera ingênuas – „Oh, criancinha de peito! Oh inocente e pura criatura!“ - , desdenha desse modelo de homem guiado exclusivamente pela razão e defende o direito a viver segundo vontade própria, ainda que seja „estúpida vontade“. Ele vê o homem como um ser complexo, que em toda a sua história sempre se pautou pelo livre-arbítrio, agindo „a seu bel-prazer e nunca segundo lhe ordenava a razão e o interesse“. A polêmica com as teses centrais do Iluminismo tem como pano de fundo a civilização burguesa oriunda desse movimento, que incorporou os piores exemplos de violência da história e na qual o homem „talvez chegue ao ponto de encontrar prazer em derramar sangue“, „os mais refinados sanguinários foram todos cavalheiros civilizados“ e „são encontrados com demasiada frequência, são por demais comuns, e já não chamam atenção“ porque seus atos sanguinários já viraram hábito, isto é, passaram a integrar a própria civilização. Essas reflexões estão em profunda sintonia com a análise que Raskólnikov faz da história e com sua teoria do crime permitido”. (Bezerra, 2009, p. 11).

Nestas condições, visando ultrapassar um limite, que para Dostoiévski era o limite do Sagrado, ao se tratar do próprio limite da vida, Raskólnikov, logo nos é apresentado como alguém que vive em condições de polaridades de sentimentos, indo do extremo egoísmo a ações magnânimas, experimentando a si mesmo durante o seu

percurso ao longo das páginas de *Crime e Castigo*. Assim como o homem do subsolo, Raskólnikov também é um personagem cindido, porém, diferentemente de seu antecessor, ele não vive a vociferar a dialética do determinismo. Raskólnikov não fica apenas no tagarelar incessante que conduz à inércia, mas parte para a ação efetiva, o assassinato, e mesmo que o personagem viva uma crise de consciência³¹ na tentativa de provar para si mesmo o porquê de seu ato, Raskólnikov, assassina uma velha usurária e sua irmã para se apossar de dinheiro e começar uma nova vida- , ele se diferencia do homem do subsolo por ser mais trágico do que grotesco.

Sobre o trágico em Dostoiévski, Pareyson apresenta a seguinte concepção:

A concepção filosófica de Dostoiévski não é otimista, porque não minimiza a realidade do mal, nem é pessimista, porque não afirma a insuperabilidade do mal: na verdade, ela é trágica, porque, mesmo afirmando a insubsistência ontológica do mal e a vitória final do bem sobre ele, coloca, todavia, a vida do homem sob a insígnia da luta entre bem e mal, a ponto de não restar ao homem outro caminho para o bem a não ser uma dolorosa e sofrida passagem através do mal. (Pareyson, 2012, p. 73).

Ultrapassando o Quinto Mandamento – não matarás -, o personagem comete um assassinato, cujas razões não são bem claras no começo do romance. Não obstante, a condição trágica do personagem, dividido na luta entre bem e mal, buscando, a princípio, salvar-se de sua própria condição de ex-estudante miserável e solitário, leva-o ao crime. Destarte, “o tema principal do livro é o questionamento quase infinito, de Raskólnikov, da verdadeira razão que o fez cometer o assassinato”. (Souza, 2016, p. 32).

Segundo René Girard:

³¹ Segundo Cláudia Franco Souza: “O protagonista do romance de Dostoiévski adocece por não saber equacionar seus afetos. Por não dar conta do olhar do outro após o assassinato que comete, olhar que o fere e martiriza, Raskólnikov sofre de um intenso ressentimento, de culpa e de má consciência”. (Souza, 2016, p. 17).

Após *Memórias do Subsolo*, Dostoiévski compôs aquela que por muito tempo foi, e que talvez permaneça, a mais célebre de suas obras: *Crime e Castigo*. Raskólnikov é um sonhador solitário, alternando entre a exaltação e a depressão, vivendo no pavor do ridículo. Portanto, ele pertence também ao subsolo, mas é mais trágico que grotesco, pois se esforça ferozmente por experimentar e ultrapassar os limites invisíveis de sua prisão. A necessidade de ação que em seu predecessor só se traduzia por veleidades lastimáveis, desemboca, desta vez, num crime cruel. (Girard, 2011, p. 93)

Neste ponto, devemos ressaltar a dificuldade inerente ao texto de *Crime e Castigo* sobre os reais motivos que levam o protagonista ao seu crime, pois, além de uma pluralidade de vozes que atravessam o romance³², temos a consciência de Raskólnikov, cuja complexidade torna muito difícil detectar o verdadeiro escopo de seu crime, uma vez que o questionamento do personagem acerca da verdadeira razão que o levava ao assassinato é quase infinito. A isso, soma-se o fato de o personagem adoecer por aquilo que Cláudia Franco Souza chama de dificuldade do protagonista de equacionar seus afetos. E eis mais um indício, em termos subterrâneos, da proximidade metafísica entre Raskólnikov e o homem do subsolo: ambos apresentam um determinado *pathos*, o lugar retórico, a razão levada ao paroxismo, o espírito do nada – no sentido de uma negação constante- em suas almas. Aqui devemos mais uma vez concordar com Cláudia Franco Souza, quando a autora nos fala sobre a antropologia dostoiévskiana apresentada em *Crime e Castigo* como uma antropologia do inacabado. Seria tal concepção antropológica mais um indício da condição subterrânea? Assim nos parece...

Para Cláudia Franco Souza:

³² Segundo Mikhail Bakhtin: “A multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenas constituem, de fato, a peculiaridade fundamental dos romances de Dostoiévski. Não é a multiplicidade de caracteres e destinos que, em um mundo objetivo e uno, à luz da consciência uma do autor, se desenvolve em seus romances; é precisamente a multiplicidade de consciências equipolentes e seus mundos que aqui se combinam numa unidade de acontecimento, mantendo a sua imiscibilidade”. (Bakhtin, 2005, p. 88). Como afirma Cláudia Franco Souza: “Um romance só pode ser considerado polifônico quando as muitas vozes que o compõem têm um mesmo peso, um mesmo brilho”. (Souza, 2016, p. 29).

O tormento de Raskólnikov é saber-se incapaz de sustentar sua liberdade e suas ações pela via racional. A que se deve essa incapacidade? Ao seu fracasso em reduzir à unidade as múltiplas ideias e interpretações, acerca de si mesmo e de seu crime, que se digladiam em seu discurso. Se, a princípio, ele acreditava ser capaz de justificar seus atos comparando-se a Napoleão, vendo como um ser extraordinário, suas explicações racionais acabam por desmoronar. (Souza, 2016, p. 38).

Como personagem de um grande escritor como foi Dostoiévski, Raskólnikov é uma figura difícil de se compreender em sua plenitude, pois ele é um verdadeiro labirinto retórico obsedado pelo espírito do nada, alguém abandonado a seus cálculos que, dentro de um registro de extrema racionalidade, de paroxismo da razão, passa a trabalhar, quase de maneira utilitarista, um plano, uma teoria, que é publicada em um jornal. Trata-se da teoria do crime permitido, citada pela primeira vez no romance pela voz do personagem juiz de instrução Porfiri Pietróvitch, que afirma, após a leitura de um artigo escrito por Raskólnikov pouco antes do crime, no qual todos os indivíduos se “dividiriam em extraordinários e ordinários. Os ordinários devem viver na obediência e não têm o direito de infringir as leis ... Já os extraordinários têm o direito de cometer toda sorte de crimes” (Dostoiévski, 2009, p. 268), porque, segundo o que Raskólnikov afirmara em seu artigo, “ se as descobertas que Kepler e Newton fizeram ...não pudessem chegar de maneira nenhuma ao conhecimento dos homens”(Dostoiévski, 2009, p. 268), então um Newton, por exemplo, “teria o direito, e estaria inclusive obrigado, a ... eliminar ... para levar suas descobertas ao conhecimento de toda humanidade”(Dostoiévski, 2009, p. 269). Sobre as ideias defendidas pelo jovem assassino, Joseph Frank observa:

O primeiro grupo, as massas, está satisfeito com seu destino e aceitam docilmente qualquer ordem estabelecida que existe; o segundo, uma pequena elite, é composto de indivíduos que „buscam de várias maneiras a destruição de presente em nome de algo melhor“ (os exemplos são Newton e Kepler, Licurgo, Sólon, Maomé e Napoleão). Essas pessoas „extraordinárias“ sempre cometem crimes, a julgar

segundo os velhos códigos morais que estão tentando substituir; mas, por agirem „em nome de algo melhor“, seu objetivo é fundamentalmente a melhoria do destino da humanidade e são, assim, a longo prazo, mais benfeitores que destruidores ... Desde que escrevera esse artigo, Raskólnikov mostrava-se fascinado com a imagem sedutora e majestosa de semelhante personalidade napoleônica que, no interesse de um bem social maior, acredita que tem o direito moral de matar. (Frank, 2013, p. 157-158).

Com base na divisão dos indivíduos em ordinários e extraordinários, Raskólnikov se vê impelido à teoria do crime permitido e à prática de um assassinato brutal, pois tal ação, em tese, não seria moralmente condenável se visasse beneficiar um maior número de pessoas, a posteridade e assim por diante. Neste ponto, é perceptível um certo utilitarismo da teoria de Raskólnikov, e, mais uma vez, Dostoiévski nos apresenta, por meio de seu personagem, uma crítica “palácio de cristal” enquanto símbolo de arrogância da razão e do utilitarismo modernos, só que em sua faceta mais sombria no que tange ao preço de tal utopia tchernicheviskiana: o assassinato. Não obstante o crime não ser uma premissa de forma alguma apresentada por Tchernichévski, Dostoiévski, com sua visão profética e apocalíptica, capaz de ler as entrelinhas de sua época, já apresentava, em 1866, os perigos decorrentes do niilismo quando levado até suas últimas consequências, o que no plano espiritual representa, como já dissemos anteriormente, o nada manifesto, o espírito diabólico do nada, ou o “abandono do homem ao nada”. (Pareyson, 2012, p. 73). Neste registro, Raskólnikov, como personagem cindido, vai se revelando como alguém cujo processo de decomposição resultará na própria queda espiritual, em seu afastamento moral aos mandamentos de Deus, mais especificamente o quinto mandamento, sendo obsedado pela ideia diabólica do assassinato como uma boa ação, por sua suposta positividade posterior ao gênero humano. Ainda vale lembrar que, por mais que a teoria do crime permitido do artigo de Raskólnikov seja um grande *leitmotiv* das justificativas filosóficas para o assassinato, não podemos dar uma palavra final sobre tal teoria ser o verdadeiro motivo para a ação do personagem, pois, como já dissemos anteriormente, a busca pelos verdadeiros motivos que levam ao assassinato é o que está em questão no romance. Além do mais, Cláudia Franco Souza nos diz que, “em Crime e Castigo, cada ação se vê negada e afirmada por inúmeras ideias divergentes. Assim, os personagens se

tornam incapazes de agir com convicção”. (Souza, 2016, p. 63), o que nos impede de dar a palavra final sobre as razões de Raskólnikov. Podemos, no limite, trabalhar com alguns indícios referentes aos motivos do crime, uma vez que uma verdade monolítica, única ou sem contradições que atravesse os personagens do romance e, principalmente, Raskólnikov não existe. Apenas multiplicidade de vozes, opiniões não conclusivas, isto é, a instabilidade própria dos personagens atormentados dostoiévskianos.

É esse o drama dos personagens de Dostoiévski: eles se atormentam pelas inúmeras vozes que atravessam o seu interior, tornando-se incapazes de fazer uma escolha definitiva. Escolher uma das vozes seria abdicar de todas as outras... Na impossibilidade dessa escolha, vai se tornando difícil acreditar em uma Verdade, e não em verdades, bem como agarrar-se à crença de que o sujeito é uno, e não múltiplo. (Souza, 2016, p. 74).

Neste registro, temos a situação de penúria do protagonista, a miséria de sua mãe e de sua irmã, o plano desesperado de tirá-las dessa condição socioeconômica, e o artigo de Raskólnikov. Nota-se que, neste plano, várias vozes se apresentam no que diz respeito aos indícios do porquê do crime.

Não visamos aprofundar a discussão acerca do caráter polifônico da obra - embora façamos uso deste conceito para melhor situar a configuração dos personagens, nos atentando às vozes de Raskólnikov e de Sônia. Feita esta observação, podemos dizer que, em se tratando de polifonia, as várias vozes (consciências plenivalentes) que compõem o romance e perpassam a trajetória do protagonista proporcionam uma série de “pistas” ou indícios acerca dos reais motivos do crime cometido por Raskólnikov, lembrando que o personagem apresenta uma consciência muito complexa, o que torna difícil, ainda mais em se tratando de um personagem complexo, adotar, ou simplesmente aceitar, que Raskólnikov é unicamente conduzido ao crime por sua monomania teórica do crime permitido, porém, a tese do crime permitido, desenvolvida pelo personagem em seu artigo, parece ser o caminho mais “correto”(a motivação aparentemente primordial do protagonista, como parece nos apontar a maioria dos comentadores) no que concerne às motivações precípua do assassinato. Deve-se observar também que, para esta leitura, faz-se necessário um esclarecimento de ordem

hermenêutica: por mais que falemos da polifonia no sentido de melhor configurar Raskólnikov, não pretendemos adentrar na discussão do conceito de polifonia, o qual aqui é usado com vistas a uma interpretação mais aguda do personagem, seu status propriamente ontológico. Neste sentido, a voz do narrador de *Crime e Castigo* nos parece o caminho mais indicado, pelo simples fato de não haver o discurso polifônico no epílogo do livro, pois, segundo Priscila Nascimento Marques, “Rosenshield procura demonstrar em seu estudo que „os pontos de vista dos personagens de *Crime e Castigo* são subordinados ao ponto de vista... do narrador”” (Marques, 145, 2011). Com isto, não pretendemos realizar uma discussão de teoria literária, mas filosófica. Eis o motivo pelo qual o conceito de polifonia é utilizado, sendo de interesse para a discussão realizada neste trabalho: trata-se da polifonia como condição ontológica de Raskólnikov e dos personagens dostoievskianos em geral.

Para Cláudia Franco Souza:

O tormento do anti-herói do livro, Raskólnikov, é a percepção aguda e cortante da sua fragmentação. A sua não-identificação, a sua não-sistematização o impedem de criar uma hierarquia de valores. Ele é a marca da insuficiência. Sua polifonia, como retrato do desdobramento contínuo, não permite síntese. As ideias não se sobrepõem umas às outras, mas se acumulam, num universo horizontal extremamente amplo e complexo. A tensão que o habita, sua incapacidade de dizer a última palavra, define sua constituição humana: é a polifonia como condição ontológica... Com sua capacidade peculiar de mergulhar nas teias mais profundas da psique humana, Dostoiévski vai desconstruindo todo o discurso da autonomia do ser humano, da liberdade fundamentada na razão, na unidade do sujeito. Em *Crime e Castigo*, Dostoiévski nos apresenta o sujeito polifônico, múltiplo e, ao mesmo tempo, decadente, vítima de constrangimentos sociais, naturais e psicológicos, mostrando todo o drama da liberdade que não encontra fundamentação no universo do „humano, demasiado humano”. (Souza, 2016, p 97).

A polifonia como condição ontológica de Raskólnikov o impede de sustentar sua ação depois de realizada. Sua incompletude enquanto alguém incapaz de se firmar

moralmente, ainda que sua ação – o assassinato – seja moralmente recriminável, é o que o obstrui de afirmar com convicção a teoria do crime permitido, pois, por mais que esta ideia atravessasse todo o romance, o personagem é tomado por dúvidas, angústias, oscilações quanto à verdadeira justificativa para o crime. Se no princípio poderíamos pensar no assassinato como saída para sua condição de penúria, no decorrer da obra, quando a teoria do crime permitido é apresentada pela primeira vez em uma discussão com o juiz de instrução Porfíri Pietróvitch, podemos notar que uma nova motivação, de ordem teórica, parece apresentar-se como um novo escopo de Raskólnikov, sua “justificativa moral” para o assassinato. No entanto, o crime – o assassinato da velha usurária e de sua irmã - é cometido quase que em um estado de transe. E, posteriormente, a crise interior do personagem decorrente de sua ação ignóbil obsedará sua consciência, a qual, atravessada por várias vozes, em um registro da polifonia como condição ontológica, não o fará ver-se como um Napoleão, mas muito mais, e de maneira análoga ao memorialista do subsolo, como um “ratinho” acochado no subterrâneo. Deste modo, por mais que Raskólnikov tente ser um Napoleão, ou o que o jovem designara, em seu artigo, enquanto “homem extraordinário”, ele acaba limitado ao seu inacabamento como reflexo de sua condição ontológica. Eis que podemos dizer que, nestas condições, os ecos do subsolo ainda ressoam no protagonista de *Crime e Castigo*, embora este personagem seja muito mais trágico do que grotesco, pois sua condição reflete o caráter trágico da condição humana, aquilo que Cláudia Franco Souza chama de “o estar envolvido pelo nada”(Souza, 2016, p. 98). E por mais que esse estar envolvido pelo nada já esteja presente no homem do subsolo, em Raskólnikov essa condição assume um caráter muito mais “diabólico” ou destrutivo (literalmente aniquilante, ou assassino) no sentido do niilismo aqui se apresentar como o espírito do nada, tal como nos diz Luigi Pareyson. Neste sentido, a tentativa de extrema racionalização da vida, calcada no paradigma de racionalidade cientificista da época, em que a liberdade pode ser uma ilusão quando pensada num registro eminentemente racionalista, no sentido em que a racionalização se mostra falha, transfigurando-se em ilusões diabólicas de se construir uma nova humanidade, ou um sistema de divisão social, que tenha como preço o assassinato, ainda que de uma única pessoa – o que Raskólnikov defende em seu artigo - , revela toda a fraqueza do homem de uma época marcada pela dissolução do solo metafísico. E é nesta direção que compreendemos a afirmação de Cláudia Franco Souza de que “o niilismo atravessa todo o texto de Dostoiévski” (Souza, 2016, p. 97), pois, como afirma a autora, “em Crime e Castigo, o

grande problema é o vazio existencial, o questionamento ético pelo valor da vida e de seu sentido”. (Souza, 2016, p. 97).

Reiteramos o que foi afirmado anteriormente acerca da relação dos personagens dostoievskianos com este trabalho. Não pretendemos esmiuçar tais personagens-ideias em todas as suas facetas, pois, em se tratando de personagens de Dostoiévski, estes apresentam uma profundidade difícilíssima de se esgotar em sua completude, por se tratarem de personagens esféricos. Uma análise psicológica³³ profunda demandaria outro trabalho com um outro escopo, mais voltado para aspectos extrafilosóficos que, no momento, não interessam aos nossos objetivos. Visto isto, procuramos nos limitar à compreensão dos personagens de Dostoiévski num plano filosófico nos moldes como estes são interpretados por Luigi Pareyson, ou seja, personagens como ideias ou imagens. E por mais que se possa falar de pneumatologia³⁴ no que se refere ao aspecto muito mais espiritual do que propriamente psicológico, aspecto esse que não pretendemos desenvolver, dos personagens, não entraremos numa discussão propriamente pneumatológica, visto que estamos tentando desenvolver uma leitura filosófica das criações dostoievskianas, o que não significa que a pneumatologia não possa transparecer em algum momento deste capítulo. Apenas pretendemos nos ater aos aspectos filosóficos, deixando a pneumatologia para os interessados em uma leitura propriamente teológica.

³³ Não consideramos, neste texto, a leitura psicológica sobre Dostoiévski algo de pouca monta. Pelo contrário, reconhecemos a importância de tal análise, porém, como estamos trabalhando com base em comentadores como Luigi Pareyson, o qual considera que Dostoiévski faz pneumatologia (leitura essa que atende melhor às nossas finalidades de caráter filosófico) e não psicologia, nos ateremos a esse registro de análise. Sobre leituras psicológicas da obra dostoievskiana, recomendamos os seguintes livros: *HE VISTO LA VERDAD: La filosofía de Dostoiévski em una exposición sistemática*, de Reinhard Lauth; e *Escritos sobre Literatura*, de Sigmund Freud. Este último contém o famoso ensaio *Dostoiévski e o Parricídio*.

³⁴ Segundo Luigi Pareyson: “É fundamentalmente falso dizer que a grandeza de Dostoiévski consiste no caráter psicológico de seus romances. É certo que sua penetração psicológica é imensa, e é extraordinária a coerência psicológica de muitas de suas personagens; ele, particularmente, é um dos descobridores do subsolo... O fato é que Dostoiévski não é um psicólogo, mas um ‘antropólogo’: nele, é preciso buscar não a ‘psicologia’, como fizeram inúmeros leitores... mas a ‘pneumatologia’... um modo de perspectivar a realidade espiritual do homem, o seu destino trágico, a sua natureza ancípite e enigmática, a sua possibilidade de bem ou de mal, a saber, o seu potencial de destruição e de morte e a sua esperança de ressurreição e de vida, a sua capacidade de malvadeza e abjeção, suas perspectivas de redenção e de resgate”. (Pareyson, 2012, p. 34). A esta afirmação acrescentamos que a pneumatologia de Dostoiévski ocorre numa perspectiva de consonância com uma antropologia cristã, haja vista que sua visão do homem é profundamente marcada pela influência que o cristianismo veio a exercer sobre sua vida e obra, principalmente após os anos que passara na prisão.

1.5 A Saída do Nihilismo

No contexto de *Crime e Castigo*, em que os personagens podem ser entendidos como ideias, no sentido pareysoniano, dois personagens merecem atenção no que concerne à leitura filosófica das ideias do universo dostoiévskiano, são eles Raskólnikov, já citado neste texto, e Sônia, personagem da qual falaremos um pouco à luz da concepção das ideias malditas e daquelas que remontam a Deus, segundo a interpretação de Luigi Pareyson.

Para tratar da personagem Sônia, é preciso, antes de tudo, expor, ainda que de modo sumário, seu status dentro da história. Filha de um funcionário público alcóolatra, o qual gastava todo seu salário com o vício, a personagem é forçada pela madrasta a se prostituir para sustentar a família e o vício de seu pai – uma vez que ele é demitido de seu emprego devido às constantes prevaricações. A primeira referência à personagem Sônia acontece em uma taberna, quando, antes ainda de levar a cabo seu plano diabólico, Raskólnikov conhece Marmeliádov, pai da personagem, o qual relata sua condição miserável de alcóolatra e de pai cuja família é sustentada pela filha meretriz. Nos interessa particularmente abordar a importância da personagem para o que vem a ser, no romance, a trajetória de Raskólnikov, desde sua ética utilitarista até a redenção mediante a figura cristã de Sônia, cuja profunda fé permanece inabalável em meio às piores provações.

Sobre a personagem e seu contexto, J. Ying e R. Avramenko afirmam o seguinte:

É na mulher russa - especialmente a mulher camponesa russa - que Dostoiévski vê a esperança de salvação da Rússia e seus filhos doentes. Como eslavófilo russo e cristão, ele quer defender tanto a crença popular russa na Mãe Terra quanto a fé ortodoxa em um sentido mais geral. Para ele, a mulher camponesa russa possui capacidade para tanto, o que faz dela a curadora ideal para a doença ocidental do homem russo ... Em face da degeneração do homem russo, a mulher russa preserva a "afirmação da vida e dos valores altruístas" herdada da Mãe Terra, o solo sagrado que continua a ser a fonte de regeneração para todos os russos. Dostoiévski não é apenas

alguém que espera por uma tal herança da mulher russa, ele realmente vê nessas mulheres tal ideal: "na mulher russa reside nossa única grande esperança, uma das promessas do nosso renascimento. A regeneração da mulher russa durante os últimos vinte anos tem-se revelado inconfundível ". As heroínas dos romances de Dostoiévski incorporam essa "grande esperança" e exemplificam o esforço dessas mulheres para aproximar o homem russo degenerado da Mãe Terra. Portanto, não é surpreendente que quase todas as heroínas na obra de Dostoiévski sejam camponesas, porque os camponeses russos sempre estiveram próximos de tal solo. Na verdade, Dostoiévski é tão esperançoso de uma saúde espiritual do camponês que, em Crime e Castigo, ele mesmo deixa Sonia, um camponesa, dar a Raskolnikov a cruz cipreste-madeira, um símbolo do campesinato russo, para assegurar a salvação do assassino e a reconciliação com solo russo. Para Dostoiévski, a mulher camponesa russa pode ser o único caminho de volta para a Mãe Terra para os homens russos degenerados. É claro que as heroínas de Dostoiévski são mais do que as filhas da Mãe Terra - elas também são as seguidoras de Cristo de quem o homem russo vai recuperar a sua fé em Deus. (Avramenko, Ying, 2013, p. 75-76).³⁵

³⁵ Tradução nossa. No original: "It is in the Russian woman—especially the Russian peasant woman—that Dostoevsky sees the hope for the salvation of Russia and her ill sons. As a Russian slavophile and Christian, he wants to defend both the Russian folk-belief in Mother Earth and the Orthodox faith in a more general sense. For him, the Russian peasant woman possesses both, which makes her the ideal healer for the Russian man's Western disease. In the face of the Russian man's degeneration, the Russian woman preserves the "life-affirming and altruistic values" inherited from Mother Earth, the sacred soil that remains the regenerative source for all Russians. Dostoevsky is not merely hoping for such a heritage in the Russian woman, he actually finds it in her: In the Russian woman resides our only great hope, one of the pledges of our revival. The regeneration of the Russian woman during the last twenty years has proved unmistakable. The heroines in Dostoevsky's novels embody this "great hope" and exemplify the Russian woman's striving to reunite the degenerated Russian man with Mother Earth. Therefore, it is not surprising that nearly all the heroines in Dostoevsky's work are peasants because the Russian peasants have always been closest to the soil... In Fact, Dostoevsky is so hopeful of the peasant's spiritual health that in Crime and Punishment he even lets Sonya, a peasant, give Raskolnikov the cypress-wood cross, a symbol of the Russian peasantry, to ensure the murderer's salvation and reconciliation with the Russian soil. To Dostoevsky, the Russian peasant woman might be the only way back to Mother Earth for the fallen Russian men. Of course, Dostoevsky's heroines are more than daughters of Mother Earth – they are also the followers of Christ from whom the Russian man will regain his faith in God". (Avramenko, Ying, 2013, p. 75-76).

Podemos dizer que, no plano geral das obras dostoiévskianas, e mais especificamente no universo de *Crime e Castigo*, a personagem Sônia – aqui compreendida no sentido pareysoniano dos personagens como ideias, ocupa um lugar de destaque enquanto voz cristã do romance, pois cabe a ela a missão de fazer com que Raskólnikov reconheça a sua culpa e se entregue às autoridades. Segundo Cláudia Franco Souza, a personagem “apesar de se prostituir, possui também algo de puro”(Souza, 2016, p. 67), no sentido de conseguir manter sua alma incólume, sua crença da figura de Cristo, sua ligação com o solo pátrio com o qual centenas de milhares de homens e mulheres simples mantém relação mediante a fé. Assim, apesar de toda a ignomínia de sua condição social, Sônia consegue manter-se incorruptível graças à sua fé: sua alma não cai em depravação e ela é a única com quem o protagonista pode contar em seu momento de desespero. Isso se dá porque a personagem representa a imagem da fé em sua manifestação mais impactante: a do sofrimento. Trata-se do sofrimento de alguém que, apesar de sua desdita, mantém-se firme em sua devoção. Sônia vive pela fé. E quanto mais sofre, mais ela se afirma em sua crença, pois, em Dostoiévski, “a realidade é a profundidade espiritual do homem, é o destino do espírito humano. A realidade são as relações do homem com Deus, do homem com o diabo” (Berdiaeff, p. 24). No contexto desta afirmação de Berdiaeff, a personagem Sônia vive numa profunda realidade espiritual da qual Raskólnikov, em suas relações com o “diabo” – aqui entendido como o espírito do nada- , buscará o seu caminho de libertação do niilismo.

Segundo a pesquisadora Luana Martins, para os personagens de Dostoiévski que se afastaram da esfera divina só há aniquilamento e despedaçamento, pois estes personagens não experimentam a verdadeira liberdade³⁶, a qual consiste “no poder que o ser humano tem de se determinar ou escolher pelo bem ou por Deus” (GOLIN, 2012, p. 136). Esta liberdade, passível de ser realizada no mundo, só é possível com a graça de Deus, existindo, neste caso, uma relação diretamente proporcional entre graça e liberdade: “a medida da dependência de Deus é a medida da liberdade; quanto mais se depende de Deus pela graça, tanto mais se é livre” (GOLIN, 2012, p. 136). Neste

³⁶ Luana Martins Golin, ao citar a interpretação de Berdiaeff sobre a liberdade em Dostoiévski, afirma: “Berdiaeff identificou dois tipos de liberdade: a primeira ou inicial, liberdade essencial e sobrenatural, e a segunda ou final, liberdade que é realizada no mundo, em Cristo [...] O primeiro tipo de liberdade é a de escolher entre o bem e o mal. A liberdade concedida ao ser humano no Éden e que supõe a possibilidade do pecado. O segundo tipo seria a liberdade em Deus, no Seio do bem, possível de ser realizada no mundo”. (Golin, 2012, p. 136).

aspecto, segundo Golin (2012, p. 136): “Dostoiévski é taxativo: fora de Deus ou de Cristo não há liberdade”.

1.6 A revolta subterrânea: da ‘metafísica do subsolo’ à ‘revolta metafísica’ ou sobre os caminhos do homem no nada³⁷

René Girard, em *A Crítica no Subsolo*, afirma haver uma continuação entre o protagonista de *Memórias do Subsolo* e Raskólnikov, personagem principal do romance *Crime e Castigo*. De fato, o crítico francês é tão enfático em sua afirmação que a coloca dentro de um capítulo chamado *A Metafísica Subterrânea*. E se partirmos da hipótese de que o universo subterrâneo, o subsolo, preserva uma espécie de substância, no sentido da tradição metafísica, então, podemos, sem sombra de dúvida, afirmar, concordando com René Girard, que a “revelação do subterrâneo é a revelação do niilismo³⁸”. (Girard 2011, 104). E o niilismo, em Dostoiévski, está intimamente ligado ao afastamento do solo³⁹, tanto no aspecto cultural quanto metafísico, este no sentido espiritual da vida do ser humano. Cultural por representar o desarraigamento da intelectualidade russa que, cada vez mais, aderiu à mentalidade positivista e racionalista europeia; metafísico porque Dostoiévski via nessas “ideias modernas” o desmoronamento do solo teológico-metafísico sobre o qual se assentava as tradições de seu povo, como a ortodoxia cristã e experiência mística, sendo esta última de suma importância dentro da tradição cristã do oriente.

Dostoiévski ... afirmaria a impossibilidade de alcançar o paraíso cristão senão através de Cristo ... e pregaria o „retorno ao solo“, o reencontro com o cristianismo russo , ao invés do rompimento niilista

³⁷ Os termos ‘metafísica do subsolo’ e ‘revolta metafísica’ remetem a René Girard e Albert Camus, respectivamente.

³⁸ Neste texto, visamos a compreensão do subsolo tal qual define René Girard. Por esse motivo, não nos prenderemos à descrição da estória da novela, pois buscamos uma compreensão mais geral da significação do subsolo, embora não se deva descartar que os acontecimentos da novela também são de grande importância para uma análise filosófica. Reiteramos, porém, que, para os fins deste texto, situar-nos-emos num registro mais amplo – o subsolo como revelação do niilismo - como hipótese de leitura.

³⁹ “Construído pelo autor com um acúmulo de traços negativos, ele é, também, o seu porta-voz no ataque ao racionalismo e à mentalidade positivista ... O “anti-herói” dostoiévskiano ... representa o clímax do ‘desligamento do solo’ em que vivia boa parte da sociedade russa, mas é também o crítico feroz desta”. (Schnaiderman 2000, 7-8).

de „todos os vínculos“. A tentativa de estabelecimento de um paraíso na terra através dos ideais modernos racionalistas e científicos conduziria, segundo o nosso autor, ao erro e à destruição, ou ao „demônio“. (Pereira 2008, 157).

É nesse registro que a novela *Memórias do Subsolo* se situa, pois, tanto do ponto de vista cultural quanto metafísico, o subsolo, manifesto através de seu personagem sem nome, aparece como um discurso inflamado, e cheio de paradoxos, contra e a favor do contexto de rompimento do solo. Não é à toa que o homem do subsolo é considerado um paradoxalista por excelência: sua revolta volta-se contra a ciência e a não-ciência, a razão e a desrazão, o determinismo e a autonomia da personalidade. Neste sentido, o personagem encarna tanto o desligamento do solo – por se deixar influenciar pelas ideias provenientes da Europa – quanto o seu retorno ao solo, à medida que, em seu discurso paradoxal, se investe contra as ideias de racionalistas e cientificistas. Segundo Pareyson, a novela *Memórias do Subsolo* é uma obra “muito complexa, cujo significado maior consiste em reivindicar a liberdade e a personalidade do indivíduo contra a ordem necessária da natureza ou da razão”. (Pareyson 2012, p. 26). Deste modo, procuremos pensar a novela *Memórias do Subsolo* de acordo com o itinerário proposto no começo deste texto, ou seja, dentro de uma possível metafísica subterrânea.

Antes de tudo, é preciso esclarecer que o homem do subsolo, assim como os demais personagens dostoiévskianos, representa uma ideia, mas não enquanto conceito, e sim como imagem encarnada, maldita, do homem distante de Deus, entregue a si mesmo em sua consciência hipertrofiada que o torna incapaz de agir, restando-lhe apenas praguejar contra uma época marcada pelos paradigmas de racionalidade cientificista e positivista e, ao mesmo tempo, negá-los em favor de “um resto não aderível, inapreensível pela (e resistente à) racionalização.” (Pereira 2013, 654). .

O fato é que o termo „ideia“ tem, para Dostoiévski, dois significados, nitidamente opostos entre si: no primeiro sentido, ideia é semente celeste, planta do jardim de Deus sobre a terra, a realidade transcendente presente no coração do homem; no segundo sentido, é produto do homem errante e decaído: nostalgia, anelo e presságio de verdade de certo modo, mas sob

a forma da paródia, melhor, da deformação, melhor ainda, da traição; e, nesse sentido, sugestão demoníaca, mais do que inspiração divina. Há, portanto, uma distinção fundamental entre as ideias divinas e as ideias demoníacas. Essas últimas são ideias artificiais, que seria melhor chamar „ideologias“ mais do que „ideias: não pensamentos, mas ilusões; não inspirações, mas utopias; não verdades originárias e profundas, capazes de elevar um homem e de constituir todo o objetivo de sua vida, mas opiniões dispersas e dispersivas, nas quais a espiritualidade do homem se dissipa e se anula: desejos de poder mascarados de filosofia, que não conhecem nada de eterno, e que, pelo contrário, combatem o eterno, tentando imitá-lo em vão...Onde essas ideias estão difundidas, os Jardins de Deus não florescem, mas estão desolados e devastados por tempestades de destruição. (Pareyson 2012, 38-39).

Assim, temos o homem do subsolo como um niilista na medida em que representa uma ideia “diabólica”, malsã, destrutiva e potencialmente enlouquecedora por viver seu *to be or not to be* subterrâneo, isto é, o desacordo com sua época e a concomitante aceitação hiperbólica de um período de extrema racionalização, cujo sintoma⁴⁰ da morte de Deus já era sentido por seu criador e expresso através do homem do subsolo por meio da negação, o que, no plano espiritual, representa o nada manifesto, o espírito diabólico do nada, ou o “abandono do homem ao nada”. (Pareyson 2012, 73). Em outras palavras, o subsolo é o lugar do vazio, dos homens sem Deus, corroídos pelo solo da própria consciência, que os devora e alimenta no paradoxo, sendo esses homens, talvez, autófalos metafísicos, cujo espírito, num movimento de autodestruição, é constantemente devorado pela reflexão infinita e sem descanso do nada.

⁴⁰ A doença do personagem é, neste sentido, o resultado de um grande mal-estar de alguém incapaz de ser acolhido completamente pela razão, e ainda que o memorialista de Dostoiévski encarne a aceitação da razão com todas as suas consequências, seu conflito interior entre razão e liberdade o conduz a esse estado ímpar que divide seu ser.

Consideremos que a importância dinâmica desta obra esteja em ser ela uma visão da natureza humana no estado do afastamento do Cristo ... Não é só no pecado, no crime e no semidelírio, não é só numa dessas formas existenciais emancipadas de qualquer liame ético, religioso e metafísico que a natureza humana se vê desmascarada, mas na derradeira infirmitude e inderteminação. (Pfleger 1943, 27).

Deste modo, o niilismo subterrâneo, enquanto expressão de uma existência afastada do Cristo, ou de Deus, encontra seu lugar na indeterminação própria dos homens abandonados ao nada, numa realidade completamente oca, sem fundamento, cuja propriedade é o próprio não-ser, isto é, o nada. Berdiaeff afirma que a realidade é a “profundeza espiritual do homem, é o destino do espírito humano. A realidade são as relações do homem com Deus, do homem com o diabo” (Berdiaeff, 24). No caso do subsolo, a única realidade possível é a determinação do Mal, do homem entregue ao nada ontológico como sua condição mais essencial. Podemos entender esse nada ontológico como a figura do “diabo”, pois, para Dostoiévski, “o diabo é o espírito do nada, que insidia o homem, a ameaça do não ser contra o ânimo humano, a decomposição da criatura e a dissolução da pessoa, o abandono do homem ao nada”. (Pareyson 2012, 73).

O subsolo, ainda no registro das *Memórias do Subsolo*, permanece no campo da pura negação, da dialética infernal do homem mergulhado no nada, sem encontrar, contudo, a saída para o seu desespero existencial. Porém, é importante frisar que o niilismo subterrâneo não se limita ao homem do subsolo, pois, uma vez que “revelação do subterrâneo é a revelação do niilismo”. (Girard 2011, 104), outros personagens dostoiévskianos também encarnarão essa dimensão espiritual, em outros contextos e enredos, é claro, mas sempre carregando o subsolo na alma, seja como eco das *Memórias* seja como sua amplificação. É no contexto desta afirmação, portanto, que nós nos voltaremos para os personagens Raskólnikov e Ivan Karamázov, dos romances *Crime e Castigo* e *Os Irmãos Karamázov*, respectivamente, porque cremos haver – essa é nossa hipótese – uma linha que liga esses personagens a partir da metafísica subterrânea de *Memórias do Subsolo* até uma grande explosão de revolta metafísica presente em Ivan Karamázov, personagem da obra *Os Irmãos Karamázov*.

1.6 A Revolta Subterrânea: ou da metafísica do subsolo e seus desdobramentos.

No contexto do subsolo como revelação niilista, podemos apontar que o nada da reflexão maldita do subterrâneo encontra ecos no romance *Crime e Castigo*, quando o assassinato revela a face mais brutal da inconstância niilista do subsolo em seu irmão metafísico – ambos se situam em uma espécie de insubstancialidade metafísica, a qual se manifesta enquanto existência tomada pelo nada -, e *Raskólnikov*, protagonista da estória, levará os labirintos interiores para o plano da violência, cuja justificativa deve permanecer incerta aos olhos dos que se dão conta da complexidade da consciência e das intenções desse personagem.

Segundo René Girard:

Após *Memórias do Subsolo*, Dostoiévski compôs aquela que por muito tempo foi, e que talvez permaneça, a mais célebre de suas obras: *Crime e Castigo*. Raskólnikov é um sonhador solitário, alternando entre a exaltação e a depressão, vivendo no pavor do ridículo. Portanto, ele pertence também ao subsolo, mas é mais trágico que grotesco, pois se esforça ferozmente por experimentar e ultrapassar os limites invisíveis de sua prisão. A necessidade de ação que em seu predecessor só se traduzia por veleidades lastimáveis, desemboca, desta vez, num crime cruel. (Girard 2011, 93).

Percebe-se que, assim como o homem do subsolo, Raskólnikov também pertence ao universo das ideias malditas, onde o niilismo, manifesto por meio da solidão, do constante ruminar sobre o solo da própria consciência, persiste, porém, em maior intensidade, pois o personagem, ao sair do âmbito dos meros caprichos subterrâneos, é levado a um crime bárbaro: o assassinato de uma velha usurária e de sua irmã, para se apossar de dinheiro e começar uma nova vida. Porém, uma vez cometido o crime, Raskólnikov é incapaz de sustentar sua ação, pois, após a realização de seu ato, o personagem desemboca em uma série de conflitos interiores, sendo incapaz de encontrar

uma unidade para o seu agir. Segundo a leitura da pesquisadora Cláudia Franco Souza: “Em *Crime e Castigo*, cada ação se vê negada e afirmada por inúmeras ideias divergentes. Assim, os personagens se tornam incapazes de agir com convicção”. (Souza 2016, 63). Nesse sentido, podemos afirmar que a “informidade e a indeterminação” (Pfleger 1943, 27), características do subsolo, também estão presentes no personagem de *Crime e Castigo*, cujo nome deriva da palavra russa *raskól*, que significa cisão. E essa rachadura em seu ser- sua doença metafísica, ou o subsolo-, a qual, para Cláudia Franco Souza, está ligada à dificuldade do personagem de equacionar seus afetos, é mais um elemento do niilismo comum tanto a Raskólnikov quanto ao homem do subsolo: ambos apresentam um determinado *pathos*, o lugar retórico, a razão levada ao paroxismo, o espírito do nada em suas almas. Quanto aos dois personagens, também deve ser dito que o que os diferencia é o caráter trágico de Raskólnikov em relação ao seu predecessor subterrâneo: o homem do subsolo apresenta-se de forma mais grotesca do que trágica.

Sobre o trágico em Dostoiévski:

A concepção filosófica de Dostoiévski não é otimista, porque não minimiza a realidade do mal, nem é pessimista, porque não afirma a insuperabilidade do mal: na verdade, ela é trágica, porque, mesmo afirmando a insubsistência ontológica do mal e a vitória final do bem sobre ele, coloca, todavia, a vida do homem sob a insígnia da luta entre bem e mal, a ponto de não restar ao homem outro caminho para o bem a não ser uma dolorosa e sofrida passagem através do mal. (Pareyson 2012, 73).

Neste ponto, cremos ser importante reiterar que não nos interessa adentrar nas estórias das obras citadas, mas sim buscar uma compreensão mais geral do subsolo enquanto a “revelação do niilismo”. (Girard 2011, 104). Dito isto, cremos ser importante acrescentar uma nova figura para nossa análise: Ivan Karamázov, personagem de *Os Irmãos Karamázov*, pois a concepção trágica de Dostoiévski, associada à nossa discussão, ganha força na voz deste personagem.

Segundo Albert Camus, em *O Homem Revoltado*, Ivan Karamázov “inaugura a empreitada essencial da revolta, que é substituir o reino da graça pelo da justiça”

(Camus 1997, 75). E, de fato, se considerarmos a fala do personagem no capítulo III do quinto livro de *Os Irmãos Karamázov*, podemos notar como sua revolta contra o reino da graça se coloca. Ivan afirma: “Eu não aceito esse mundo de Deus e... não o aceito absolutamente”. (Dostoiévski 2008, 325). Neste sentido, a negação de Ivan Karamázov é a negação contra uma determinada ordenação, ou estado de coisas, sendo o personagem um revoltado na acepção adotada por Roberto Mares: “O homem é revoltado porque é capaz de opor-se aos decretos da realidade, incluindo aqueles provenientes das ditaduras humanas ou divinas”⁴¹ (Mares 2015, 10). Na concepção pareysoniana, Ivan também se situa no plano das ideias malditas, mas com um elemento a mais: a recusa do mistério e do “próprio Deus como princípio de amor” (Camus 1997, 75), isto é, Ivan recusa algo a mais em relação aos discursos negativos de seus predecessores subterrâneos: a salvação.

Ao longo do capítulo IV, intitulado *A Revolta*, Ivan expõe ao seu irmão suas razões que o levaram a uma postura de revolta contra uma “ditadura divina”. Contrariando a lógica cristã de que os homens sofrem por terem provado da árvore do conhecimento e, portanto, tornaram-se pecadores, Ivan recorre a um exemplo extremo: o martírio imposto às crianças. Afirma Ivan: “Um inocente não pode sofrer por outro, e ainda mais um inocente como esse! (Dostoiévski 2008, 329). Assim, com o exemplo das crianças submetidas às mais terríveis torturas, o personagem rebela-se contra a graça Deus em nome da justiça para com os sofredores.

A situação absurda, para Ivan, do ser humano que sofre por ser pecador é colocada nos seguintes termos:

Entendes para que serve esse absurdo e para que foi criado? Sem ele, dizem, o homem nem conseguiria viver na Terra, pois não teria conhecido o bem e o mal. Para que conhecer esse bem e esse mal dos diabos a um preço tão alto? Sim, porque neste caso o mundo inteiro do conhecimento não valeria essas lágrimas de uma criancinha dirigidas ao seu “Deusinho”. (Dostoiévski 2008, 335).

⁴¹ Tradução nossa. No original: “El hombre es rebelde porque es capaz de oponerse a los decretos de la realidad, incluyendo aquellos que proceden de las dictaduras humanas o divinas”.

Destarte, Ivan não aceitaria um reino da graça cuja “verdade fosse paga com o mal, com o sofrimento e a morte infligida aos inocentes” (Camus 1997, 75). Por outro lado, ao descartar uma fundamentação teológica para a vida, ao descartar “esse mundo de Deus” e, conseqüentemente, a salvação, o personagem recusa o bilhete por amor à humanidade, pois a harmonia eterna não vale uma lágrima de criança⁴², “caso o sofrimento das crianças vier a completar aquela soma de sofrimentos que é necessária para comprar a verdade” (Dostoiévski 2008, 340), de modo que o personagem é taxativo: “afirmo de antemão que toda verdade não vale esse preço” (Dostoiévski 2008, 340).

Solidarizando-se com os sofredores desse mundo de Deus, Ivan “recusa o céu” (Camus 1997, 76), pois “a revolta quer tudo ou nada” (Camus 1997, 76). Para Camus, “Ivan vai viver e vai amar também „sem saber por quê“. Mas viver é também agir. Em nome de quê? Se não há imortalidade, não há recompensa nem castigo, nem bem nem mal” (Camus 1997, 76). Portanto, não havendo uma moral supra-terrena, tudo é permitido. Vemos, neste ponto, como a “infernidade e a indeterminação” (Pfleger 1943, 27) características do subterrâneo ganham uma nova dimensão com a amplificação da insubstancialidade própria do subsolo. E por mais que Ivan recuse a graça, mais particularmente pelo seu altíssimo preço, em prol dos malditos, devemos lembrar que ele também constitui um maldito, pois, uma vez que tudo é permitido, abre-se o precedente para a justificativa racional do crime, o que coloca Ivan em um dilema subterrâneo: defender os homens e, concomitantemente, admitir o assassinato.

Com esse “tudo é permitido” começa realmente a história do niilismo contemporâneo. A revolta romântica não ia tão longe. Limitava-se a dizer, em suma, que tudo não era permitido, mas que ela se permitia, por insolência, o que era proibido. Com os irmãos Karamázov, muito pelo contrário, a lógica da indignação fará a revolta voltar-se contra si mesma, lançando-a numa contradição desesperada. A diferença essencial é que os românticos se permitiam complacências, enquanto Ivan vai esforçar-se para fazer o mal a fim de ser coerente. Não se permitirá o exercício da bondade. O niilismo não é apenas desespero e negação, mas sobretudo vontade de desesperar e de negar. O mesmo

⁴² Compreendemos a referência às lágrimas de crianças como um exemplo hiperbólico dado por Ivan Karamázov para exprimir a condição geral do sofrimento humano.

homem que tomava partido da inocência de modo tão veemente, que tremia diante do sofrimento de uma criança, que desejava ver “com os próprios olhos” a corça dormir perto do leão, a vítima abraçar o assassino, a partir do momento que recusa a coerência divina e tenta encontrar sua própria regra reconhece a legitimidade do assassinato. Ivan revolta-se contra um Deus assassino; mas, desde o instante em que racionaliza sua revolta, extrai dela a lei do assassinato. (Camus 1997, 77).

Podemos considerar que a revolta volta-se contra si mesma num movimento que, não apenas caracterizando Ivan, estende-se a personagens anteriores, pois tanto o homem do subsolo quanto Raskólnikov rebelam-se contra os decretos da realidade, o primeiro em um movimento de uma dialética infernal que culminará no desespero, o segundo no assassinato. Ivan, por sua vez, encontrará, como decorrência da negação de Deus, a ausência de fundamentação para o bem e o mal, sendo tudo permitido, segundo seu raciocínio, inclusive o crime. Neste ponto cremos ser de extrema relevância fazer um parêntese. Diferentemente de Raskólnikov, que é incapaz de agir com convicção e comete um assassinato quase em estado de transe, sendo, por isso, incapaz de encontrar uma meta após a realização do crime, o que leva a pesquisadora Cláudia Franco Souza a afirmar que, em *Crime e Castigo*, cada ação é negada e afirmada “por inúmeras ideias divergentes. Assim, os personagens se tornam incapazes de agir com convicção”. (Souza 2016, 63). Eis o ponto de diferenciação de Raskólnikov e Ivan, seu irmão metafísico: o primeiro mata sem convicção; o segundo, por sua vez, encontra a convicção para o crime, para o assassinato. Este último, no entanto, não comete um crime de fato, embora seja apontado como aquele que consente intelectualmente com o assassinato de seu próprio pai⁴³.

Levando-se, pois, em consideração o corolário de Ivan Karamázov de que tudo é permitido, comentamos, *en passant*, que *A Lenda do Grande Inquisidor*, capítulo

⁴³ Neste texto, visamos a compreensão do subsolo tal qual define René Girard. Por esse motivo, não nos prenderemos à descrição das estórias, pois buscamos uma compreensão mais geral da significação do subsolo, embora não se deva descartar que os acontecimentos das narrativas também são de grande importância para uma análise filosófica. Reiteramos, porém, que, para os fins deste texto, situar-nos-emos num registro mais amplo – o subsolo como revelação do niilismo - como hipótese de leitura. Para mais informação sobre a obra *Os Irmãos Karamázov*, recomendamos a leitura de *A Karamazov Companion*, de Victor Terras.

seguinte ao capítulo *A Revolta*, revela a condição de um mundo sem Deus, em que os homens, incapazes de escolher livremente entre o bem e o mal, devido aos anos de tutela dos falsos pregadores, preferem submeter-se aos ditames dos grandes inquisidores, dos Césares que governam a terra, pois “não há mais provas, somente a fé e o mistério, que os revoltados rejeitam e que os Grandes Inquisidores ridicularizam” (Camus 1997, 80-81). E é neste mundo sem fé e mistério, em que o crime reina pelas mãos dos grandes ditadores seculares e espirituais do ser humano, capazes de expulsar o próprio Cristo da Terra para darem continuidade ao despotismo, que a unidade de um mundo de Deus, contra o qual Ivan se volta em sua revolta, torna-se a unidade de um mundo sem Deus e contra Deus, onde o assassinato pode ser justificado racionalmente. Eis o paradoxo de Ivan.

Segundo Albert Camus:

Ivan só nos oferece o rosto desfigurado do revoltado nos abismos, incapaz de ação, dilacerado entre a ideia de sua inocência e o desejo de matar. Ele odeia a pena de morte, porque ela é a imagem da condição humana, e ao mesmo tempo caminha em direção ao crime. Por ter tomado o partido dos homens, ele recebe a partilha na solidão. A revolta da razão, no seu caso, termina em loucura. (Camus 1997, 81).

Por fim, esses três personagens que abordamos – homem do subsolo, Raskólnikov e Ivan karamázov- todos eles homens subterrâneos, carregam em suas almas o tormento característico de ideias malditas, marcadas pela infirmitude e indeterminação, cuja consciência, em sua reflexão infernal e infinita, nos revela toda a insubstancialidade ontológica do homem abandonado ao nada, ou aos múltiplos paradoxos dolorosos da sua racionalidade hipertrofiada. Como diria o filósofo romeno Emil Cioran: “A consciência é muito mais do que o espinho, é o *punhal* na carne”. (Cioran 2010, 46). Os três personagens de Dostoiévski aqui analisados revelam, de certa forma, o desabamento do solo metafísico, a elevação do desamparo humano, agora incapaz de se ancorar não somente no solo russo, como também no solo do sagrado. Dostoiévski, em sua obra literária, antecipa e diagnostica problemas que assolam o ser humano principalmente a partir do século XIX. Problemas que serão tematizados

também na filosofia – sobretudo por Nietzsche, que vai anunciar a morte de Deus, fenômeno este que possui diversos pontos de contato com a obra literária de Dostoiévski, cujos romances revelam as possíveis consequências de um mundo sem Deus, sem o sagrado, onde tudo seria permitido.

SEGUNDO CAPÍTULO

PRIMEIRA PARTE

2. NIETZSCHE E DOSTOIÉVSKI: OU O NIILISMO MODERNO

Neste segundo capítulo, não faremos uma exposição sistemática do niilismo em Nietzsche, com todos seus desdobramentos e implicações, como o faz alguns pesquisadores⁴⁴, mas, tendo em vista a proposta do trabalho - mostrar como o cristianismo ainda é, ou parece ser, niilismo na visão nietzscheana para a "saída" proposta no primeiro capítulo - , cremos ser interessante que este capítulo se divida em duas partes: a primeira parte do texto trará uma breve explicação do niilismo em Nietzsche, tendo em vista os textos que interessam a este trabalho, sem, contudo, adentrarmos em discussões mais áridas, ou técnicas, da filosofia nietzschiana – o leitor atento, especialista em Nietzsche, há de notar que não aprofundamos nossas considerações nessa primeira parte, haja vista que sua função consiste apenas, dentro deste trabalho, em preparar o terreno para as considerações envolvendo o filósofo alemão e o escritor russo; em seguida, na segunda parte, faremos algumas explanações visando mostrar como, em Nietzsche, o niilismo russo e o que para Dostoiévski figurava como sua suposta superação, o cristianismo, se enquadram ainda dentro do modo como Nietzsche compreende o niilismo, tendo em vista, claro, evitar uma “nietzscheanização” de Dostoiévski, e vice-versa. Dito isso, no segundo momento deste capítulo haverá aproximações e distanciamentos entre os dois autores.

Ademais, devemos esclarecer ao leitor que, pelo seu caráter de interface, não há, neste texto, um aprofundamento de apenas um âmbito de estudo, isto é, não tratamos apenas de filosofia, ou literatura, mas de ambas.

2.1 A *DÉCADENCE*⁴⁵ EM NIETZSCHE: SOBRE O NIILISMO COMO LÓGICA DA DECADÊNCIA

⁴⁴ Para uma exposição mais completa do conceito de Niilismo em Nietzsche, conferir ARALDI, Clademir Luís. *Niilismo, Criação, Aniquilamento*: Nietzsche e a Filosofia dos Extremos. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2004.

⁴⁵ Utilizamos, nesta parte do trabalho, o termo tanto em sua versão original, *décadence*, quanto em sua tradução para o português como decadência, pois, nas traduções dos textos de Nietzsche que são citados, o conceito, dependendo do tradutor, não se mantém no seu original francês. Quanto à discussão referente à influência de Paul Bourget sobre Nietzsche no que diz respeito ao conceito de

Consideramos fundamental, ao tratar do niilismo em Nietzsche, abordar o conceito de decadência, pois, além de aparecer em várias passagens da produção final do filósofo, trata-se de um conceito chave para melhor compreensão do niilismo enquanto processo que atravessa a História⁴⁶ do Ocidente. Segundo o próprio Nietzsche, em um fragmento póstumo 14 (86) da primavera de 1888, “o niilismo não é nenhuma causa, mas apenas a lógica da decadência” (Nietzsche, 2012, p. 239). Compreendendo-se como um filho de seu tempo, como um *décadent*, Nietzsche procura se defender dessa doença, conforme afirma no prólogo de *O Caso Wagner*⁴⁷.

“A questão da saúde e da doença em Nietzsche, enquanto problema filosófico, deve ser entendida assim no contexto da doutrina da vontade de potência, em sua relação com a *décadence* enquanto desagregação fisiológica. O corpo, para Nietzsche, é um complexo de vontades de potência que se organizam hierarquicamente. Na doença, o que encontramos é a desagregação, a incapacidade de um corpo organizar e impor uma direção à multiplicidade que o constitui. Saúde, para Nietzsche, significa portanto a organização dos complexos de impulsos fisiopsicológicos, forma orgânica da vontade de potência, em uma hierarquia, enquanto na doença encontramos a

décadence, indicamos a leitura do artigo *Sobre a Influência de Paul Bourget no Pensamento Tardio de Friedrich Nietzsche*, de Mariane Aparecida Romão. Também indicamos, de Paul Bourget, a obra *Essais de Psychologie Contemporaine*, na qual, segundo comentadores como Franco Volpi e Clademir Luís Araldi, Nietzsche teria tido contato com o conceito bourgetiano de *Décadence*. Não pretendemos, contudo, adentrar nessa discussão, à qual fazemos referência com o intuito de mostrar a complexidade do conceito e sua história.

⁴⁶ Segundo Vânia Dutra de Azeredo: “Há de se observar, na diferença entre a crítica e o elogio à história, a distinção entre *Historie*, disciplina acadêmica, e *Geschichte*. É a segunda que Nietzsche considera fundamental por reconhecer no humano a dimensão mutável e temporal, condizente com a efemeridade dele. Ao longo da obra, Nietzsche rejeita a noção de história do historiografismo oitocentista, cuja vigência interpretativa levaria à estagnação, notadamente a crença de que o conteúdo da história é eminentemente racional e que, inclusive, existe uma vontade divina como regente, de tal modo que a própria providência divina governaria o mundo e garantiria a racionalidade da história. A partir do momento em que Nietzsche coloca a questão moral em termos de valores, compreende a história como oscilação das relações de potência, de modo que recorrer à história requer a elucidação do imenso texto hieroglífico do passado humano em que se encontram as lutas entre os tipos forte e fraco, senhor e escravo, na determinação dos valores. A história efetiva é a das interpretações inscritas no decurso do tempo como resultado das disputas entre os tipos em termos de avaliações que expressam uma determinada condição de vida em crescimento ou em declínio”. (Azeredo, 2016, p. 257).

⁴⁷ “Que exige um filósofo de si, em primeiro e em último lugar? Superar em si seu tempo, tornar-se ‘atemporal’. Logo, contra o que deve travar seu mais duro combate? Contra aquilo que o faz um filho de seu tempo. Muito bem! Tanto quanto Wagner, eu sou um filho desse tempo; quer dizer, um *décadent*: mas eu compreendi isso, e me defendi. O filósofo em mim se defendeu.” (Nietzsche, 2016b, p. 9).

desorganização ... que conduz à desagregação fisiológica.” (Itaparica, 2016, p. 370).

Assim, num registro de compreensão da doença, Nietzsche, em *O Caso Wagner*⁴⁸, aponta a *décadence* como a doença de seu tempo, sendo a História do Ocidente a expressão desse processo de declínio.

Segundo Wilson Antonio Frezzatti Junior:

Para Nietzsche, *Décadence* é a desagregação dos instintos (*Instinkte*), tanto do indivíduo quanto da cultura, os quais não podem mais encontrar condições que propiciem o crescimento de potência, pois perderam toda capacidade de seleção, supondo que tudo se equivale, tudo é nivelado, não há um estilo próprio, e podem até mesmo aceitar o que é prejudicial ou ruim (*schlecht*), ou seja, o que impede o crescimento de potência. A configuração de impulsos se desfaz por falta de um ou mais impulsos dominantes que mantenham a hierarquização. A decadência está estritamente ligada à doutrina da vontade de potência: não é um estado, mas um processo mórbido. Ela é o processo de esgotamento ou de degeneração de toda organização potente e hierarquizada, já que esta não pode durar indefinidamente. Todo organismo, todo arranjo de impulsos em luta mais por potência, seja a parte de algo, um indivíduo ou uma cultura, tem um processo de surgimento, desenvolvimento (*Entwicklung*), *décadence* e dissolução (*Auflösung*). (Frezzatti Jr., 2016, p. 179).

Em *O Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche recorrerá aos gregos, mais especificamente às figuras de Sócrates e Platão, como primeiras manifestações desse processo mórbido de esgotamento, ou degeneração. Sobre esse período da História do Ocidente, o filósofo alemão lança, pois, sua filosofia a “marteladas” visando mostrar, de forma irreverente, como os ditos sábios da antiguidade talvez não fossem tão sadios,

⁴⁸ Citamos a obra *O Caso Wagner* com fins de iniciar nossa exposição. Não pretendemos, neste texto, fazer uma discussão acerca da crítica de Nietzsche a Richard Wagner. Aos interessados nessa discussão, conferir MÜLLER-LAUTER, W. *Décadence Artística Enquanto Décadence Fisiológica. A Respeito da Crítica Tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*. In: *Cadernos Nietzsche* 6, p. 11-30. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

sofrendo de uma espécie de dispepsia quanto ao mundo que lhes cercava. Eis o que afirma Nietzsche:

Em todas os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada* ...Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. Até mesmo Sócrates falou ao morrer: “Viver – significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador”. Mesmo Sócrates estava farto. – O que *prova* isso? O que *indica* isso? – Antigamente se teria dito (oh, foi dito, e em voz alta, e com nossos pessimistas à frente!): “De todo modo, deve haver alguma verdade nisso! O *consensus sapientium*[consenso dos sábios] prova a verdade”. – Ainda falaremos assim hoje? *Podemos* falar assim? “De todo modo, deve haver alguma *doença* nisso”- é o que nós respondemos: esses mais sábios de todos os tempos, é preciso antes observá-los de perto! Talvez todos eles já não tivessem firmeza nas pernas? Fossem tardios? titubeantes? *décadents*? (Nietzsche, 2017, p. 14).

Nietzsche aponta, na passagem supracitada de *O Crepúsculo dos ídolos*, como certo posicionamento perante a vida pode ser consequência de um processo de declínio, cuja expressão através do pensamento dos ditos grandes sábios, como no caso de Sócrates, é reflexo de uma doença, uma espécie de padecimento por estar vivo, uma doença de viver, isto é, no caso de Sócrates, a vida seria uma doença, e sua cura a morte⁴⁹. Nesse registro, Nietzsche afirma que Sócrates foi apenas o caso que mais saltava aos olhos em termos da enfermidade que afligia os antigos gregos: “que ninguém mais era senhor de si, que os instintos⁵⁰ se voltavam uns *contra* os outros”

⁴⁹ A dívida de um galo a Asclépio mostra bem a relação de Sócrates com a vida em termos de saúde e doença, pois a dívida ao deus da medicina revela, de certo modo, o “agradecimento” do filósofo grego por se “curar” da doença.

⁵⁰ Segundo Wilson Antonio Frezzatti Jr.: “O uso do termo instinto é mais frequente nos textos nietzschianos a partir *Para Além do Bem e Mal*, mas ele sempre assumiu o papel de antagonista em relação à razão ou à racionalidade e, por vezes, representou ... o corpo em oposição à alma e ao livre-arbítrio... No contexto da doutrina da vontade de potência, a noção de instinto tem o mesmo sentido das noções de impulso (*Trieb*), afeto (*Affekt*) e força (*Kraft*), ou seja, instinto pode ser compreendido como *quantum* que vem a ser enquanto tendência de aumento de potência. Desse modo, o instinto não é algo fixo, um elemento primeiro, material ou espiritual, ou ainda algum tipo de mônada, mas um processo, um movimento contínuo de tendência de crescimento de potência ou de autossuperação. Ele

(Nietzsche, 2017, p. 17), e o aparecimento da figura de Sócrates como suposta “cura”, como “aparência de *cura* para esse caso”. (Nietzsche, 2017 p. 18). O “remédio” do filósofo grego contra a anarquia dos instintos, segundo Nietzsche, era a tirania da razão⁵¹, a qual se apresentaria como “solução” contra o estado mórbido de declínio dos gregos.

Quando há a necessidade de fazer da *razão* em tirano, como fez Sócrates, não deve ser pequeno o perigo de que uma outra coisa se faça tirano. A racionalidade foi então percebida como *salvadora*; nem Sócrates nem seu doentes estavam livres para ser ou não racionais – isso era *de rigueur*[obrigatório], era o *último* recurso. O fanatismo com que toda reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: sucumbir ou – ser *absurdamente racionais* ... O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente; assim também a sua estima da dialética. Razão= virtude=felicidade significa tão só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – a luz diurna da razão. (Nietzsche, 2017, p. 18).

Essa luz diurna da razão, essa necessidade de ser racional⁵² a todo custo, foi, segundo Nietzsche, o grande antídoto de filósofos como Sócrates e Platão. Conforme

decline ou ascende em potência e luta contra outros instintos por dominação e expressão ... A expressão do instinto pode ser sintoma de um organismo saudável (potente e hierarquizado) ou doente (impotente e decadente). Sócrates, por exemplo, necessitou da metafísica, isto é, de conceitos abstratos absolutos e imutáveis como medicamento para sua anarquia dos instintos. O instinto ou impulso à verdade absoluta é mórbido. A própria consciência tem sua origem nos processos instintuais, e acreditar na sua superioridade indica decadência e domesticação (*Zähmung*) dos instintos”. (Frezzatti Jr., 2016, p. 271-272).

⁵¹ Segundo Márcio José Silveira Lima: “O cerne da crítica de Nietzsche a Sócrates consiste em considerar a atuação do filósofo grego diante de seus contemporâneos como sendo decisiva para a dissolução da cultura helênica: para tanto, ele teria instaurado uma cisão, até então desconhecida dos gregos, entre razão e instinto ... O racionalismo socrático está baseado numa separação entre corpo e alma, instinto e razão. Uma separação que parte de uma interpretação dos fenômenos fisiológicos, em que um grupo determinado de sensações é elevado à categoria lógico-racional ... Em *Assim Falava Zaratustra*, há uma contraposição entre a grande e a pequena razão ... Nietzsche concebe o corpo como uma grande razão e a concepção de razão que a tradição forjou será por ele nomeada de pequena razão, uma parte que integra essa pluralidade mais ampla que é o corpo”. (Lima, 2016, p. 353).

⁵² Se Dostoiévski, em sua obra, faz uma crítica ao racionalismo e ao cientificismo como paradigmas de racionalidade de uma época marcadamente niilista, Nietzsche, por sua vez, estenderá sua crítica final a

um trecho do fragmento póstumo 14 (94), filósofos como Sócrates e Platão “representam as formas típicas de decadência” (Nietzsche, 2012, p. 246), pois “trata-se de um autoengano do filósofo e moralista dizer que, para sair da decadência, eles a combateriam” (Nietzsche, 2012, p. 245). Esta passagem pertence ao fragmento 14 (94), cujo sugestivo título é *Filosofia como Decadência, Para a Crítica do Filósofo*. Aqui, trata-se, obviamente, da crítica de Nietzsche a uma característica plebeia, anti-helênica de alguns filósofos gregos. E embora Platão não fosse plebeu, ele teria sido, segundo Nietzsche, “contaminado” por Sócrates, “seduzido pelo plebeu Sócrates...” (Nietzsche, 2012, p. 245). Desse modo, toda tentativa de se combater a decadência se mostra infrutífera, pois “os filósofos e moralistas enganam a si mesmos, crendo sair da *décadence* ao fazer-lhe guerra ... o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da *décadence* (Nietzsche, 2017, p. 18). Segundo Nietzsche, “eles mudam sua expressão, mas não a eliminam” (Nietzsche, 2017, p. 18). Neste registro, “Sócrates foi um mal-entendido; toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido ...” (Nietzsche, 2017, p. 18).

A história da civilização europeia é, segundo Nietzsche, um movimento de *décadence*. A filosofia metafísica, o socratismo, o platonismo, o cristianismo, a moral e a arte são sintomas da desagregação dos instintos. O niilismo ou a vontade de nada e o ideal ascético também são expressões de decadência fisiológica, da dinâmica impulsional. Todos eles são artifícios ou máscaras para dissimular a náusea em relação ao mundo, a negação da vida enquanto um fluxo contínuo de mudança, para tentar manter o que está se desagregando, evitar a dissolução derradeira. Os remédios são ilusórios: não se pode parar o processo, porém pode-se mudar sua expressão. (Frezzatti Jr, 2016, p. 179-180).

Procuramos, pois, neste tópico, ilustrar a questão da decadência por meio da crítica dirigida por Nietzsche a filósofos clássicos como Sócrates e Platão. Nosso objetivo, ao citar a crítica nietzschiana a esses dois grandes filósofos da tradição, tem

uma concepção de racionalidade pautada na tese do conceito de alma e de unidade do sujeito. Para mais informações, ver GIACOIA JR., Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.

um escopo muito específico: ilustrar a relação entre decadência e niilismo, uma vez que “o niilismo não é nenhuma causa, mas apenas a lógica da decadência” (Nietzsche, 2012, p. 239). Nesta direção, nossa breve apresentação da crítica nietzschiana a filósofos como Sócrates e Platão - enquanto suma expressão da decadência - visa apresentar a origem do niilismo em um determinado posicionamento diante do mundo, quando se nega o plano da imanência, da efetividade e dos instintos em prol de outro mundo, do qual a efetividade seria apenas um reflexo, ou aparência. Nesse momento já é possível notar o aparecimento da doença, da degeneração de uma dada concreção vital, o que, em termos de fisiologia⁵³, se expressa mediante certa desconfiança frente ao mundo, um juízo depreciativo em relação à vida. Deste modo, quando Frezzatti afirma, na citação acima, que “o niilismo ou a vontade de nada e o ideal ascético também são expressões de decadência fisiológica, da dinâmica impulsional” (Frezzatti Jr, 2016, p. 179), entendemos os temas niilismo, vontade de nada e ideal ascético como diferentes modalidades de um mesmo movimento de degeneração, do qual a decadência é expressão, e o niilismo a sua lógica. Esta última ressalva nos parece extremamente importante, porque, do modo como Frezzatti formula sua explicação, pode parecer que certos termos nietzschianos são categorias estanques de algum sistema filosófico fechado e acabado. Porém, como afirma o professor Jorge Larrosa: “Nietzsche sabe que não há um sentido „próprio“ do texto, mas somente a apropriação da força do texto por outra força afim ou contrária” (Larrosa, 2005, p. 19). Assim, advertidos pelo próprio Nietzsche⁵⁴ quanto aos ídolos eternos, procuramos tocá-los com o martelo, o que inclui qualquer tentativa de uma “interpretação correta” do filósofo alemão. Desconfiamos,

⁵³ Segundo Frezzatti Jr.: “Nietzsche utiliza a palavra fisiologia em sentidos diferentes que se misturam em sua obra. Por vezes, quer referir-se à ciência da fisiologia, disciplina que, em sua época, sofre um grande desenvolvimento, especialmente na Alemanha e na França. A fisiologia aparece também como a constituição somática dos seres vivos, isto é, as funções orgânicas ou o afetivo no sentido do imediato corpóreo, as afecções; em suma, fisiológico é o relativo ao corpo ou à unidade orgânica. É nesse sentido que, por vezes, coincidem as palavras ‘biológico’ e ‘fisiológico’. Nietzsche, em alguns momentos enfatiza aspectos corporais e fisiológicos humanos para se antagonizar com o desprezo do corpo e dos aspectos terrenos estabelecidos com a metafísica. Há um uso da palavra ‘fisiologia’ que é propriamente nietzschiano e ocorre no contexto da doutrina da vontade de potência; ele está fortemente ligado à noção de fisiopsicologia: processos fisiológicos enquanto luta de *quanta* de potência (impulsos ou forças) por crescimento. Assim, Nietzsche passa a considerar fisiológico não apenas corpos vivos, mas também o âmbito inorgânico e o âmbito das produções humanas, tais como Estado, religião, arte, filosofia, ciência. Fisiologia, nesse sentido, ultrapassa o âmbito biológico, mas ainda se refere a um organismo ou a uma organização, ou seja, a um conjunto de forças ou impulsos ou, ainda, a uma configuração fisiológica”. (Frezzatti Jr, 2016, p. 237).

⁵⁴ Nietzsche, no prefácio da obra *Crepúsculo dos ídolos*, afirma: “Este pequeno livro é uma *grande declaração de guerra*; e quando ao escrutínio de ídolos, desta vez eles não são os ídolos da época, mas ídolos *eternos*, aqui tocados com o martelo...” (Nietzsche, 2017, p. 8).

que isto fique claro, de todos os criadores de sistemas fechados de interpretação. Este nosso pressuposto se baseia em uma afirmação de Nietzsche, do capítulo *Ditos e Setas*, do *Crepúsculo dos Ídolos*. Nietzsche afirma: “Desconfio de todos os criadores de sistemas e deles me afasto. A vontade de construir sistemas é uma falta de retidão”. (Nietzsche, 2009, p. 22). Eis um pressuposto que adotamos quanto ao que parece ser uma possibilidade de “interpretação correta” do filósofo alemão⁵⁵: procuramos tratar de Nietzsche sem sermos nietzschianos, ou vinculados a determinadas interpretações que pretendam esgotar a obra do autor⁵⁶.

Retomando a questão da crítica de Nietzsche referente a filósofos como Sócrates e Platão, dentro do niilismo como lógica da decadência, cuja primeira manifestação ocorre mediante certa desconfiança frente ao mundo, ou certo desprezo pela efetividade, vale a pena mencionar a leitura de Gilles Deleuze a respeito deste acontecimento, embora não proponhamos, neste trabalho, uma exposição ou um aprofundamento do pensamento deleuzeano⁵⁷, sendo o filósofo francês citado apenas em suas partes que julgamos convenientes.

Segundo Deleuze:

Na palavra niilismo, *nihil* não significa o não-ser, mas sim em primeiro lugar um valor de nada. A vida assume um valor de nada sempre que é negada, depreciada. A depreciação supõe sempre uma ficção: falseia-se e deprecia-se por ficção, opõe-se algo à vida por

⁵⁵ Levando-se em conta que “Nietzsche sabe que não há um sentido ‘próprio’ do texto, mas somente a apropriação da força do texto por outra força afim ou contrária” (Larrosa, 2005, p. 19), apresentamos, nesta nota, duas referências bibliográficas que fogem de uma suposta “interpretação correta” de Nietzsche. São elas: CARPEAUX, Otto Maria. Nietzsche e as Consequências. In: CARPEAUX, Otto Maria. *A Cinza do Purgatório: Ensaios*. Balneário Camburiú: Livraria Danúbio Editora, 2015. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche Volumes One, Two, Three and Four..* Translated by Joam Stambaugh, David Farrell Krell and Fank A. Capuzzi. San Francisco: Harper & Row, 1991. Quanto a Heidegger, citamos sua obra sobre Nietzsche apenas como exemplo de outra interpretação sobre as reflexões do autor de *Ecce Homo*, pois não pretendemos adentrar em considerações heideggerianas, uma vez que estas demandariam outro trabalho e recorte. E isto não significa que desprezamos a obra do autor da Floresta Negra. Apenas não fazemos uso dele por uma questão de delimitação de escopo desta dissertação.

⁵⁶ Confessamos que, apesar de nossa breve crítica à formulação de Frezzatti, recorreremos ao autor e a alguns outros com base no *Dicionário Nietzsche*, o que não significa necessariamente que acatamos tudo o que é dito em seus 425 verbetes. Fazemos uso dele por uma questão de praticidade e, também, pelo fato da obra em questão trazer nomes de peso dos estudos nietzschianos no Brasil, apesar de outros vultos dos estudos nietzschianos brasileiros ficarem fora da obra.

⁵⁷ A quem possa interessar um estudo voltado para o pensamento de Gilles Deleuze, indicamos a leitura de SARAN, Lucas Antonio. *A Questão do Perspectivismo em Gilles Deleuze: O Conceito de Perspectivismo Aplicado à Obra*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2015.

ficção... A vida inteira se converte então em irreal, é representada como aparência, toma em seu conjunto um valor de nada. A ideia de um outro mundo, de um mundo suprassensível, com todas suas firmas (Deus, a essência, o bem, o verdadeiro), a ideia dos valores superiores à vida, não é um exemplo entre outros, mas sim o elemento constitutivo de qualquer ficção. Os valores superiores à vida não se separam de seu efeito: a depreciação da vida, a negação deste mundo... Em seu primeiro sentido e em seu fundamento, niilismo significa: valor de nada tomado pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão este valor de nada, vontade de nada expressa nos valores superiores. (Deleuze, 1983, p. 147).⁵⁸

Sem nos adentrar no intrincado pensamento de Gilles Deleuze, citamos essa passagem de *Nietzsche e a Filosofia* com o intuito de expor um aspecto psicológico do niilismo também comentado por Nietzsche. Segundo o filósofo alemão, o niilismo apresenta, dentre as suas formas psicológicas, um aspecto que corrobora a leitura deleuzeana: a divisão do mundo em um mundo falso e outro verdadeiro. Segundo Nietzsche, no fragmento 11 (99):

Dadas essas duas *intelecções*, a de que com o devir nada é obtido e a de que não vigora por debaixo de todo devir nenhuma grande unidade, no qual o singular pudesse submergir completamente como em um elemento de um valor supremo: então ainda resta como *refúgio* condenar todo o mundo do devir como uma ilusão e inventar um mundo que se encontra para além desse mundo do devir, um mundo *verdadeiro*. (Nietzsche, 2012, p. 37).

Podemos notar que, tanto Deleuze quanto Nietzsche, traçam o mesmo perfil do niilismo nessas passagens com fins a apresentar um movimento de desvalorização da

⁵⁸ Tradução nossa. No original: "In the word *nihil* does not signify non-being but primarily a value of nil. Life takes a value of nil insofar as it is denied and depreciated. Depreciation always presupposes a fiction: it is by means of fiction that one falsifies and depreciates... The whole life then becomes unreal, it is represented as appearance, it takes on a value of nil in its entirety (God, essence, the good, truth), the idea of values superior to life, is not one example among many but the constitutive element of all fiction. Values superior to life are inseparable from their effect: the depreciation of life, the negation of this world... Thus, in its primary and basic sense, nihilism signifies the value of nil taken on by life, the fiction of higher values which give it this value and the will to nothingness which is expressed in these higher values".

efetividade (*Wirklichkeit*) em prol de um além-mundo. Deleuze o faz definindo esse estado como *niilismo negativo*, enquanto Nietzsche estabelece esse posicionamento frente ao devir em termos psicológicos. Não pretendendo adentrar – reiteramos esse ponto – no pensamento deleuzeano, citamos o autor com fins apenas elucidativos para a nossa exposição. Nesse sentido, os comentários de Deleuze e Nietzsche reforçam o que vínhamos discutindo anteriormente: a degeneração dos impulsos, a incapacidade para se dar uma meta à existência, a tentativa inócua de se parar a sangria da decadência, tudo isso constitui um esforço em vão por parte de figuras como Sócrates, Platão e, posteriormente, o cristianismo, pois “os remédios são ilusórios: não se pode parar o processo, porém pode-se mudar sua expressão.” (Frezzatti Jr, 2016, p. 179-180). Quanto a essa mudança de direção, ou expressão, não trataremos dela porque cremos que tal tema, dentro da filosofia nietzschiana, demandaria um trabalho à parte, sendo esta dissertação muito modesta para abordar um assunto que demandaria um outro trabalho exclusivamente sobre Nietzsche. Por ora, busquemos ainda um esclarecimento introdutório sobre o niilismo no registro desse movimento de negação da efetividade – niilismo como lógica da decadência – em prol de um mundo suprassensível.

Qual é, para Nietzsche, a causa do niilismo? Eis um esclarecimento que nos parece de extrema relevância. Afinal, apresentada, ainda que de forma sucinta, uma das manifestações do niilismo, em consonância com o conceito de decadência, a questão da causa do niilismo ainda não foi colocada. Em vista disso, vejamos o que Nietzsche afirma no fragmento póstumo 11 (99), seção 2: “a *crença nas categorias da razão* é a causa do niilismo – nós medimos o valor do mundo a partir de categorias *que se ligam a um mundo puramente fictício*” (Nietzsche, 2012, p. 38). Estas categorias, segundo Nietzsche, são “meta”, “unidade” e “ser”, com as quais os homens haviam inserido um valor no mundo⁵⁹. Esse “niilismo negativo”, em linguagem deleuzeana, essa vontade de

⁵⁹ Segundo Nietzsche, no fragmento 11 (99), intitulado (351) *Crítica do Niilismo*, alcança-se um sentimento de ausência de valor quando “se compreendeu que o caráter conjunto da existência não pode ser interpretado nem com o conceito de “meta”, nem com o conceito de “unidade”, nem com o conceito de “verdade”. Nada é obtido e alcançado...Em suma: as categorias “meta”, “unidade” e “ser”, com as quais tínhamos inserido um valor no mundo, foram *retiradas* uma vez mais por nós – e agora o mundo parece *sem valor*.” (Nietzsche, 2012, p.38). Esta análise de Nietzsche ocorre num registro eminentemente psicológico do fragmento em questão. Trata-se, como se pode notar, de um estágio posterior do niilismo como processo, e que ainda não abordamos, e que será mais devidamente tratado com o anúncio da Morte de Deus. Mesmo assim, vale frisar que, mais adiante, Nietzsche diz que “a *crença nas categorias da razão* é a causa do niilismo – nós medimos o valor do mundo a partir de categorias *que se ligam a um mundo puramente fictício*.” (Nietzsche, 2012, p. 38). Esta última citação expressa bem o momento do niilismo que estamos tratando neste tópico de nosso trabalho: o niilismo como *niilismo negativo*, em termos deleuzeanos.

desvalorizar a efetividade (*Wirklichkeit*) estaria na origem do pensamento socrático, platônico e cristão (o platonismo para o povo). A moral de melhoramento do homem, expressa na fórmula socrática razão=virtude=felicidade, apresenta-se, pois, como a expressão ética da doença, do declínio, cuja manifestação, enquanto decadência, nos remonta à origem, no plano histórico-filosófico, do niilismo como lógica da decadência.

2.2 DO CRISTIANISMO

Como o próprio título deste item nos sugere, pretendemos tratar, nesta passagem do texto, do cristianismo⁶⁰ tal qual é compreendido por Nietzsche, enquanto religião niilista. Para isso, faremos uso de fragmentos póstumos e de passagens da obra publicada que corroborem nossa leitura. Não pretendemos, contudo, explorar a fundo certos pontos espinhosos do pensamento nietzschiano, tais como certos conceitos que aparecem em sua produção final, o que não nos impede de citá-los à medida que ajudem na exposição do problema do cristianismo enquanto religião niilista. Portanto, não faremos um apanhado geral, uma espécie de resumo da obra final do pensador alemão – tal empreitada demandaria muitas outras produções acadêmicas- e nosso escopo também não é esse. Afinal, existem muitos trabalhos no universo acadêmico brasileiro sobre pontos específicos da filosofia de Nietzsche ligados ao problema do niilismo. Sabendo, porém, que alguns conceitos são inevitáveis, como as tipologias morais do senhor e do escravo, o tema do ressentimento, entre outros, faremos alusão a essas questões *en passant*.

Segundo Clademir Araldi:

O conceito nietzschiano de niilismo é elaborado no contexto da crítica da moral, devendo ser compreendido na dinâmica dos esforços críticos e criativos dos anos 1880. Enquanto consequência da desvalorização dos valores morais da tradição, o niilismo teria uma raiz comum, qual seja, a interpretação moral do mundo. O movimento do niilismo está

⁶⁰ Por mais que se diga que a crítica de Nietzsche é dirigida, inicialmente, ao protestantismo, não podemos ignorar que ela se estende –assim nos parece- ao cristianismo em geral, tanto que Nietzsche, no parágrafo 38 de *O Anticristo*, faz referência à figura do Papa em sua crítica aos sacerdotes de que a eles não é mais lícito *mentir*.

intimamente ligado à história das morais, principalmente a uma forma de moral que triunfou no Ocidente, a moral dos escravos...O niilismo é considerado por Nietzsche, principalmente nos fragmentos póstumos a partir do outono de 1885, como uma doença da vontade humana, que surge na antiguidade ... Com isso, podem ser encontradas três formas principais de manifestação do niilismo na obra tardia de Nietzsche: o niilismo incompleto, o niilismo completo e o niilismo extremo. (Araldi, 2016, p. 326-327).

Desse modo, tratamos, por enquanto, do niilismo incompleto, isto é, de uma interpretação moral de mundo cuja origem estaria na visão socrático-platônica, com a desvalorização da vida como consequência de um processo de decadência, de degeneração dos instintos, para o qual o único antídoto seria a extrema racionalização – e as categorias da razão como “meta”, “unidade” e “ser” -, o apego à “pequena razão”⁶¹, a crença em valores suprasensíveis, a ficção tomada como realidade (*Realität*). Embora Nietzsche não desenvolva uma análise detalhada do *horror vacui*⁶², parece-nos ser possível apontar que a forma assumida pelo niilismo em seu princípio, como niilismo negativo, em termos aproximativos com a caracterização de Deleuze sobre esse primeiro momento do niilismo, é uma característica marcante que Nietzsche encontra em sua crítica do niilismo. No entanto, esse niilismo incipiente, como horror ao vazio, é pouco desenvolvido por Nietzsche no registro anterior ao trunfo da moral cristã. Assim, o niilismo encontra sua crítica mais feroz quando Nietzsche se propõe a tratar do cristianismo à luz da compreensão do fenômeno niilista em sua raiz, qual seja, “a interpretação moral do mundo”. (Araldi, 2016, p. 326). Passemos, pois, a tratar do cristianismo, o qual “é visto como o grande movimento niilista da antiguidade, determinante na „história do niilismo europeu“”. (Araldi, 2016, p. 327).

Segundo Nietzsche, no fragmento 2 (127), pertencente ao período do Outono de 1885 ao Outono de 1886 e, portanto, anterior ao fragmento do tópico anterior de nosso texto, é na “interpretação moral cristã que se esconde o niilismo”(Nietzsche, 2013, p.

⁶¹ No capítulo *Dos que Desprezam o Corpo*, da primeira parte de *Assim Falava Zaratustra*, Nietzsche afirma: “Aos que desprezam o corpo quero dizer-lhes a minha opinião. Não devem mudar de preceito, nem de doutrina, mas, simplesmente, desfazerem-se do corpo, o que lhes tornará mudos. ‘Eu sou corpo e alma’ – assim fala a criança – Por que não se há de falar como as crianças? Mas o homem desperto, o sábio, diz: ‘Todo eu sou corpo, e nada mais; a alma não é mais que um nome para chamar algo do corpo. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é também a tua pequena razão, irmão, a que chamas ‘espírito’: um pequeno instrumento, e brinquedo de tua grande razão’”. (Nietzsche, 2011a, p. 39).

⁶² Afirma Clademir Araldi: “Característica básica da vontade humana, o horror ao vazio (*horror vacui*) é uma forma de niilismo pouco elaborada por Nietzsche, à medida que ele não desenvolve o tema do grande vazio que envolvia o homem antes do triunfo da moral cristã.” (Araldi, 2016, 327).

103), sendo esta interpretação a sua causa. Em termos psicológicos, como já dissemos no tópico anterior, sua causa estaria em categorias da razão como “meta”, “unidade” e “ser”. No entanto, como não queremos nos prender a certa imprecisão destas últimas três categorias pensadas em termos psicológicos - este, aliás, não é nosso propósito-, tratamos do fenômeno do niilismo, nesta primeira parte do segundo capítulo, em consonância com a proposta de nosso trabalho, isto é, mostrar o cristianismo como niilismo. Dito isto, não queremos descartar, contudo, que categorias como “meta”, “unidade” e “ser”, citadas por Nietzsche, não constituem, ou podem constituir, um referencial para se tratar da vontade de nada numa concepção de falsificação do devir que pressupõe uma ficção, porém, como buscamos uma compreensão do cristianismo como niilismo, tendo em vista apresentar que o cristianismo é niilismo para Nietzsche, acreditamos ser de melhor feitio que tais categorias apareçam como exemplificação de um determinado momento do niilismo consonante à decadência, também presentes no cristianismo, e que deixamos no primeiro tópico de nosso texto quando abordamos o niilismo ligado à decadência de filósofos clássicos, como Sócrates e Platão.

Feitas estas observações, Nietzsche aponta a moral cristã como causa do niilismo, conforme o fragmento 2 (127) supracitado. Neste registro de compreensão do niilismo em termos de causas, devemos ter em mente a condição básica do tipo cristão frente ao mundo. Ele, o cristão, é, segundo Nietzsche, em sua obra *O Anticristo*, “o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem – o cristão...” (Nietzsche, 2016, p. 11). O filósofo alemão também afirma que “o cristianismo tomou partido de tudo o que é fraco, baixo, malogrado, transformou em ideal aquilo que *contraria* os instintos de conservação.” (Nietzsche, 2016, p. 12).

Quanto à gênese do cristianismo, diz Nietzsche:

Aqui eu apenas toco no problema da *gênese* do cristianismo. A *primeira* tese para sua solução diz: o cristianismo pode ser entendido unicamente a partir do solo em que cresceu – ele *não* é um movimento contra o instinto judeu, é sua própria consequência, uma inferência a mais em sua lógica apavorante... Os judeus são o povo mais singular da história universal, pois, colocados ante a questão de ser ou não ser, preferiram o ser *a todo custo*, com deliberação perfeitamente inquietante: esse custo foi a *falsificação* de toda a natureza,

naturalidade e realidade, de todo o mundo interior e também do exterior. (Nietzsche, 2016, p. 28).

O cristianismo, segundo o filósofo, representa a continuidade da lógica judaica apavorante frente à efetividade: a negação do mundo, mediante a falsificação deste em prol de um além. Tal falsificação estaria ligada ao ressentimento típico daqueles incapazes de uma verdadeira ação perante o mundo – como os tipos nobres –, restando-lhes somente a incapacidade para um curso efetivo de suas ações, as quais ocorreriam apenas virtualmente, tendo como sentimento característico o ressentimento frente ao mundo.

Segundo Nietzsche, em sua *Genealogia da Moral*:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. (Nietzsche, 2009, p. 26).

Aqui nasce, pois, a moral escrava, originando-se mediante uma negação frente à moral do tipo nobre, mas, segundo Nietzsche, ela “é pura e simplesmente a moral cristã.” (Nietzsche, 2016, p. 29).

Num terreno assim *falso*, onde toda natureza, todo valor natural, toda *realidade* tinha contra si os mais profundos instintos da classe dominante, cresceu o *cristianismo*, uma forma de inimidade mortal à realidade... (Nietzsche, 2016, p. 33).

Enquanto continuidade da moral judaica, enquanto prolongamento do *ser a todo custo*, ainda que este custo seja a mais completa falsificação do mundo, o cristianismo nasceu em um registro marcado por tipos malogrados, doentes e decadentes de toda espécie, sendo a moral judaico-cristã a confirmação de uma dispepsia, de uma incapacidade de digerir certas experiências, de aceitar o mundo enquanto efetividade (*Wirklichkeit*), sendo, pois, sua ação perante a vida uma reação interior frente a tudo o que representava os valores contrários, uma inversão do mundo nobre mediante a ficção como modo de ser dos tipos escravos, cuja expressão valorativa é uma tresvaloração dos valores nobres, uma rebelião escrava carregada de ódio impotente contra tudo o que é nobre, belo e bom. No fundo, arriscamos dizer que a moral escrava seria, para nos valermos de termos dostoiievskianos, uma moral subterrânea, uma moral de camundongos que, escondidos em seu buraco, traçam sua vingança contra tudo o que lhes é contrário no plano puramente imaginativo, ou *in effigie*.

Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom=nobre=poderoso=belo=feliz=caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança ... Sabe-se *quem* colheu a herança dessa tresvaloração judaica ... (Nietzsche, 2009, p. 23).

O que ocorre neste caso? A doença é elevada à condição de moral religiosa, obtém-se, desse modo, um consolo para o padecimento de realidade de que sofrem os tipos malogrados, decadentes. Seu remédio é a negação da imanência, a necessidade de cindir o mundo em dois. Cristianismo como platonismo para o povo. Eis a fórmula de Nietzsche. Conforme a afirmação de Deleuze, temos aqui a vida que assume um valor de nada, uma vida que é negada, depreciada. Eis a ficção: “A ideia de um outro mundo, de um mundo suprassensível, com todas suas formas (Deus, a essência, o bem, o verdadeiro)” (Deleuze, 1983, p. 147)⁶³, a ideia dos valores superiores à vida, enquanto

⁶³ Tradução nossa. No original: “The idea of another world, of a supersensible world in all its forms (God, essence, the good, truth).”

sintomas de uma vida doente, de uma vida que sofre de falta de vida, ou padece de realidade. Tudo o que é efetividade faz mal. A *Wirklichkeit* machuca.

Sobre esse padecimento de realidade, Nietzsche nos diz o seguinte no parágrafo 15 de *O Anticristo*:

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada senão *causas imaginárias* (“Deus”, “alma”, “Eu”, “espírito”, “livre-arbítrio” – ou também “cativo”); nada senão *efeitos imaginários* (“pecado”, “salvação”, “graça”, “castigo”, “perdão dos pecados”). Um comércio entre *seres imaginários* (“Deus”, “espíritos”, “almas”) ... uma *psicologia* imaginária (apenas mal-entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis – dos estados do *nervus sympathicus*, por exemplo – com ajuda da linguagem de sinais da idiossincrasia moral-religiosa – “arrependimento”, “remorso”, “tentação do Demônio”, “presença de Deus”); uma *teleologia* imaginária (“o reino de Deus”, “o Juízo Final”, “a vida eterna”). – Esse mundo de pura *ficção* diferencia-se do mundo sonhado, com enorme desvantagem sua, pelo fato de esse último *refletir* a realidade, enquanto ele falseia, desvaloriza e nega a realidade ... todo esse mundo fictício tem raízes no *ódio* natural (- a realidade -), é a expressão de um profundo mal-estar com o real ... *Mas isso explica tudo*. Quem tem motivos para *furtar-se mendazmente* à realidade? Quem com ela *sofre*. Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade *fracassada*... A preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a *causa* dessa moral e dessa religião fictícias: uma tal preponderância transmite a *fórmula da decadence*. (Nietzsche, 2016, p. 19-20).

Este último parágrafo expressa bem a condição do tipo escravo, do cristão. Enquanto religião e moral fictícias, o cristianismo representa, para Nietzsche, o mais completo estrabismo em relação ao mundo, uma distorção absoluta de tudo o que se entende por realidade, ou efetividade (*Wirklichkeit*, no original em língua alemã), uma distorção não apenas da moral dos tipos nobres, cuja tresvaloração judaico-cristã representa sua ancestralidade valorativa, como também uma impossibilidade de se lidar

com o plano da vida tal qual ela é, sem falseamentos do que é efetivo em ficções transmundanas. Nas palavras de Deleuze: “A vida inteira se converte então em irreal, é representada como aparência, toma em seu conjunto um valor de nada.” (Deleuze, 1983, p. 147)⁶⁴. E este valor de nada, expresso em fantasias como Deus, a essência, o bem, o verdadeiro etc. constitui o elemento de qualquer ficção, nas palavras de Deleuze. O niilismo incompleto, anterior ainda ao anúncio da morte de Deus, que, em termos deleuzeanos, manifesta-se como niilismo negativo, é a base de toda quimera valorativa da antiguidade, desde o pensamento socrático-platônico até a moral judaico-cristã. Esta “interpretação moral do mundo” (Araldi, 2016, p. 326) encontra sua base em um completo desconforto em termos de sentimentos relacionados à vida, no ressentimento escravo, cuja moral nasce de uma negação, de um dizer não, a tudo o que é sadio, na mais subterrânea revolta de ovelhas submissas, com o seu balir ininteligível a um tipo superior, a sua mendicância de vida, o cristianismo com seu “Deus degenerado em *contradição da vida*, em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta! Em Deus o nada divinizado, a vontade de nada canonizada!...” (Nietzsche, 2016, p. 23).

Retomemos, brevemente nesta passagem, o que já havíamos dito sobre o niilismo em termos psicológicos, segundo o qual, “a *crença nas categorias da razão* é a causa do niilismo – nós medimos o valor do mundo a partir de categorias *que se ligam a um mundo puramente fictício*.” (Nietzsche, 2012, p. 38). Conforme já afirmamos, com base no fragmento 11 (99)⁶⁵, as categorias “meta”, “unidade” e “ser” são citadas por Nietzsche, no fragmento como expressões, do ponto de vista psicológico, de toda a ficção operada pelo cristianismo: “*teleologia* imaginária (“o reino de Deus”, “o Juízo Final”, “a vida eterna”)” (Nietzsche, 2016, p. 20); Deus, alma, Eu, espírito; “comércio entre *seres imaginários* („Deus“, „espíritos“, „almas“)” (Nietzsche, 2016, p. 20). No

⁶⁴ Tradução nossa. No original: “The whole of life then becomes unreal, it is represented as appearance, it takes on a value of nil in its entirety”.

⁶⁵ Reiteramos o que havíamos afirmado anteriormente, no fragmento 11 (99), intitulado (351) *Crítica do Niilismo*. Alcança-se um sentimento de ausência de valor quando “se compreendeu que o caráter conjunto da existência não pode ser interpretado nem com o conceito de “*meta*”, nem com o conceito de “*unidade*”, nem com o conceito de “*verdade*”. Nada é obtido e alcançado...Em suma: as categorias “*meta*”, “*unidade*” e “*ser*”, com as quais tínhamos inserido um valor no mundo, foram *retiradas* uma vez mais por nós – e agora o mundo parece *sem valor*.” (Nietzsche, 2012, p.38). Esta análise de Nietzsche ocorre num registro eminentemente psicológico do fragmento em questão. Trata-se, como se pode notar, de um estágio posterior do niilismo como processo, e que ainda não abordamos, e que será mais devidamente tratado com o anúncio da Morte de Deus. Mesmo assim, vale frisar que, mais adiante, Nietzsche diz que “a *crença nas categorias da razão* é a causa do niilismo – nós medimos o valor do mundo a partir de categorias *que se ligam a um mundo puramente fictício*.” (Nietzsche, 2012, p. 38). Esta última citação expressa bem o momento do niilismo que estamos tratando neste tópico de nosso trabalho: o niilismo como *niilismo negativo*, em termos deleuzeanos.

fundo, apenas psicologia imaginária, fantasias de malogrados como fabulações resultantes de algum mal-estar fisiológico, a decadência elevada à condição de moral e religião. Como afirma Nietzsche, no parágrafo 16 de *O Anticristo*: “Na verdade, não há outra alternativa para os deuses: *ou* são a vontade de poder ... *ou* a incapacidade de poder – e então tornam-se necessariamente *bons*”. (Nietzsche, 2016, p. 32).

Onde, de alguma forma, declina a vontade de poder, há sempre um retrocesso fisiológico também, uma *décadence*. A divindade da *décadence*, mutilada em seus impulsos e virtudes mais viris, torna-se por necessidade o deus dos fisiologicamente regredidos, dos fracos. Eles não se denominam fracos, denominam-se “bons”... Já se compreende, sem que seja preciso maior referência, em que momentos da história a ficção dualista de um deus bom e um deus mal se torna possível. Com o mesmo instinto com que reduzem seu deus ao “bem em si”, os sujeitados eliminam as boas características dos deus de seus conquistadores; vingam-se de seus senhores, ao *demonizar* o deus deles. – Tanto o deus *bom* quanto o demônio: os dois são frutos da *décadence* ... Quando os pressupostos da vida *ascendente*, quando força, bravura, soberania, orgulho são retirados do conceito de Deus, quando passo a passo ele decai a símbolo de um bastão para cansados, de uma âncora de salvação para todos os que se afogam, quando se torna Deus-de-gente-pobre, Deus-de-pecadores ... com isso o “reino de Deus” ficou maior. Antes ele tinha apenas seu povo, seu “povo eleito”. Nesse meio-tempo, tal como seu povo mesmo, ele partiu em andança pelo exterior ...até enfim estar em casa em toda parte, o grande cosmopolita ...Apesar disso, o deus do “grande número”, o democrata entre os deuses ... continuou judeu, continuou o deus dos pequenos cantos ... Seu reino do mundo é sempre um reino do submundo, um hospital, um reino subterrâneo⁶⁶ ... E ele próprio, tão pálido, tão fraco, tão *décadent* ... (Nietzsche, 2016, p. 21-22).

⁶⁶ Segundo Paulo César de Souza, na nota 23, para a sua tradução de *O Anticristo*: “Um reino subterrâneo”: *ein Souterrain-Reich* – outro indício da influência de Dostoiévski; Nietzsche leu *Notas do Subterrâneo*, em versão francesa, no início de 1887.” (Souza, 2016, p. 145).

Nietzsche, com o olhar aguçado de um historiador da relação entre religião e moral, nos mostra, no parágrafo 17 de *O Anticristo*, como a inversão judaica dos valores nobres encontra sua reverberação no plano divino, à medida que o avanço da moral escrava no mundo antigo opera uma mudança de olhar sobre a divindade. Enquanto os fortes prosperam, seu deus representa o orgulho de suas valorações num outro plano. Porém, com a difusão do judaísmo na esfera moral travestido de cristianismo, quando o deus do povo de Israel torna-se cosmopolita, quando o “ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura”⁶⁷ passa a ser o novo lema dos propagadores da boa nova, a doença, aqui elevada em moral e religião, adquire sua universalidade. A decadência, ou *décadence*, é a epidemia que contagia e seduz todos os debilitados, sendo sua divindade, por sua vez, expressão da impotência de poder, ou de forças reativas, em linguagem nietzschiana, no plano da efetividade. Encontramos, neste caso, a grande praga do mundo antigo amplificada em moral e religião: ser doente passa a ser sinônimo de bom; a humildade, este sentimento tão contrário aos valores aristocráticos, torna-se uma prerrogativa do novo deus e de seus seguidores; a fraqueza é convertida em virtude. A ampliação do reino de Deus aparece como epidemia galopante, o deus dos cansados alcança o seu reino sobre o mundo. Eis que a impotência de poder se espalha, e o evangelho passa a ser pregado aos quatro cantos do globo. Se concordarmos com Nietzsche, que afirma que “não há outra alternativa para os deuses: *ou* são a vontade de poder ... *ou* a incapacidade de poder – e então tornam-se necessariamente *bons* ...” (Nietzsche, 2016, p. 32), então o que temos é a debilidade divinizada, a incapacidade para um curso efetivo das ações dos tipos decadentes – lembremo-nos de que a ação desses tipos é, no fundo, reação contra uma exterioridade, uma vingança imaginária contra tudo o que é sadio, que expressa uma ascensão, um grande Não ao mundo nobre. A moral escrava, enquanto ódio mortal à efetividade, ou realidade, é o ódio cristão contra o mundo, sendo o cristianismo “uma forma de inimidade mortal à realidade...” (Nietzsche, 2016, p. 33).

Mais uma vez, a caracterização dessa forma de niilismo por Deleuze, em seu *Nietzsche e a Filosofia*, nos parece pertinente, pois, a despeito de seus compromissos interpretativos da obra nietzschiana para os interesses de sua própria filosofia, o pensador francês exemplifica de maneira muito clara o niilismo incompleto – Nietzsche usa essa nomenclatura - mediante a sua própria nomenclatura: um niilismo negativo.

⁶⁷ Marcos: 16:15.

Em outras palavras, temos, nesse momento da história do niilismo, a negação assumida pela vida à medida que esta assume um valor de nada. Neste sentido, o cristianismo, como forma de inimidade mortal à vida, com seu deus cosmopolita enquanto manifestação de fraqueza dos tipos doentes, expressa um conjunto de valores que nada são: ficções de fabuladores de valores, cujas (des)valorações expressam justamente a completa ausência de valores e de valor⁶⁸ no plano da vida.

Até este momento do texto, tratamos do niilismo em sua forma incompleta, enquanto desvalorização da vida, em um plano imanente, em nome de valores superiores, os quais se baseavam numa cisão do real operada pelo pensamento socrático-platônico e pelo cristianismo. No momento seguinte, trataremos de uma forma mais interessante do niilismo, com o anúncio da morte de Deus e as suas consequências.

2.3 A Morte de Deus

Em *A Gaia Ciência*, no parágrafo número 108 chamado *Novas Lutas*, Nietzsche anuncia, ainda que de forma modesta para o seu estilo, a morte de Deus. Esta afirmação aparecerá em outras duas passagens da obra: no parágrafo 125, cujo título é *O Homem Louco*; e no parágrafo 343, *O Sentido de Nossa Jovialidade*. A morte de Deus marca, no pensamento nietzschiano, um momento capital da história do niilismo. Segundo Belkiss Silveira Barbuy: “O cristianismo havia proposto um objetivo para a vida humana: esse objetivo, no entanto, foi colocado além do mundo e da vida presentes, o que acarretou a sua desvalorização.” (Barbuy, 2005, p. 90). Essa desvalorização dos valores superiores ocorre quando o sentido de veracidade do cristianismo se volta contra o próprio mundo ficcional criado por ele, quando a negação de projeções de cunho moral-religioso num além-mundo perde o seu caráter de verdade graças à própria busca de verdade, ao sentido de veracidade que o cristão insere no mundo. Para Araldi, “a morte de Deus é um evento necessário no processo de moralização do mundo, expressão da derrocada de uma interpretação moral, que tinha a pretensão de ser a única válida.” (Araldi, 2016, p. 327).

No fragmento 2 (127), Nietzsche afirma:

⁶⁸ Obviamente, nossa afirmação se situa num plano nietzschiano de ataque aos dualismos num plano moral.

O declínio do cristianismo – junto à sua moral (que era irredimível) que se volta contra o Deus cristão (o sentido da veracidade, que tinha sido elevadamente desenvolvido pelo cristianismo, se *enoja* com a falsidade e mendacidade de toda a interpretação cristã do mundo e da história. Retradução da sentença “Deus é a verdade” na crença fanática de que “tudo é falso.” (Nietzsche, 2013, p. 104).

Temos aqui o que Deleuze denomina de segundo momento do niilismo, o niilismo reativo.

O niilismo tem um segundo sentido, mais corrente. Já não significa uma vontade, mas uma reação. Reage-se contra o mundo supersensível, nega-se toda sua validade. Já não se trata de desvalorização da vida em nome de valores superiores, mas sim da desvalorização dos próprios valores superiores. Desvalorização já não significa valor de nada tomado pela vida, mas o nada dos valores, dos valores superiores ... Nada é verdade, nada está bem, Deus está morto. (Deleuze, 1983, p. 147-148).⁶⁹

Assim, apresenta-se o segundo momento do niilismo enquanto niilismo reativo, pois, em termos deleuzeanos, há uma reação contra o plano em que se situavam os valores tradicionalmente aceitos, cuja desvalorização encontra sua máxima expressão na frase “Deus está morto”, isto é, as verdades que configuravam um esquema explicativo de mundo, com seus valores e religião correspondentes, já não encontram campo para florescerem no homem descrente, para quem “tudo é falso.” (Nietzsche, 2013, p. 104). Estamos, neste momento, no que Clademir Araldi classifica como niilismo completo, que se manifesta de duas formas: como “*niilismo passivo*, que expressa o esgotamento da potência que o espírito atingiu, através da predominância dos sentimentos de compaixão e de desprezo” (Araldi, 2016, p. 327) e como niilismo ativo, enquanto

⁶⁹ Tradução nossa. No original: “Nihilism has a second, more colloquial sense. It no longer signifies a will but rather a reaction. The supersensible world and high values are reacted against, their existence are denied, they are refused all validity – this is no longer the devaluation of life in the name of higher values but rather the devaluation of higher values themselves. Devaluation no longer signifies life taking on the value of nil, the null value, but the nullity of values, of higher values ... Nothing is true, nothing is good, God is dead”.

intensificação da potência do espírito em seu sentido destrutivo, que não trataremos nesta parte do trabalho. Deste modo, em termos de niilismo passivo, o homem, ao não alcançar nada na esfera onde depositou os seus valores até então, se vê cansado, sendo que “a outra esfera na qual vivemos *ainda não conquista* de maneira alguma valor, ao contrário ... „Em vão até aqui!“”. (Nietzsche, 2013, p. 244).

Fazendo um parêntese, é interessante notar como, no século XX, o filósofo romeno Emil Cioran, com seu niilismo radical, retomará essa condição do niilismo passivo em termos de desprezo por tudo, ou mediante a fórmula “tudo é falso” (Nietzsche, 2013, p. 104) em um aforismo do livro *Do Inconveniente de Ter Nascido*, quando afirma que “o meio mais seguro de não nos enganarmos é negar certeza atrás de certeza”. (Cioran, 2010, p. 17). De fato, parece-nos que o estado do niilismo completo, em sua forma passiva, mediante a constatação de que “tudo é falso” (Nietzsche, 2013, p. 104), como afirma Nietzsche, encontra sua fórmula da desconfiança na afirmação de Cioran, que, aliás, em termos de radicalização da experiência do niilismo, foi muito além de seus predecessores, inclusive Nietzsche. Por enquanto, queremos apenas acrescentar que a afirmação de Cioran nos parece tão certa, com a clarividência que somente alguém que viveu nos cumes do desespero niilista pode atingir, que pretendemos repeti-la pelo menos mais uma vez. Por ora, era isso o que tínhamos a dizer nesta digressão⁷⁰.

Voltando ao nosso ponto referente à constatação do homem que vive em estado de niilismo passivo, ou niilismo reativo em termos deleuzeanos, a descrença absoluta expressa na constatação de que “tudo é falso” (Nietzsche, 2013, p. 104) pressupõe um esclarecimento de outro ponto de extrema importância, e que abordaremos *en passant*, dentro do pensamento de Nietzsche, qual seja, o problema da verdade. Assim, quando Nietzsche afirma que o sentido de veracidade, que havia sido elevadamente desenvolvido pelo cristianismo, acaba por se voltar contra os próprios valores que serviam de base valorativa do cristianismo, encontramos um ponto chave para se entender como o niilismo, em sua forma incompleta, ou negativa, progride para a morte de Deus e a constatação de que tudo é em vão, em termos de niilismo completo em sua

⁷⁰ Ger Groot, ao tratar de Cioran, afirma: “A rebeldia de seu pensamento não se presta a proclamação de uma interpretação definitiva na qual se pretenda pronunciar a última palavra”. (Groot, 2008, p. 22). Tradução nossa. No original: “La rebeldia de su pensamiento no se presta a la proclamación de una interpretación definitiva en la que se pretenda pronunciar la última palabra”.

manifestação passiva. Trata-se da vontade de verdade, ou, em alemão, *Wille zur Wahrheit*.

Sobre isso afirma João Evangelista Tude de Melo Neto:

No entender de Nietzsche, a civilização ocidental teve como um dos elementos formadores uma “educação para a verdade”. Com essa expressão, o filósofo tem em mente um tipo de doutrina moral de origem platônico-cristã que adotou a verdade como um valor inquestionável e que, por esse motivo, ensinou o exercício de uma rígida proibidade intelectual. Na ótica do filósofo, essa “educação” funcionou como uma espécie de axioma para o exercício da filosofia e da ciência ... Nesse sentido, Nietzsche defende que o solo a partir do qual brotou o anseio filosófico/científico de verdade a todo custo é o mesmo solo que também engendrou as outras manifestações dos ideais ascéticos, isto é, o solo da vontade de nada. (Melo Neto, 2016, p. 425-426).

Desde seu início, a vontade de verdade, segundo Nietzsche, esteve ligada às raízes do niilismo em sua primeira manifestação, enquanto niilismo incompleto, de filosofias clássicas de grandes sábios da Grécia antiga, como Sócrates e Platão, encontrando a sua popularização na moral escrava travestida de Deus cosmopolita, isto é, no cristianismo no sentido ético e religioso. No entanto, a proibidade intelectual característica dessa vontade de verdade teria como consequência uma reação, um momento em que os valores superiores nos quais o homem depositou suas esperanças são negados, à medida que a “educação para a verdade” (Neto, 2016, p. 425) arrebenta o próprio solo do cristianismo, com seu ideal ascético, ou vontade de nada.

Nietzsche confere a essa noção um papel fundamental na história da mentalidade religiosa da civilização ocidental. Isso porque o filósofo defende a seguinte relação entre *vontade de verdade* e *ateísmo*: o ideal de proibidade intelectual que constitui a vontade de verdade conduziria necessariamente à negação da “mais longa mentira” do Ocidente, isto é, a mentira da existência de Deus. (Melo Neto, 2016, p. 426).

A morte de Deus, portanto, aparece, no pensamento de Nietzsche, como o anúncio de um tempo marcadamente reativo, quando o homem já não mais encontra seu lugar num além-mundo. Com isso, as tentativas de se estabelecer novos direcionamentos a partir de correntes de pensamento como positivismo, socialismo, entre outras, ainda se situariam num plano niilista, porque se apresentariam como “juízos cristãos de valor remanescentes por toda parte”. (Nietzsche, 2002, p. 48), isto é, remanescentes da morte de Deus. Não pretendemos, porém, nos adentrar na discussão de Nietzsche contra o espírito cientificista de sua época nessa passagem de nosso trabalho. Citamos o socialismo e o positivismo da época do filósofo alemão como exemplos da nova roupagem que, para Nietzsche, a vontade de verdade assume no século XIX, a partir da constatação da morte de Deus. Esta relação da ciência com o niilismo pretendemos explorar em consonância com nossa avaliação do fenômeno do nada a partir das considerações de Dostoiévski, mais especificamente em obras como *Memórias do Subsolo* e *Crime e Castigo*. No entanto, diferentemente do primeiro capítulo desta dissertação, em que as duas obras do autor russo foram analisadas em seu próprio universo e no de seus comentadores, passaremos, agora, a tratar da relação desses livros com a questão do niilismo em Nietzsche, atentando-nos para o objetivo de nosso trabalho: mostrar como aquilo que Dostoiévski aponta como “saída” para o niilismo, o cristianismo, pode ser ainda niilismo em um registro nietzschiano.

3. SEGUNDA PARTE: DOSTOIÉVSKI E NIETZSCHE À LUZ DO NIILISMO

Começamos esta segunda parte observando que não pretendemos, neste trabalho, esgotar a discussão acerca da relação entre Nietzsche e Dostoiévski, haja vista que muitas são as relações possíveis, tanto em termos de temática quanto de referências que Nietzsche fez ao escritor russo. Pretendemos apenas mostrar como os dois autores se relacionam no trato com o problema do niilismo, em vista de como cada um lidou com a grande doença do século XIX, tendo como foco o que já propusemos no início do texto: mostrar como a “saída” apontada para Dostoiévski – o cristianismo – ainda pode ser tomada como um niilismo em um registro nietzschiano. Aqui, obviamente, faremos uma espécie de exercício lítero-filosófico em caráter quase hipotético, aproximando-nos, se nos é lícito dizê-lo, do ensaio, ainda que em espírito, e não em escrita – pois temos

conhecimento de nossas limitações estilísticas. Deste modo, reiteramos o caráter quase hipotético de nossa argumentação: “quase” porque há muitos referenciais de leitura, muitos comentadores e muitas leituras ainda por se fazer, o que nos leva, em vista desse enorme desafio que é trabalhar autores da envergadura de Dostoiévski e Nietzsche, a nos restringirmos apenas ao indispensável para nossa proposta de trabalho. Acrescentamos, ainda, a afirmação de Jorge Larrosa, segundo a qual: “Nietzsche sabe que não há um sentido “próprio” do texto, mas somente a apropriação da força do texto por outra força afim ou contrária” (Larrosa, 2005, p. 19). Eis, portanto, que apresentamos “nossa apropriação” dos textos nietzscheanos e dostoiévskianos em vista de uma tentativa de ensaio, ainda que em espírito. Feitas estas observações, passemos aos autores, ou à relação entre os dois.

Nietzsche escreveu, numa carta de 23 de fevereiro de 1887, a seu amigo Franz Overbeck, que o instinto de familiaridade, ou parentesco, entre ele e Dostoiévski, após a leitura de *L'esprit Souterrain*, foi imediata⁷¹. Depois disso, segundo Friedman, “Nietzsche lia todos os romances de Dostoiévski que apareciam em tradução” (Friedman, 1997, p. 174). Assim, podemos dizer que, independente do grau de influência de Dostoiévski sobre Nietzsche, e que este trabalho não pretende discutir ou mensurar, podemos nos colocar de acordo quanto à proximidade entre esses dois autores quanto à questão do niilismo, ainda mais se considerarmos o encanto de Nietzsche pelo autor russo, em termos de “parentesco”.

Segundo Clademir Araldi:

O “instinto de parentesco” que Nietzsche vê entre ele e Dostoiévski residiria no diagnóstico da doença da época – a anarquia dos instintos e o surgimento de novas forças destrutivas - , que seria levado a cabo mediante uma análise ... desses tipos de homens marcados por forças destrutivas. (Araldi, 2004, p 121).

⁷¹ De Dostoiévski, até poucas semanas, não conhecia sequer o nome – eu, homem inculto que não lê nenhum jornal! Um movimento casual colocou-me diante dos olhos a obra *l'e sprit souterrain...* O instinto de familiaridade... falou de imediato, minha alegria foi extraordinária. Tradução nossa. No original: “De Dostoiévsky, hasta hace pocas semanas, no conocia ni siquiera el nombre - ! yo, hombre inculto que no lee ningún journal ! Un movimiento casual en una librería puso ante mis ojos la obra *l'e sprit souterrain ...* El instinto de familiaridad ... habló de inmediato, mi alegría fue extraordinária”. (Nietzsche, 2011, p. 270).

Essas forças destrutivas de que nos fala Araldi podem ser encontradas tanto nos textos de Dostoiévski como nos de Nietzsche. Como pretendemos nos ater ao que foi dito sobre Dostoiévski e Nietzsche em termos de niilismo, pensemos, neste texto, no que há de destrutivo no homem do subsolo e em Raskólnikov, à luz de nossos apontamentos sobre Nietzsche. Deste modo, podemos destacar, primeiramente, como o subterrâneo, em sua forma primeira das *Memórias do Subsolo*, parece refletir, em termos aproximativos, a condição característica de niilismo completo em sua forma passiva.

Observemos o que nos diz o homem do subsolo sobre o seu estado:

Tenho 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. Juro-vos, senhores, que uma consciência muito perspicaz é uma doença, uma doença autêntica, completa. Para o uso cotidiano, seria mais do que suficiente a consciência humana comum, isto é, a metade, um quarto a menos da porção que cabe a um homem instruído do nosso infeliz século dezenove [...]. Seria de todo suficiente, por exemplo, a consciência com que vivem todos os chamados homens diretos e de ação”. (Dostoiévski, 2000, p. 18).

Este é o relato de um ser insignificante, o relato de alguém inapto à vida, para quem o ato de ruminar sobre o solo da própria consciência é tudo o que lhe confere “ação”, ou inação. Tal qual o tipo escravo de Nietzsche, o homem do subsolo apenas reage em termos puramente imaginativos, com sua consciência hipertrofiada, como o homem moderno de que nos fala Nietzsche em *O Anticristo*. Segundo o filósofo alemão, o homem moderno – e o homem do subsolo é um desses homens – é aquele que afirma: “não sei para onde vou; sou todo aquele que não sabe para onde vai” (Nietzsche, 2016, p. 10). Eis que vemos, na afirmação de Nietzsche, um reflexo da condição subterrânea, a metafísica do subsolo resumida na afirmação do tipo de homem inerte, do homem incapaz de uma ação efetiva, para o qual tudo o que resta é ficar de braços cruzados reclamando, ou escrevendo suas “memórias” cheias de ressentimento. René Girard afirma que Nietzsche, ao ler as *Memórias do Subsolo*, “reconheceu nelas uma descrição

magistral daquilo que ele próprio chama de ressentimento” (Girard, 2011, p. 94). Segundo Oswaldo Giacoia, “o tipo ressentido [...] é aquele que sofre de disfunção em sua capacidade de descarga psíquica, não podendo desembaraçar-se de impressões vividas, em especial das vivências de desprazer” (Giacoia, 2006, p. 83). Como tipo ressentido, o homem do subsolo apresenta, conforme já tratamos no primeiro capítulo, uma consciência hipertrofiada que lhe torna incapaz para a ação, restando-lhe apenas, semelhante ao tipo escravo de Nietzsche, a vingança imaginária contra aqueles que ele julga serem seus inimigos. Porém, diferentemente da tipologia da moral escrava, não podemos dizer que o homem do subsolo apresente uma moralidade baseada nos valores judaico-cristãos, embora, tal qual o homem moderno de Nietzsche – tipicamente fraco – seja um niilista, mas com outro viés, pois o homem do subsolo não nos apresenta nenhuma vontade de verdade brotada do solo de um ideal ascético, de uma vontade de nada. Muito pelo contrário, se é possível falar em um nada no discurso subterrâneo, este se situaria numa esfera da pura negatividade, da negação e da infirmitade (ou da impossibilidade de adesão a uma forma definitiva de pensamento, como na dialética do determinismo) enquanto características precípua do subsolo entendido como “lugar retórico dos labirintos interiores” (Pinto, 2000), cuja configuração não é judaico-cristã, no sentido moral nietzschiano, mas diabólica no sentido espiritual, ou pneumatológico. Portanto, reforçamos mais uma vez que, no caso de Dostoiévski, não adotamos uma leitura psicológica – como o faz o próprio Freud ao analisar Dostoiévski! -, no entanto, é inevitável pensar, pelo menos no que tange ao mecanismo psicológico da descarga do tipo escravo, ou ressentido, a semelhança das proposições de Nietzsche com o personagem de Dostoiévski. Obviamente, Dostoiévski, ao escrever as *Memórias do Subsolo*, não tinha a intenção de fazer uma crítica do atomismo da alma, ou da psiqué, como nos mostra Oswaldo Giacoia em sua exposição da crítica nietzschiana a uma tradição que pensava a alma como unidade do sujeito. Por isso, vemos com certa cautela a aproximação operada por Oswaldo Giacoia entre moralidade escrava, dentro da compreensão de *Nietzsche como Psicólogo*, com o personagem das *Memórias*. Dostoiévski não era um crítico da noção de unidade do sujeito, entendido como alma, e suas intenções são claramente difamatórias ao apontar o niilismo como afastamento do solo do que ele considerava o “verdadeiro cristianismo”. Feitas essas ressalvas, podemos considerar – reiteramos este ponto – a leitura do professor Giacoia plausível, mas com certa cautela, porque o homem do subsolo não é uma figura nietzschiana. No máximo, diríamos que há um eco subterrâneo, em seu sentido doentio, em Nietzsche. A

doença em Dostoiévski é o afastamento do solo do cristianismo e o ato de remoer-se no solo da própria consciência ocidentalizada; em Nietzsche, por sua vez, a doença está associada à teoria da decadência, da qual já fizemos uma exposição no início do capítulo. Podemos dizer, portanto, que, neste ponto, há um encontro muito interessante entre o autor russo e o filósofo alemão: a consequência da morte de Deus, grande acontecimento da história do niilismo, é o ponto de partida de Dostoiévski para sua crítica à ocidentalização dos russos por meio de ideias socialistas e positivistas, as quais, para Nietzsche, são remanescentes do cristianismo em sua manifestação secularizada. Neste contexto da morte de Deus, temos a extrema racionalização da vida como um dos elementos da época da grande doença, com a crença em uma racionalidade calcada no cientificismo e na pretensão, por parte do racionalismo exacerbado dos remanescentes da vontade de nada, do ideal ascético travestido de racionalismo, de novos “palácios de cristal”. E eis que a consciência hipertrofiada desses doentes marca a crítica de Nietzsche, em sua apresentação da moral escrava, e a de Dostoiévski, na dialética subterrânea⁷².

Segundo Oswaldo Giacoia:

O hiperdesenvolvimento da consciência (apanágio do europeu moderno) é uma *doença*. Justamente em razão do extremo desenvolvimento de sua consciência, o homem culto do século XIX é um ente abstrato ... exatamente por isso, ele é incapaz de agir de modo espontâneo, já que está condenado, por seus escrúpulos de consciência, a desdobrar a série infinita de motivos e causas condicionantes de todo agir. (Giacoia, 2001, p. 90).

Nietzsche aponta que cristãos e socialistas padecem do mesmo mal, pois, além de viverem no plano do mais completo ressentimento escravo, no sentido de alguém ser culpado por sofrerem, sua consciência hipertrofiada os coloca em estado de pura virtualidade no que lhe concerne à sua condição no mundo. “Se atribuimos nosso estado ruim a outros ou a *nós mesmos* – a primeira coisa faz o socialista, a segunda o cristão ...

⁷² Assim, parece-nos que a doença do ressentimento encaixa-se nesta nossa argumentação, em vista de nossos propósitos de aproximação do escritor russo com o filósofo alemão tendo o niilismo como temática. Ademais, pouco nos importa uma discussão sobre o quanto, de fato, um autor influenciou o outro, pois, além de não ser uma questão possível de quantificar, ela nos parece um tanto quanto bizantina. Assim, o leitor deve compreender que, nesta altura do texto, encarnamos o estilo do ensaio, ou o seu espírito, a despeito de nossas limitações literárias.

o cristão e o anarquista⁷³, ambos são *décadents*” (Nietzsche, 2017, p. 67), isto é, nos dois casos é o mesmo “instinto” que age, pois “pode-se estabelecer uma completa equivalência entre cristão e anarquista: sua finalidade, seu instinto visa apenas a destruição” (Nietzsche, 2016, p. 72). Destruição esta de tudo o que é nobre por meio de uma atuação que vai “dissolvendo, envenenando, estiolando, *chupando sangue* ... o instinto de *ódio mortal* a tudo o que está de pé, que é grande, que tem duração” (Nietzsche, 2016, p. 73). Não seriam, pois, o cristianismo e o anarquismo, ou socialismo, “marcas raskólnikovianas”? Colocamos essa provocação por vermos em Raskólnikov – já não estamos mais no plano das cronologias, mas das temáticas malditas (o subsolo como substância além de Dostoiévski) – uma imagem que carrega esse “duplo vampirismo” do niilismo: cristianismo e socialismo, ou a adesão do personagem dostoiévskiano ao Sagrado, por meio do arrependimento expresso no epílogo, e o desejo de ser homem superior – seria este desejo talvez uma maldição pré-totalitária herdada de Napoleão, um dos ídolos de Raskólnikov? No entanto, Raskólnikov também é um fraco, pois todo desejo de tiranizar vem da fraqueza: seja no plano religioso (cristianismo), seja no secular (a tirania da razão como positivismo e socialismo), ambas as concepções “demoníacas”, ou “vampirescas” - se tivermos em mente que o ideal de salvação cristã, para Nietzsche, ao contrário do que se verifica em Dostoiévski, também é considerado niilismo. Neste sentido, podemos afirmar que ambos seriam *Raskól*.⁷⁴ “Forte não é aquele capaz de sujeitar o outro pela violência, ou de impor de modo impiedoso e desconsiderado seus apetites de poder” (Giacchia, 2001, p. 84-85), como ocorre no tipo de moralidade escrava, e que encontramos na visão “raskólnikoviana” de força, de homem extraordinário. Este homem extraordinário, pelo contrário, é um fraco, um ressentido, que quer moldar o mundo à sua imagem e semelhança justamente por sofrer de um excesso de realidade, por não conseguir digerir a efetividade. “O homem moderno é fraco, porque é puramente artifício, porque em sua alma não vibram mais as forças vitais autênticas” (Giacchia, 2001, p. 89). Apenas deficiência, sendo o homem moderno um aleijão “em quem o escrupuloso refinamento da consciência moral resulta numa intensificação patológica do sentimento de culpa,

⁷³ No parágrafo intitulado *Cristão e Anarquista*, do *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche toma os termos socialista e anarquista como sinônimos.

⁷⁴ Cremos ser importante salientar, porém, que, no epílogo de *Crime e Castigo*, a aproximação com o cristianismo (ou a volta ao cristianismo) não representa, em Dostoiévski, a consciência hipertrofiada. Ao contrário, é o momento em que “a dialética dá lugar à vida”, é um reencontro com a vida e o fim do “raskól”, da cisão, da negação.

que hipnotiza o psiquismo e paralisa o agir” (Giacioia, 2001, p. 89). Deste modo, se no caso do cristianismo, a ação era destinada para uma outra esfera, a de outros mundos, no caso do homem moderno a ação é uma artificialidade da imaginação⁷⁵. Como exemplo desta condição, pensemos na inércia do homem ou na incapacidade de sustentar uma ação após realizada, como no caso de Raskólnikov. Estes personagens dostoiévskianos parecem, em nossa análise, expressar bem a condição do homem moderno: um rato covarde escondido em sua toca – o subsolo -, sendo este homem aquele que não sabe para onde vai - mesmo que tenha cometido um assassinato, ele não sabe bem por que realizou tal ação (Raskólnikov) – ou, quando destila todo seu veneno a ponto de transformar a dor em gozo, com a redação de algumas memórias, ainda assim ele sofre (o homem do subsolo) em decorrência de sua condição de doente. Niilismo passivo, eis o que é o subsolo⁷⁶. Algo a mais, porém, deve ser dito em se tratando de subsolo: quando aproximamos Dostoiévski de Nietzsche, o próprio cristianismo torna-se niilismo, pois aquilo que Dostoiévski aponta como “saída” para a condição de homens subterrâneos seria, do ponto de vista nietzschiano, ainda niilismo por carregar certo vampirismo característico do ódio mortal a tudo o que está de pé no aqui e agora, em prol de um além, de uma promessa de salvação. No entanto, se respeitarmos o distanciamento entre os dois autores, o que nos leva à constatação de que o niilismo torna-se cristianismo apenas se olharmos para a obra de Dostoiévski com olhos nietzschianos, temos, então, um distanciamento quanto à nossa hipótese inicial, segundo a qual o cristianismo como “saída” para o niilismo ainda seria um niilismo, porque, embora se encontrassem às voltas com a constatação da morte de Deus – cada um à sua maneira, é claro – Nietzsche e Dostoiévski possuíam visões de mundo e alternativas distintas para o mal que afligia o século XIX. Certamente, se olharmos com imparcialidade – não sabemos se isso é possível! – Nietzsche parece ir além de Dostoiévski, por sua capacidade de compreender a relação entre niilismo e cristianismo dentro de um horizonte de análise crítica da História (*Geschichte*). Fato é, no entanto, que os pressupostos dos autores quanto a concepções como razão, ou racionalidade, livre-arbítrio e cristianismo são muito diferentes: o que Nietzsche toma como parte de

⁷⁵ Novamente, cremos que, para Dostoiévski, as forças vitais autênticas estariam em Cristo, por isso, no epílogo de *Crime e Castigo*, “a dialética dá lugar à vida”. Nietzsche e Dostoiévski coincidem na análise do niilismo moderno, enquanto doença, mas o ‘antídoto’, a solução apontada por cada um deles, é diferente.

⁷⁶ Eis mais uma aproximação maldita que extrapola o distanciamento, ou aproximação, entre Nietzsche e Dostoiévski: o subsolo como substância além de Dostoiévski e, também neste caso, de Nietzsche.

sua análise crítica – cristianismo- é pressuposto como verdade em Dostoiévski, ou melhor, é base de sua concepção filosófica cristã, compreendida em termos ortodoxos como filocalia. Mesmo assim, no que tange aos personagens que encarnam a metafísica do subsolo, há, certamente, uma aproximação gritante entre os dois intelectuais, ainda mais se pensarmos que os personagens malditos do escritor russo representam boas imagens literárias das considerações de Nietzsche sobre as decorrências da morte de Deus.

Quanto ao cristianismo, o qual Dostoiévski abordaria em *Memórias do Subsolo*, caso o trecho não tivesse sido censurado, e que o autor russo “apontaria como saída” para o niilismo de Raskólnikov em *Crime e Castigo*, é, de fato, uma saída – pelo menos no universo do pensamento dostoiévskiano-, pois a aceitação de Cristo faria com que “a dialética desse lugar à vida”. Como, porém, estamos tratando, nesta parte do texto, da face maldita dos personagens dostoiévskianos, daqueles que vivem no que Nietzsche chama de morte de Deus, então teríamos, no caso da metafísica subterrânea, algo próximo do ceticismo de Cioran se adotássemos a fórmula da desconfiança de que “o meio mais seguro de não nos enganarmos é negar certeza atrás de certeza”. (Cioran, 2010, p. 17). E mais: a metafísica subterrânea não seria uma força demoníaca explosiva no texto dostoiévskiano que encontra ecos no século XX, como na escrita e nas reflexões de Emil Cioran, no sentido do filósofo romeno encarnar, de alguma maneira, o subsolo? Deixamos, pois, essas indagações no âmbito das provocações intertextuais...

“O verdadeiro arrependimento ama e busca o castigo” (Lutero, 2016, p. 17)⁷⁷, afirmou Lutero em sua tese de número 40, porém, podemos ver arrependimento no subsolo? O homem do subsolo não nos parece arrependido, apenas mau, como muitos dos endemoniados de Dostoiévski, tomados pela condição de “abandono do homem ao nada” (Pareyson 2012, 73) em sua realidade espiritual, no sentido das “relações do homem com Deus, do homem com o diabo” (Berdiaeff, p. 24). No contexto subterrâneo, em sua forma seminal das *Memórias do Subsolo*, o que se nos apresenta é o “diabo”, o espírito do nada, da pura negação, ou negatividade, sem arrependimento e castigo. Estas últimas duas noções são estranhas ao personagem das *Memórias*.. Sabemos, porém, que, segundo Pareyson, a concepção filosófica de Dostoiévski é

⁷⁷ Embora a afirmação de Lutero se encontre no âmbito do protestantismo, cremos que ela parece pertinente no que tange à concepção cristã trágica de Dostoiévski, uma vez que, para o autor russo, o caminho até Deus tem de passar necessariamente pelo sofrimento e pelo castigo.

trágica⁷⁸, na medida em que o caminho do homem até Deus passa pelo sofrimento. Muitos personagens dostoiievskianos vivem no sofrimento, como o homem do subsolo, Stravóguin, Raskólnikov, Ivan Karamázov, entre outros. No entanto, nem todos chegam a Deus, como nos parece o caso dos personagens supracitados, com exceção de Raskólnikov⁷⁹. E os que chegam, mediante o castigo – como a prostituta Sonia de *Crime e Castigo* - colocam-se em uma esfera de positividade? Deixemos esse questionamento como uma provocação lítero-filosófica...

⁷⁸ “Mesmo afirmando a insubsistência ontológica do mal, e a vitória final do bem ... coloca a vida do homem sob a insígnia da luta entre bem e mal, a ponto de não restar outro caminho ...a não ser uma dolorosa passagem através do mal”. (Pareyson, 2012, p. 73).

⁷⁹ É claro que essa nossa consideração abarca apenas os personagens malditos. Não tratamos, nessa passagem mais específica do texto, de personagens que representam imagens “dos jardins de Deus”, como Míchkin, Aliócha etc.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta parte do texto, devemos tecer algumas considerações sobre a natureza de nossos raciocínios. Não partimos dos fragmentos de Nietzsche sobre Dostoiévski para chegar a uma nova descoberta sobre a relação entre os dois autores. Ademais, os fragmentos póstumos de Nietzsche sobre o romancista russo são poucos e, em alguns casos, obscuros. Por isso, trabalhamos mais no sentido de uma construção hipotética a relação entre os dois autores, tendo como fio condutor a morte de Deus, em seu sentido mais figurativo das reflexões dostoiévskianas do que propriamente filosófico de Nietzsche, embora tenhamos feito um breve comentário do que parece ser este acontecimento no pensamento do filósofo alemão. No entanto, nosso grande referencial de leitura foi Dostoiévski, o que pode ser verificado pelo número de páginas dedicadas ao autor russo. Quanto a esse ponto, temos que dizer, em nosso favor, que a tarefa de trabalhar intelectuais da envergadura de Dostoiévski e de Nietzsche é quase ingente, e aqueles que o fazem devem saber o quão difícil é realizar essa empreitada. E se nos perguntassem por que demos tanta atenção a um romancista em uma dissertação de filosofia, faríamos uso das palavras de Luigi Pareyson: “as obras de Dostoiévski ... são „tratados filosóficos“, porque os encontros que nela têm lugar não são „acontecimentos“, mas propriamente ... „problemas“” (Pareyson, 2012, p. 35). Cada personagem dostoiévskiano, conforme já afirmado no primeiro capítulo, e de acordo com o que nos aponta M. Bakhtin, representa uma ideia encarnada, mas, diferentemente dos pensadores da tradição, as ideias de Dostoiévski não nos remetem a conceitos, e sim a imagens, cuja figuração, num plano pneumatológico, ou de antropologia cristã, apresentam-se como problemas existenciais, como se, nesses personagens enquanto ideias encarnadas, encontrássemos a suma do mundo. Daí, talvez, a força desses personagens perturbadores: eles vivem os problemas da vida real; neles nos reconhecemos e encontramos nossa própria condição de seres inseridos na vida, com nossos problemas, imperfeições, crises e paradoxos. Com isso, observamos que, nesta dissertação, tratamos fundamentalmente de personagens que nos remetem ao subsolo, ou à metafísica do subsolo, segundo a expressão de René Girard, pois tais personagens expressam, ou parecem expressar, a condição do homem moderno – e por que não contemporâneo? “Não sei para onde vou; sou todo aquele que não sabe para onde vai”

(Nietzsche, 2016, p. 10), assim falou Nietzsche em *O Anticristo*. E, aproximando-nos desse homem desorientado, não vemos a condição subterrânea nas palavras proféticas de Nietzsche na citação anterior? Os ecos do subsolo, enquanto lugar da revelação do niilismo, no sentido de ausência de positividade, direção, de alguém perdido no “lugar retórico dos labirintos interiores” (Pinto, 2000), não se fazem sentir nas palavras do pensador alemão quanto ao homem moderno? Deixamos a pergunta em aberto...

De qualquer modo, os demônios dostoiévskianos parecem expressar a condição do homem moderno, para o qual o “Palácio de Cristal” aparece como meta final de toda sua ação no mundo. Nesta direção, concordamos com Ana Carolina Huguenin Pereira, quando esta afirma que “a tentativa de estabelecimento de um paraíso na terra através dos ideais modernos racionalistas e científicos conduziria ... ao erro e à destruição, ou ao „demônio“”. (Pereira, 2008, p. 157). De fato, o elemento destrutivo, presente tanto nos personagens malditos de Dostoiévski como na compreensão nietzschiana do niilismo, apresentam uma forte conotação explosiva, seja pelo seu caráter de pura negatividade, seja pelo o que Cláudia Franco Souza chama de indeterminação como condição ontológica do homem, em seu *Nietzsche e Dostoiévski*. O desmoronamento do solo metafísico, expresso na fórmula “Deus está morto”, se nos apresenta como um das possibilidades de compreensão das análises de Dostoiévski e Nietzsche acerca do homem moderno. Além disso, a negatividade de personagens como o homem do subsolo, Raskólnikov e Ivan Karamázov os coloca – fazemos uso mais uma vez da fórmula de Cioran!- na condição do exercício da desconfiança. A afirmação segundo a qual “o meio mais seguro de não nos enganarmos é negar certeza atrás de certeza” (Cioran, 2010, p. 17) parece caber muito bem a esses personagens, pois, para eles, tudo é a constatação de um enorme “em vão”, sendo a esfera em que vivem uma espécie de incompletude com negação atrás de negação. E isto nos aproxima mais uma vez da indeterminação como condição ontológica: o homem moderno, por meio desses personagens, não é capaz de ser alguma coisa, ou alguém, em termos de positividade, mas apenas ser “aquele que não sabe para onde vai” (Nietzsche, 2016, p. 10).

Por fim, o niilismo, tema de nossa dissertação, foi exposto sob a perspectiva dessa indeterminação, dessa incapacidade de se dar uma meta para a própria existência. Por isso, em se tratando de Nietzsche, expusemos apenas uma parte das considerações nietzschianas sobre o tema, na medida em que estas considerações permitiam uma aproximação com Dostoiévski numa espécie de ensaio hipotético sobre o que se pode

observar nessa aproximação, sem, contudo, darmos uma palavra final sobre o assunto, ou encerrarmos a discussão. Afinal, há sempre outras possibilidades de leituras.

REFERÊNCIAS.

ANÔNIMO. *Relatos de um Peregrino Russo*. Tradução de Karin Andrea de Guise. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

ARALDI, Clademir Luís. *Nilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a Filosofia dos Extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2004.

AVRAMENKO, Richard; YING, Jingcai. In: AVRAMENKO, Richard; TREPANIER, Lee. (org). *Dostoevsky's Political Thought*. Plymouth: Lexington Books, 2013.

AZEREDO, Vânia Dutra de. História (Geschichte, Historie). In: MARTON, Scarlett (Org). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2005.

BANERJEE, Maria Nemcová. *Dostoevsky: The Scandal of Reason*. Great Barrington: Lindisfarne Books, 2006.

BARBUY, Belkiss Silveira. *Nietzsche e o Cristianismo*. São Paulo: Edições GRD, 2005.

BERDIAEFF, Nikolai. *O Espírito de Dostoiévski*. Tradução de Otto Schneider. Rio de Janeiro: Editora Panamericana, s/d.

BERLIN, Isaiah. *Pensadores Russos*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

BERMAN, Marshal. *Tudo que é Sólido Desmancha no Ar*. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BEZERRA, Paulo. Prefácio do Tradutor. In: DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2009.

Bíblia Sagrada. Tradução dos originais pelos monges de Maredsous (Bélgica). Revisão e tradução para o português Frei João José Pedreira de Castro, OFM e equipe editorial. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1975.

BOURGET, Paul. *Essais de Psychologie Contemporaine*. Paris: Ed. Plon Nourrit, 1920.

BRADBURY, Malcolm. *O Mundo Moderno: Dez Grandes Escritores*. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CAMUS, Albert. *O Homem Revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1997.

CARPEAUX, Otto Maria. Nietzsche e as Consequências. In: CARPEAUX, Otto Maria. *A Cinza do Purgatório: Ensaio*. Balneário Camburiú: Livraria Danúbio Editora, 2015

CHERNYSHEVSKY, Nikolai. *Selected Philosophical Essays*. Honolulu: University Press of The Pacific, 2002.

CIORAN, Emil. *Do Inconveniente de Ter Nascido*. Tradução de Manuel de Freitas. Lisboa: Livraria Letra Livre, 2010.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche & Philosophy*. Translated by Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press, 1983.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *Crime e Castigo*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. *Os Demônios*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. *Os Irmãos Karamázov*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2008.

_____. *O Crocodilo e Notas de Inverno Sobre Impressões de Verão*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000a.

FRANK, Joseph. *Pelo Prisma Russo: Ensaio sobre Literatura e Cultura*. Tradução de Paula Cox Rolim e Francisco Achcar. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

_____. *Dostoiévski: Os efeitos da libertação (1860-1865)*. Tradução de Vera Pereira. São Paulo: Edusp, 2002.

_____. *Dostoiévski: Os Anos Milagrosos (1865-1871)*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2013.

FREUD, Sigmund. *Escritos sobre Literatura*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Hedra, 2014.

FREZZATTI JR. Décadence (Décadence). In: MARTON Scarlett (Org). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

_____. Fisiologia (Physiologie). In: MARTON Scarlett (Org). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

FRIEDMAN, Richard Elliott. *O Desaparecimento de Deus: Um Mistério Divino*. Tradução de Sonia Moreira. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.

GIACOIA JR., Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.

GIRARD, René. *A Crítica no Subsolo*. Tradução de Martha Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

GOLIN, Luana Martins. *O Reino de Cristo e do Anticristo: Liberdade e Autoridade em Dostoiévski*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

GROOT, Ger. Prólogo, Cioran Filósofo Calumniador. In: HERRERA A., Liliana; ABAD T., Alfredo A. (Org). *Cioran: Ensayos Críticos*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volumes One and Two. Translated by Joam Stambaugh, David Farrell Krell and Fank A. Capuzzi. San Francisco: Harper & Row, 1991.

_____. *Nietzsche*. Volumes Three and Four. Translated by Joam Stambaugh, David Farrell Krell and Fank A. Capuzzi. San Francisco: Harper & Row, 1991.

ITAPARICA, André Luís Mota. Saúde (Gesundheit). In: MARTON, Scarlett (Org). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

LAUTH, Reinhard. *He Visto La Verdad: La Filosofía de Dostoiévski en una Exposición Sistemática*. Traducción de Alberto Ciria. Sevilla: Thémata, 2014.

LIMA, Marcelo José Silveira. Razão (Vernunft). In: MARTON Scarlett (Org). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

LUTERO, Martinho. *As 95 Teses e a Essência da Igreja*. Tradução de Carlos Caldas. São Paulo: Editora Vida, 2016.

MACEDO, H. O. *Os Ensinamentos da Loucura: A Clínica de Dostoiévski: do Subsolo, Crime e Castigo, o Duplo*. Tradução de Ivonne Benedetti. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MARES, Roberto. Prólogo do Tradutor. In: CAMUS, Albert. *El Hombre Rebelde*. Traducción de Roberto Mares. Ciudad del México: Grupo Editorial Tomo, 2015.

MARQUES, Priscila Nascimento. *Polifonia e "Realismo no Sentido Superior"*: O Epílogo de Crime e Castigo. *Bakhtiniana*, São Paulo, 6 (1): 143-158, Ago./Dez. 2011.

MARTON, Scarlett. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

MELO NETO, João E. T. Vontade de Verdade (*Wille Zur Wahrheit*). In: MARTON, Scarlett (Org). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

MÜLLER-LAUTER, W. Décadence Artística Enquanto Décadence Fisiológica. A Respeito da Crítica Tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. In: *Cadernos Nietzsche* 6, p. 11-30. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Finais*. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

_____. *Assim Falava Zarathustra: Um Livro para Todos e para Ninguém*. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2011a.

_____. *Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Bolso, 2012a.

_____. *O Caso Wagner: Um Problema para Músicos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016b.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: Ou Como Se Filsofa Com O Martelo*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

_____. *O Anticristo: Maldição Contra O Cristianismo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

_____. *Correspondencia V: Enero 1885-Octubre 1997*. Traducción de Luis Henrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

_____. *Fragmentos Póstumos 1885-1887*. Tradução de Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Fragmentos Póstumos 1887-1889*. Tradução de Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Der Antichrist: Fluch auf des Christentum*. Köln: Anaconda, 2008.

PAREYSON, Luigi. *Dostoiévski: Filosofia, Romance e Experiência religiosa*. Tradução de Maria Helena Nery Garcez. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

PEACE, Richard. *Dostoevsky's Notes from Underground*. London: Bristol Classic Press, 2007.

PEREIRA, Ana Carolina Huguenin. O Demônio Moderno. In: CAVALIERE, Arlete; GOMIDE, Bruno; VÁSSINA, Elena; SILVA, Noé (Org). *Cadernos de Literatura Russa*. Cotia: Ateliê Editorial, 2008.

_____. *Ciência, Razão e Sintoma em Memórias do Subsolo*. Revista Digital do Programa em Pós-Graduação em Letras da PUCRS, v. 6, n. 2. 2013.

PFLEGER, Karl. *Dostoiévski: O Homem do Subsolo*. Tradução de O. Durieux. Rio de Janeiro: Stella Editora, 1943.

PINTO, Manuel da Costa. In: DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e Profecia: A Filosofia da Religião em Dostoiévski*. São Paulo: LeYa, 2013.

REIS, Eliana Lourenço de Lima. Dostoiévski, Precursor de Nietzsche. In: SOUZA, Cláudia Franco. *Nietzsche & Dostoiévski*. Lisboa: Apenas Livros, 2016

ROMÃO, Mariane aparecida. *Sobre a Influência de Paul Bourget no Pensamento Tardio de Friedrich Nietzsche*. Revista Filogênese, Vol. 4, n. 2., 2011.

ROSENSHIELD, Gary. *Crime and Punishment: the Techniques of the Omniscient Author*. Lisse: The Peter Ridder Press, 1978.

SARAN, Lucas Antonio. *A Questão do Perspectivismo em Gilles Deleuze: O Conceito de Perspectivismo Aplicado à Obra*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2015.

SCHNAIDERMAN, Boris. Prefácio do Tradutor. In: DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.

SHAKESPEARE, William. *Romeu e Julieta & Hamlet*. Tradução de Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SOUZA, Cláudia Franco. *Nietzsche & Dostoiévski*. Lisboa: Apenas Livros, 2016.

SOUZA, Paulo César. In: NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo: Maldição Contra O Cristianismo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

STELLINO, Paolo. *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism*. Bern: Peter Lang, 2015.

TCHERNICHEVSKI, Nicolai. *O que fazer?* Tradução de Ângelo Segrillo. São Paulo: Editora Prismas, 2015.

TERRAS, Victor. *Handbook of Russian Literature*. New Haven: Yale University Press, 1985.

_____. *A Karamazov Companion: Comentary on the Genesis, Language and Style of Dostoevsky's Novel*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2002.

TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e filhos*. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

VOLPI, Franco. *O Nihilismo*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WALICKI, Andrzej. *A History of Russian Thought from The Enlightenment to Marxism*. Stanford: Stanford University Press, 1979.

