

# A Utopia como a Cicatrização do Espírito: Prolegômenos para um Diálogo entre Fiódor Dostoiévski, Hegel e Allan Kardec<sup>1</sup>

Utopia as the Healing of the Spirit: Prolegomena to a Dialogue  
Between Fyodor Dostoevsky, Hegel and Allan Kardec

Flávio Ricardo Vasoler<sup>2</sup>

## RESUMO

---

Acompanharemos o homem ridículo, protagonista do conto *O sonho de um homem ridículo* (1877), de Fiódor Dostoiévski (1821-1881), do (anti) clímax de seu niilismo à beira do suicídio até a retomada de sua vinculação histórico-espiritual com a vida. A trajetória redentora do homem ridículo será analisada em diálogo com o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), a partir de sua *Filosofia da História* (1837), e com o educador francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, mais conhecido como Allan Kardec (1804-1869), o codificador da doutrina espírita. Assim, a reconciliação utópica em Dostoiévski – a redenção do choro e do ranger de dentes dos humilhados e ofendidos que permeiam a obra do escritor russo – será iluminada pela noção de eternidade como caminho para a cicatrização do espírito.

---

**PALAVRAS-CHAVE:** Dostoiévski; niilismo; Hegel; Kardec; cicatrização do espírito; eternidade.

---

## ABSTRACT

---

We will follow the ridiculous man, protagonist of Fyodor Dostoevsky's (1821-1881) short story *The Dream of a Ridiculous Man* (1877), from the (anti)climax of his nihilism towards suicide to his historical and spiritual reconnection with life. The ridiculous man's redeeming trajectory will be analyzed in dialogue with German philosopher Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), from his *Philosophy of History* (1837), and with French educator Hippolyte Léon Denizard Rivail, better known as Allan Kardec (1804-1869), the encoder of Spiritism. Thus, utopian reconciliation in Dostoevsky – the redemption of the weeping and gnashing of teeth which permeates the Russian author's works – will be illuminated by the notion of eternity as the path towards the healing of the spirit.

---

**KEY-WORDS:** Dostoevsky; Nihilism; Hegel; Kardec; Healing of the Spirit; Eternity.

---

---

<sup>1</sup> Recebido em 30/05/2016. Aprovado em 30/09/2016.

<sup>2</sup> Doutor em Teoria Literária pela USP. Email: within\_emdevir@yahoo.com.br

## I. Breve panorama da trajetória analítica

O conto *O sonho de um homem ridículo* constitui um raro momento na obra de Fiódor Dostoiévski em que a agonia do niilismo se vê redimida por um sentido transcendente a desvelar *a logicidade da existência* após a morte.

Alçado do charco de seu suicídio iminente para a *vivência de uma verdade espiritual* mediada por um sonho escatológico, o homem ridículo nos apresenta um contato *efetivo* com o sentido da vida ao descobrir a eternidade do espírito. À diferença, então, de momentos de êxtase que só fazem prenunciar a reconciliação com a transcendência – como exemplos, citemos (i) a abnegação de Sônia Marmieládova a acompanhar o duplo homicida Raskólnikov à Sibéria para que seus crimes sejam expiados (*Crime e Castigo*) e (ii) a expansão epiléptica da consciência de Míckhin como se a plenitude e o sentido do universo fossem imediatamente tangíveis (*O Idiota*) –, o homem ridículo *vivencia o além-mundo* como a cicatrização de seu espírito e como o ímpeto utópico para que o choro e o ranger de dentes dos homens e mulheres sejam estancados.

Para acompanharmos a trajetória redentora do homem ridículo, estabeleceremos os prolegômenos para um diálogo entre Dostoiévski, o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel e o educador francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, mais conhecido como Allan Kardec, o codificador da doutrina espírita. O conceito hegeliano de cicatrização do espírito e as noções kardecistas de eternidade da(s) existência(s) e reencarnação nos serão fundamentais para a compreensão da dialética dostoiévskiana que, ao levar o niilismo agônico às últimas consequências, restabelece os vínculos dos homens e mulheres com a transcendência e expande as fronteiras da realidade para além dos marcos da consciência embotada pelo desespero da finitude.

## II. Só há apenas uma ação niilista verdadeiramente séria: o suicídio

Começemos nossa análise, *in media res*, a ouvir as confissões do homem ridículo, narrador-personagem de *O sonho de um homem ridículo*:

Eu sou um homem ridículo. Agora eles me chamam de louco. [...]. Mas agora já nem me zango, agora todos eles são queridos para mim, e até quando riem de mim – aí é que são ainda mais queridos. Eu também riria junto – não de mim mesmo, mas por amá-los, se ao olhar para eles não ficasse tão triste. Triste porque eles não conhecem a verdade, e eu conheço a verdade. Ah, como é duro conhecer sozinho a verdade! (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 91).

Aparentemente, o homem ridículo nos apresenta, desde o princípio, mais uma narrativa dostoiévskiana ao longo da qual todas e quaisquer relações passariam pelo crivo do poder e da disputa – o ego, ainda uma vez, como o princípio único de todas as coisas. Ocorre que, em *O sonho de um homem ridículo*, encontramos um raro momento na obra de Dostoiévski em que o ego deixa de orbitar ao redor do niilismo. O “ridículo” da personagem passará por uma completa transfiguração ao final de sua jornada: *ridículo* será o niilismo; *ridículo* será o ímpeto por uma humanidade totalmente outra – a utopia; *ridículo* será o sentido como eternidade – Deus. O ressentimento recorrente dos humilhados e ofendidos de Dostoiévski não dá conta de uma tensão que se afrouxa e que já não se quer mais como vontade de poder. “Eu também riria junto – não de mim mesmo, mas por amá-los, se ao olhar para eles não fossem tão triste” (IDEM, p. 91). O homem ridículo já não quer rir de si mesmo. Ele quer rir *conjuntamente*. Ocorre que o fato de *eles* não conhecerem a verdade o entristece sobremaneira. “Como é duro conhecer sozinho a verdade!” (IBIDEM, p. 91) A verdade não se consuma sem a partilha, a verdade precisa ser *compartilhada*. No início de *O sonho*, nosso herói já prenuncia a potência e os limites de sua utopia. Ele pressente que será muito difícil repartir o pão da verdade, mas, se isso não acontecer, sua utopia não se tornará história. Assim, em um momento literário que se configura para além da agonia, Dostoiévski reverte a disputa hedonista em um ímpeto fundamental pela comunhão.

Após a apresentação panorâmica do sentido de sua narrativa, o homem ridículo sobrevoa sua vida anterior ao sonho de forma vertiginosa. Nascimento, escola, universidade – tudo sempre lhe pareceu ridículo, vale dizer, completamente desprovido de sentido. As relações com os demais sempre lhe despontaram como quedas de braço contumazes, nada lhe trazia um sentido de vínculo com a vida-a-ser-ceifada-pela-finitude. Assim, o homem ridículo

está à beira de abrir mão das relações vazias e reduzidas a duelos – o ímpeto vindouro do suicídio já se lhe avizinha.

Desde que me tornei moço, ocorrera-me a convicção de que no mundo, em qualquer canto, *tudo tanto faz*. Senti de repente que para mim *dava no mesmo* que existisse um mundo ou que nada houvesse em lugar nenhum. Então de repente parei de me zangar com as pessoas e passei a quase nem notá-las [DOSTOIÉVSKI, 2003, pp. 92-93].

Como *tudo tanto faz*, já não lhe importa que os demais o considerem ridículo – e também já não lhe importa a queda de braço sádica entre senhor e escravo. *Tudo tanto faz* – à exceção da possibilidade de tornar coerente a pasmaceira do nada por meio do suicídio. Ocorre que o homem ridículo encontra, por intermédio de um sonho escatológico, uma verdade espiritual que o alça para além do nada que quase o levava a dar um tiro na têmpora direita.

Imbuído de um ímpeto niilista efetivamente escatológico, o homem ridículo diria que todas e quaisquer tergiversações em relações ao suicídio não são suficientemente radicais. Ser um sádico [o homem do subsolo, *Memórias do Subsolo*], ser um assassino [Raskólnikov, *Crime e Castigo*], ser um pedófilo [Stavróguin, *Os Demônios*], ser o Todo-Poderoso [o Grande Inquisidor, *Os Irmãos Karamázov*], tudo isso é agir em um mundo que, após o crepúsculo dos deuses, já não faz sentido algum. Para o homem ridículo, a única conclusão escatologicamente coerente para o desterro transcendental dos homens é o suicídio. Toda e qualquer tergiversação após a morte de Deus não passa de mera covardia. Quando o homem ridículo compreende que a finitude é a substância de todas e quaisquer experiências, o suicida ressoa Mefistófeles, para quem tudo o que existe merece perecer. *Tudo tanto faz*, vale dizer, só há apenas uma ação verdadeiramente niilista – o suicídio. Nesse sentido, Kate Holland [2000] cita um fragmento do *Diário de um Escritor*, de 1876 – um ano antes, portanto, de Dostoiévski escrever *O sonho de um homem ridículo*: “Eu estou completamente convencido de que a maioria desses suicídios, direta ou indiretamente, ocorreu a partir de uma mesma patologia espiritual: a ausência de algum ideal mais elevado de existência nas almas dessas pessoas” [p. 101].

É assim que o homem ridículo nos leva a uma gélida e tenebrosa noite de São Petersburgo. Nosso herói caminha a esmo e, quando olha para o céu e espreita uma estrelinha brilhante, ele decide que chegara o momento de se suicidar. (Trata-se da mesma estrelinha que, dentro em breve e em meio ao sonho, o homem ridículo verá em sua viagem intergaláctica conduzida pelo espírito-guia.) Se Dostoiévski quer refletir, narrativamente, sobre os estertores niilistas do homem-que-se-sabe-para-a-morte, é preciso criar uma situação limítrofe que submeta o desprezo e a indiferença a um desafio derradeiro. Assim será possível descobrir, vivencialmente, se tudo o que existe de fato merece perecer. É assim que, enquanto caminha pelo ocaso noturno e invernal de São Petersburgo, uma menininha pálida, encharcada e desesperada resvala a indiferença do homem ridículo.

[Ela] Tremia toda com tremedeira miúda de calafrio. Estava em pânico e berrava desesperada: “Mámatchka!”. Entendi que a sua mãe estava morrendo em algum lugar, e ela fora correndo chamar alguém ou achar alguma coisa para ajudar a mãe. Mas não fui atrás dela e, de repente, me veio a ideia de enxotá-la. Ela apenas gritou: “Senhor!...” (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 95).

A menininha enxotada logo traria ao homem ridículo a semente da discórdia. Já de volta a seu quarto humilde, ele se senta à mesa em silêncio. “Tirei o revólver e o coloquei à minha frente. (...) [Então,] perguntei a mim mesmo: ‘É assim?’ Ou seja, vou me matar. (...) E é claro que teria me matado, se não fosse aquela menina” (IDEM, p. 97). A menininha indefesa a lhe pedir ajuda, na verdade, e sem o saber, estendera a mão (e a vida) ao homem ridículo.

### III. A mão que fere é a mesma mão que pode curar

Ora, se tudo lhe é diferente, o homem ridículo não pode se apiedar pela menininha que clama pela mamãe – e daí que ela caia nas garras de pedófilos e cafetões? “Se o nada é a verdade, não há lugar para a piedade” (IBIDEM, p. 100). Ocorre que o homem ridículo sente a dor conjunta, a compaixão. Diante do reencontro do homem ridículo com um bastião de humanidade em sua compaixão pela menininha desesperada e indefesa, Robert Louis-Jackson (2002) afirma que

o verbo russo para “sentir compaixão” é *сострадать* [“sostradat”] – “sofrer *com*”. Dostoiévski certa vez escreveu que “a compaixão é o cristianismo”, isto é, “sofrer com os outros é o cristianismo”. Ele acreditava que o sofrimento era uma necessidade moral e espiritual para o indivíduo, a qual introduzia um equilíbrio em uma natureza que não tende a amar o bem. Para Dostoiévski, não havia verdadeira felicidade sem o sofrimento – o ideal seria testado pelo sofrimento assim como o ouro é forjado pelo fogo<sup>3</sup> (pp. 19-20).

O niilismo solipsista – o princípio burguês despido da vontade de poder e levado às últimas consequências – começa a encontrar uma antítese para o suicídio a partir do caráter quintessencial da compaixão, a compaixão que transforma o outro em mediação para o eu. *Nós*, a bem dizer. Assim, a logicidade que aproxima Dostoiévski de Hegel (2008) anuncia a dor conjunta como a possibilidade para a superação da dor: “A miséria externa tem que se tornar a dor do homem em si mesmo: ele precisa se sentir como o negativo de si mesmo; ele precisa reconhecer que seu infortúnio é o infortúnio de sua natureza, que ele é, em si mesmo, a separação e o rompimento” (p. 272). O homem ridículo poderia dizer, a partir de Hegel, que a miséria externa tem que se tornar a dor do homem em si e para além de si mesmo: ele precisa se sentir como o negativo de si mesmo – e como o positivo da menininha, a mão que já não a enxota, a mão que lhe estende a cura; ele precisa reconhecer que seu infortúnio é o infortúnio da *nossa* natureza, que nós somos, em nós e por nós mesmos, a separação, o rompimento – e a possibilidade de reconciliação. É assim que Hegel prossegue dizendo que, “por meio da perda, da realidade meramente externa, o espírito é impelido para si [o homem ridículo bem poderia acrescentar – e para além de si]. O lado da realidade é purificado para a universalidade pela [retomada da] relação com o Uno. (...) O infortúnio sabe-se algo necessário para a mediação da unidade do homem [e da menininha] com Deus” (IDEM, p. 274; p. 275). Esse tipo de compaixão, em Dostoiévski e em Hegel, tem uma forte conotação espiritual – e político-social. A compaixão para com os humilhados e ofendidos, quando ilhada em ações contingentes, não se enraíza em propostas para a transformação moral e social da realidade. É assim que Adorno (2009) entenderia o resgate do homem ridículo pela compaixão – e pela esperança:

---

<sup>3</sup> A dialética a apresentar o sofrimento conjunto [a compaixão] como um momento fundamental de superação do niilismo foi sintetizada por Theodor Adorno (2013) com a seguinte citação hegeliana que ecoa o título desta seção: “Somente a lança que causou a ferida pode curá-la” (p. 158).

A consciência não poderia se desesperar quanto ao cinza se ela não cultivasse o conceito de uma cor diferente cujo traço errático não faltasse ao todo negativo. Esse traço provém constantemente do passado [e do ímpeto pelo futuro], a esperança nasce do seu oposto, daquilo que precisou cair ou é condenado [e daquilo que quer se levantar] (p. 313).

Assim, o homem ridículo nos diz que “essa menina me salvou, porque com as questões eu adiei o tiro” (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 101). Então, extenuado por conta de sua escatologia, o sono acaba por arrebatá-lo diante do revólver. Estamos à beira do sonho escatológico e redentor que levará o homem ridículo a uma vivência que o alça para além do niilismo – descobriremos que o pensamento e a vida limitados pelos marcos da existência niilista e finita não têm condições de apreender o sentido do universo, isto é, a infinitude. É nesse sentido que o salto onírico por cima do espaço e do tempo aproxima, ainda uma vez, Dostoiévski e Hegel:

Costuma-se dar muita importância aos limites do pensamento, da razão etc., e se afirma mesmo que esses limites não podem ser transgredidos. Nessa afirmação reside a ausência da consciência de que no fato mesmo de algo ser determinado como limite já se transgridem esses limites. Pois uma fronteira não é determinada como limite senão em oposição ao seu outro em geral, em oposição ao seu ilimitado; o outro de um limite é justamente o para-além desse limite mesmo (HEGEL, a partir de Adorno, 2009, p. 317).

É possível dizer, ainda que com alto grau de tensão, que a obra de Dostoiévski respeita, dialeticamente, os marcos de representação e verossimilhança do realismo. Respeito que pressupõe a transgressão com a narração de situações escatológicas que, a partir do extravazamento de suas dinâmicas próprias, requerem a expansão dos marcos de apreensão da realidade. É assim que a obra de Dostoiévski leva às últimas consequências o niilismo para arremessá-lo contra si mesmo, para comprimir a finitude até que, no ápice da retração – eis uma imagem-síntese para o ímpeto suicida do homem ridículo –, ela acabe sendo explodida para superar seus próprios limites. O homem ridículo volta a ter consciência sobre si mesmo na medida em que, do ápice do torpor, advém o resgate. O movimento se (re)inicia a partir da suma paralisia. Para a personagem, a vida se revigora diante do penhasco.

#### IV. Só há um problema existencial verdadeiramente sério: a eternidade

No início de seu sonho, o homem ridículo dispara contra o próprio coração e, portanto, consuma o suicídio. Após assistir ao próprio enterro, ele sente, através daampa do caixão, a infiltração de uma goteira que passa a lhe torturar o olho esquerdo a cada 60 segundos. O homem ridículo interpreta o gotejamento infinito como um castigo pelo suicídio e passa a clamar em desespero:

– Seja você quem for, mas se você é, e se existe alguma coisa mais racional do que o que está acontecendo agora, então permita a ela que seja aqui também. Se você se vinga de mim pelo meu suicídio insensato com a hediondez e o absurdo da continuação da existência, saiba que nunca nenhum tormento que eu venha a sofrer vai se comparar ao desprezo que eu vou sentir calado, nem que seja durante milhões de anos de tortura!... (DOSTOIÉVSKI, 2003, pp. 104-105)

Com a goteira eterna, Dostoiévski nos oferece mais uma imagem aterradora do niilismo que, antes de se voltar contra e para além de si mesmo, precisa descer aos mais tenebrosos círculos de Dante. Ocorre que, após o clamor em desespero, o homem ridículo passou a acreditar, paradoxal, “imensa e inabalavelmente, que agora sem falta tudo mudaria” (IDEM, p. 105). De repente, o caixão se rompe e uma criatura desconhecida toma nosso herói nos braços. Tem início a odisseia no tempo e no espaço.

Voávamos no espaço já longe da terra. (...) Não lembro quanto tempo voamos: tudo acontecia como sempre nos sonhos, quando você salta por cima do espaço e do tempo e por cima das leis da existência e da razão e só pára nos pontos que fazem o coração delirar. Lembro que de repente avistei na escuridão uma estrelinha. (...) [Assim falou a criatura que conduzia nosso herói]: “[...] Essa é a mesma estrela que você viu entre as nuvens quando voltava para casa” (IBIDEM, pp. 105-106).

O sonho propriamente dito começa a duplicar e a tornar repletos de sentido os momentos narrativos anteriores que, aparentemente, estavam submetidos à indiferença e ao caos e que apenas apontavam para o suicídio. Já não parece aleatório o fato de que nosso herói outrora tenha decidido se matar justamente ao olhar para a estrelinha que, agora, demarca o início da jornada que propiciará as experiências para o homem ridículo vivenciar a verdade. “Esperava o não-ser absoluto, e por isso dei um tiro no coração. E eis que estou nos braços de



uma criatura, não humana, é claro, mas que *é*, existe: ‘Ah, então há também uma vida além-túmulo!’” (IBIDEM, p. 106). Súbito, o homem ridículo se depara com um duplo do Sol – ele sabia que não se tratava do *nosso* Sol, que já havia ficado há milhões de anos-luz.

Um sentimento doce, invocatório, começou em êxtase a ressoar na minha alma: a força matriz do universo, desse mesmo universo que me deu à luz, pulsou no meu coração e o ressuscitou, e eu pude sentir a vida, a vida de antes, pela primeira vez desde a minha sepultura.

– Mas se esse – é o sol, se esse sol é exatamente igual ao nosso – gritei eu –, então onde está a terra? – E o meu companheiro me apontou uma estrelinha que reluzia na escuridão com um brilho de esmeralda. Estávamos voando diretamente para ela.

– Serão possíveis tais repetições no universo, será possível que seja assim a lei da natureza?... (IBIDEM, p. 107)

O homem ridículo se refere à força matriz do universo, Deus, a força que lhe deu à luz – o *fiat lux* do *Gênesis* –, e então seu coração *ressuscitou*. Nesse momento, o homem ridículo não apenas nos fala que, segundo a experiência de seu sonho, a vida é eterna. Ele nos diz que a vida, “a vida de antes”, é *retomada*.

Diante do duplo do Sol, nosso herói pede à criatura que lhe mostre a Terra. Eis, então, que o sonho se encaminha para o logradouro próprio da conversão do homem ridículo – o duplo da Terra. E me parece fundamental para a compreensão do que seja a *retomada* da vida após o suicídio a pergunta sobre se tais *repetições* existem no universo, sobre se esta seria a *lei da natureza*.

Neste momento, precisamos interromper a análise propriamente dita para, mediados por Rudolf Neuhäuser, estabelecermos alguns pontos de diálogo entre Dostoiévski e Allan Kardec, o fundador da doutrina espírita. Veremos que a noção de cicatrização do espírito que Dostoiévski e Hegel partilham e desenvolvem se fará ainda mais lógica com a mediação do espiritismo. Tentaremos, nesse sentido, responder à pergunta postulada pelo homem ridículo a respeito da *retomada da vida* e das *repetições no universo*. Quando retornarmos à análise de nossa narrativa, veremos como as contribuições de Kardec passarão a nos acompanhar.

Rudolf Neuhäuser (1993) afirma que

em três edições de seu *Diário de um Escritor* (janeiro, março e abril de 1876), Dostoiévski escreveu sobre o espiritismo. Ele ficou muito impressionado com as experiências mediúnicas, mas, ainda assim, se opôs fortemente ao espiritismo por razões

religiosas, até mesmo o colocando próximo ao niilismo. E o escritor deu suas razões: “Mas eu odeio apenas a hipótese revoltante sobre os espíritos e sobre o fato de termos relações com eles”. Dostoiévski entrevista como “espíritos” sobretudo os “demônios” (“cherti”), conforme ele disse jocosamente na edição de janeiro de seu *Diário de um Escritor*. A ideia de que pessoas mortas pudessem reaparecer na Terra como espíritos era para ele uma “kochtchunstvo” (= blasfêmia), uma “hipótese revoltante” (loc. cit.). Outro aspecto que parece ter rondado o escritor era a possibilidade de o espiritismo se transformar em uma fé sectária que levasse a posteriores “obosoblenie” (= isolamento) e “raz’edinenie” (= separação) na sociedade russa. Por esse prisma, Dostoiévski tinha medo dos aspectos místicos dos ensinamentos espíritas (p. 186; p. 187).

As colocações iniciais de Neuhäuser sobre as relações de Dostoiévski com o espiritismo mostram uma aproximação bastante tensa e contraditória. Não nos deve surpreender que os fenômenos mediúnicos impressionassem o escritor, uma vez que ele era epilético e considerava que os surtos lhe expandiam a consciência e propiciavam uma profunda ressignificação da realidade. Nessa medida, Neuhäuser prossegue dizendo que

Dostoiévski tinha um pronunciado interesse pela natureza e pelos efeitos dos estados psicológicos de consciência tidos como anormais. A “hiperconsciência” poderia levar o homem ao crime [como, por exemplo, no caso de Raskólnikov, em *Crime e Castigo*], mas também poderia levá-lo a um renascimento espiritual e a uma compreensão mais profunda sobre o mundo e sua própria existência [como, por exemplo, no caso do Príncipe Míchkin (*O Idiota*) e do homem ridículo]. De qualquer forma, a hiperconsciência expunha o indivíduo a influências que o alçavam para além dos limites da existência física. Dostoiévski tinha um interesse considerável pela relação tênue entre, de um lado, a realidade cotidiana e, de outro, a esfera intangível porém “real” daquilo que está além do alcance de nossos sentidos e de nossa razão. Ele até mesmo chegou a dizer que, sob certas circunstâncias, tais como em estados de consciência exacerbada, sejam eles causados por *doença* ou *sonhos* [grifo meu], o homem poderia estabelecer contato com um mundo intangível que existia ao lado do nosso mundo visível e tangível (1993, p. 188).

Mencionemos, então, o seguinte fragmento em que Svidrigáilov, personagem de *Crime e Castigo*, discorre a respeito das relações com o além-mundo:

As aparições são, por assim dizer, pedaços ou fragmentos de outros mundos, o seu princípio. É claro que o homem não tem motivo para vê-las, porque o homem não é o homem mais terreno e deve viver uma vida terrestre, atendendo à harmonia e à ordem. Mas quando adoece, ou quando a ordem terrena se altera no organismo, começa imediatamente a mostrar-se a possibilidade de outro mundo, de maneira que, *quando morre completamente, o homem vai direto para esse mundo*. Já há muito tempo que medito nisso. Se o senhor acredita na outra vida, pode acreditar também nesse raciocínio [grifo meu] (2002, p. 268).

Se as especulações de Svidrigáilov, um nobre lascivo que extorque a irmã de Raskólnikov para a consecução de seus prazeres e chega a flertar com a pedofilia, parecem questionáveis *a priori*, que dizer sobre o espiritualizado e epiléptico Príncipe Míchkin a discorrer sobre a expansão da consciência a tangenciar o além-mundo? Eis algumas considerações de Míchkin sobre os instantes que antecedem os ataques:

Qual é o problema se essa tensão é anormal, se o próprio resultado, se o minuto da sensação lembrada e examinada já em estado sadio vem a ser o cúmulo da harmonia, da beleza, de uma sensação inaudita e até então inesperada de plenitude, de medida, de conciliação e de fusão extasiada e suplicante com a mais suprema síntese da vida? Esses instantes eram, justamente, uma intensificação extraordinária da autoconsciência e ao mesmo tempo da autossensação do imediato no mais alto grau (2002, p. 261; p. 262).

Ainda que tal temática tenha perpassado a obra de Dostoiévski, Neuhäuser nos apresentou acima colocações do autor que associam o espiritismo ao niilismo. E o motivo para tanto – algo tão contraditório quanto o próprio escritor – é que, apesar de suas personagens pressentirem o contato com o e discorrerem sobre o além-mundo, Dostoiévski afirma que “eu odeio apenas a hipótese revoltante sobre os espíritos e sobre o fato de termos relações com eles” (a partir de Neuhäuser, 1993, p. 187), pelo fato de, como mencionamos mais acima, o autor entender que os espíritos eram demônios. Tal consideração nos apresenta um Dostoiévski ao mesmo tempo para além do e enraizado em seu tempo, na medida em que a aproximação vanguardista com o espiritismo convive com os preconceitos tanto do catolicismo quanto do cristianismo ortodoxo em relação ao além-mundo – lembremos que, para tais tradições religiosas, aquilo que diz respeito ao além-mundo está na ordem do *mistério*. Mas, para além de temores *misteriosos* e apesar de o homem ridículo, como logo veremos, voltar à Terra após a morte, a ideia de os mortos poderem reaparecer na terra como espíritos, para Dostoiévski, era uma “‘kochtchunstvo’ (= blasfêmia), uma ‘hipótese revoltante’ [loc. cit.]”, a qual poderia estar associada à noção de que o espiritismo se tornasse uma fé sectária “que levasse a posteriores “obosoblenie” (= isolamento) e “raz’edinenie” (= separação) na sociedade russa. Por esse prisma, Dostoiévski tinha medo dos aspectos místicos dos ensinamentos espíritas” (NEUHÄUSER, 1993, p. 187). O receio de Dostoiévski de que o

espiritismo poderia trazer a semente da discórdia à sociedade russa relaciona-se às contradições que envolviam, de um lado, o Dostoiévski eslavófilo, conservador e arcaizante, e, de outro, o autor afinado com as transformações racionais do espírito do tempo, transformações que propugnavam por um diálogo dialética e qualitativamente distinto entre razão e espiritualidade. Neuhäuser nos apresenta uma contradição fundamental em Dostoiévski e em sua obra. O medo de que a Rússia viesse a se cindir parecia uma blasfêmia ao nacionalista ortodoxo que via o imperialismo do tsar como um antídoto para a corrosão individualista do Ocidente. Mas não devemos nos deter diante das contradições dostoiévskianas que, em grande medida, refrearam o próprio Dostoiévski. Lancemos Dostoiévski contra si mesmo para que a obra do autor se abra para contradições históricas e espirituais de que seus textos estão repletos.

Assim, Neuhäuser (1993) prossegue dizendo que Dostoiévski

tinha razão em temer, uma vez que ele mesmo admitiu ter sido influenciado pelo espiritismo. A sessão de fevereiro de 1876, o escritor disse, “causou uma poderosa impressão sobre mim”, e ele também afirmou que a “fé” dos espíritas que encontrou por lá havia sido a fonte de sua primeira oposição ao espiritismo – apesar do óbvio apelo emocional que a experiência lhe despertara. Ele se forçou a rejeitar tudo aquilo por meio de um cálculo racional: “Eu me recuso completamente a acreditar nisso – de modo que nenhum tipo de prova me irá demover”. Este é certamente um argumento irracional bem próximo ao homem do subsolo! Obviamente, Dostoiévski partilhava das opiniões da comissão capitaneada pelo professor Mendeleiev [para análise do espiritismo], a qual investigara as alegações mediúnicas entre setembro de 1875 e maio de 1876 e concluíra: “O ensinamento espírita é uma superstição” (p. 187).

Quando Neuhäuser faz menção ao argumento irracional de Dostoiévski contra o espiritismo que bem se parece com os argumentos irascíveis de suas personagens, podemos perceber quanta tensão *subterrânea* há sob a colocação de que o espiritismo é uma superstição, uma vez que, a meu ver, há forte vinculação entre a *logicidade* espírita e a cicatrização do espírito narrada por Dostoiévski.

Estabelecidos os contatos mais imediatos de Dostoiévski com o espiritismo, reiteremos a questão que o homem ridículo fez à criatura que o conduzia pela viagem intergaláctica para que possamos analisá-la à luz da doutrina de Kardec.

– Mas se esse – é o sol, se esse sol é exatamente igual ao nosso – gritei eu –, então onde está a terra? (...) Serão possíveis tais repetições no universo, será possível que seja assim a lei da natureza?... (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 107)

### Neuhäuser afirma que há no homem ridículo

uma paráfrase das visões de Allan Kardec, em seus livros *O que é o espiritismo?* (1857) e *O livro dos espíritos* (1859). Ele afirmava que havia numerosas “estrelas” no universo colonizadas por seres humanos em diferentes estágios de desenvolvimento espiritual, e a Terra ocupava uma posição algo inferior como um tipo de purgatório que, segundo Kardec, não estava muito distante do inferno. Ele a considerava um lugar de purificação para os espíritos repletos de faltas. Como pressuposto dessa visão está a noção de que os planetas distantes servem como *loci* para os espíritos dos mortos (1993, pp. 181-182).

A logicidade espírita nos leva a refletir sobre a espiritualidade em Dostoiévski para além da fé no mistério sobre a vida após a morte. A pluralidade dos planetas (e das existências) já fora ecoada por Cristo, quando Ele disse que

não se turbe o vosso coração. Crede em Deus, crede também em mim. *Na casa de meu Pai há muitas moradas* [grifo meu]. Não fora assim, e eu vos teria dito; pois vou preparar-vos um lugar. Depois de ir e vos preparar um lugar, voltarei e tomar-vos-ei comigo, para que, onde eu estou, também vós estejais. E vós conheceis o caminho para ir aonde vou (JOÃO, 14, 1-4).

Em *O Evangelho segundo o Espiritismo*, Kardec (2004) fala que “a casa do Pai é o universo; as diversas moradas são os mundos que circulam no espaço infinito e oferecem aos espíritos encarnados estâncias adequadas ao seu adiantamento” (p. 44), uma vez que, para o espiritismo, a evolução espiritual é a lei que preside o universo. Observemos que Jesus afirma que aqueles que seguem seus preceitos estarão onde Cristo está – e veremos ao fim de *O sonho de um homem ridículo* que a máxima “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (MARCOS, 12, 31), proferida ao longo do Sermão da Montanha, encerra (e liberta) o teor de verdade descoberto por nosso herói. Ao invés, então, de uma oposição hierárquica quintessencial entre Deus e os demais seres, Kardec diria que Cristo fala sobre a possibilidade de evolução para todos e cada um de nós. Daí o *instruí-vos* além do amai-vos uns aos outros – “e vós conheceis o caminho para ir aonde vou” (JOÃO, 14, 4). Assim, para Kardec (2004), decorre da lei da evolução espiritual que,

conforme [o espírito] esteja mais ou menos purificado e desprendido dos laços materiais, *variarão ao infinito o centro em que se encontra, o aspecto das coisas, as sensações que experimenta, as percepções*. Enquanto uns não se podem afastar da esfera em que viveram, *outros elevam-se e percorrem o espaço e os mundos* [...]. Os diversos mundos estão em condições muito diferentes uns dos outros, quanto ao grau de adiantamento e de inferioridade [moral] de seus habitantes. Ainda é possível, considerando seu estado, destino e matizes mais destacados, dividi-los, de um modo geral, em: mundos primitivos, reservados às primeiras encarnações da alma humana; mundos de expiação e de provas, onde predomina o mal; mundos regeneradores, onde as almas que nada têm a expiar adquirem nova força, descansando das fadigas da luta; mundos felizes, onde o bem sobrepuja o mal; e mundos celestes ou divinos, morada dos espíritos purificados, onde o bem reina sem qualquer mistura. A Terra pertence à categoria dos mundos de expiação e de provas, razão por que o homem nela está sujeito a tantas misérias.

Os espíritos encarnados em um mundo não estão a ele sujeitos indefinidamente, nem tampouco nele cumprem todas as fases progressivas, que devem ser percorridas até chegar à perfeição. Quando em um mundo alcançaram um grau de aperfeiçoamento nele permissível, passam a outro mais adiantado e assim sucessivamente até o estado de espíritos puros [grifos meus] (pp. 44-45).

Munidos de tais pressupostos, poderíamos nos perguntar sobre qual seria, segundo o espiritismo, o elemento quintessencial para a cicatrização ou depuração dos espíritos em sua trajetória evolutiva pelo universo. Em *O Livro dos Espíritos*, Kardec (2009) reafirma que

os espíritos não pertencem perpetuamente à mesma ordem. Todos progredem, passando por diferentes graus de hierarquia espírita<sup>4</sup>. (...) Esse progresso ocorre pela [re]encarnação, que é imposta a uns como expiação [em relação às faltas das vidas passadas] e a outros como missão [de acordo com a lei da fraternidade em estreita correlação com a depuração espiritual]. A vida material é uma prova que [os espíritos] devem suportar por várias vezes, até que hajam alcançado a perfeição absoluta. É uma espécie de exame severo ou depurador, de onde eles saem mais ou menos purificados (p. 15).

A partir de agora, o homem ridículo entrará, efetivamente, em seu processo de depuração – ou, para retomarmos a expressão hegeliana, nosso herói aprofundará a cicatrização de seu espírito. O processo é tão vertiginoso que o sonho fará o tempo

---

<sup>4</sup> Vale frisar, em diálogo com Kardec, que a hierarquia espírita, fluida e dinâmica conforme a evolução dos espíritos, é de ordem moral. Nesse sentido, conforme afirma Kardec (2009), “não há faltas irremissíveis e que não possam ser apagadas pela expiação. O homem encontra o meio, nas diferentes existências, que lhe permite avançar, segundo seus desejos e esforços, na senda do progresso e na direção da purificação que é seu objetivo final” (p. 17). Eis, então, à luz do espiritismo, a colocação de Cristo de que “os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos” (MATEUS, 20, 16), colocação revolucionária que se contrapõe ao atual estado de coisas como se ele fosse imutável e como se os valores e as práticas que reproduzem o existente – a razão instrumental a presidir a reificação – tivessem que ser adulados apenas por serem dominantes.

sobrepujar a si mesmo, de modo que a queda rediviva do paraíso sobrevoe a história humana para apreender seus momentos dialéticos de (de)formação. Em poucas páginas, *O sonho de um homem ridículo* transpassa a nervura milenar da humanidade para encontrar os patamares de contradição que alçam os homens para além de si mesmos na mesma medida em que a reconciliação para além do ego ainda não se processou. A eternidade em Dostoiévski, mediada por Hegel e Kardec, nos mostrará como o ímpeto de síntese, que jamais esteve ausente da obra do escritor [mesmo (e sobretudo) em seus momentos mais niilistas], constitui o que há de mais essencial ao movimento contraditório da história.

## V. Do Éden à queda

Assim que o homem ridículo pergunta ao guia de sua jornada intergaláctica se as repetições dos mundos configuram a lei do universo, a criatura lhe diz que “você vai ver tudo – (...) e um certo pesar se fez ouvir na sua voz” (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 107). O pesar se deve ao fato de que a criatura, a vivenciar, com o ápice da consciência, um tempo expandido, já conhece o que acontecerá a partir do momento em que o homem ridículo chegar ao paraíso. Ele já vê os oceanos e consegue discernir os contornos da Europa – súbito, o guia de sua viagem já não está mais ao seu lado.

Eu me achava, ao que parecia, numa daquelas ilhas que formam na nossa terra o Arquipélago Grego, ou em algum lugar na costa do continente vizinho a esse Arquipélago. Ah, tudo era exatamente como na nossa terra, mas parecia que por toda a parte rebrilhava uma espécie de festa e um triunfo grandioso, santo, enfim alcançado (IDEM, p. 108).

As imagens idílicas pululam. O vaivém das ondas beija e afaga as margens, as copas coloridas das árvores ensinam a olhar para o céu, os pássaros libertam o homem ridículo da cadeia alimentar e, sem qualquer receio, pousam sobre os ombros de nosso herói e ressoam o cântico de reconciliação que a relva aromática já prenunciara. Até que, “finalmente, eu vi e conheci os habitantes dessa terra feliz” (IBIDEM, p. 109). O homem ridículo se vê cercado não pela horda, mas pela comunhão. Eles o beijam e saúdam, seus olhos não são crispados pela

dúvida, “nas palavras e nas vozes dessa gente soava uma alegria de criança” (IBIDEM, p. 109). “Deixai vir a mim estas criancinhas, porque o Reino dos céus é para aqueles que se lhes assemelham” (MATEUS, 19, 13-14). Então, o homem ridículo compreende para onde seu sonho o levou:

Ah, imediatamente, (...) entendi tudo, tudo! Essa era a terra não profanada pelo pecado original, nela vivia uma gente sem pecado, vivia no mesmo paraíso em que viveram, como rezam as lendas de toda a humanidade, os nossos antepassados pecadores, apenas com a diferença de que aqui a terra inteira era em cada canto um único e mesmo paraíso (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 109).

As colocações do homem ridículo sobre o paraíso, em meio ao qual os seres animados e inanimados se relacionam de forma orgânica e reconciliada, nos vão fazendo subir até o penhasco íngreme que logo vai precipitar a alegria insciente dos primeiros homens e mulheres para a queda. Nosso herói não consegue entendê-los – já sabemos que, “para o moderno progressista russo” e “petersburguês sórdido”, cuja racionalidade egoico-instrumental só fazia coincidir entendimento e duelo, nem de longe era possível compreender como “eles não desejavam nada e eram serenos, [como] não ansiavam pelo conhecimento da vida como nós ansiamos por tomar consciência dela” (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 111). O homem ridículo conseguia vislumbrar que, para eles, a plenitude era algo dado, algo simplesmente vivenciado.

A sua sabedoria era mais profunda e mais elevada que a da nossa ciência; uma vez que a nossa ciência busca explicar o que é a vida, ela mesma anseia por tomar consciência da vida para ensinar os outros a viver; ao passo que eles, mesmo sem ciência, sabiam como viver, e isso eu entendi, mas não conseguia entender a sua sabedoria. Eles me apontavam as suas árvores, e eu não conseguia entender o grau de amor com que as olhavam: era como se falassem com seres semelhantes a eles. E, sabem, talvez eu não esteja enganado se disser que falavam com elas! Sim, eles descobriram a sua língua, e estou certo de que elas os entendiam (IDEM, pp. 111-112).

É assim que, em meio ao Éden, por meio do amor comunal que integra as partes como completas extensões do Todo, que seria Deus, não há esforço para a obtenção e a partilha do fruto do trabalho, não há propriamente *meu* e *teu*, a integração orgânica sequer precisa separar o que é *nosso*, pois o Verbo divino faz com que Adão e Eva só se conjuguem



como *nós*. O homem ridículo nos diz que não há ciúme e inveja, mesmo o núcleo familiar ali não existia, já que os filhos eram filhos de todos. Será que há morte no paraíso? Sim, mas um sentido inato de eternidade faz com que a morte seja vivenciada como um até breve. A integração, sempre segundo o homem ridículo, era tão plena, que eles “não tinham fé, mas em troca tinham a noção firme de que, quando a sua alegria terrena se plenificasse até os limites da natureza terrena, então começaria para eles, tanto para vivos quanto para mortos, um contato ainda mais amplo com o Todo do universo” (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 113). Se nos lembrarmos da tipologia panorâmica dos mundos espirituais mencionada por Kardec, será possível dizer que tal paraíso idílico estaria no tempo primevo da humanidade, em que o mundo – a Terra e seus infinitos duplos – estava repleto de seres “simples e inscientes” (KARDEC, 2009, p. 67), cuja alegria orgânica se contrapunha, entretanto, à ausência de liberdade.

Quando o homem ridículo sentencia que “esses homens não se esforçavam por fazer com que eu os entendesse, amavam-me assim mesmo, mas em contrapartida eu sabia que eles também jamais me entenderiam, e por isso quase não lhes falava da nossa terra” (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 112), não há apenas ressentimento na colocação de nosso herói. É bem verdade que o rancor do homem ridículo o impede de sequer imaginar relações que não estejam sob o signo da desconfiança e do desentendimento recíprocos. Ainda assim, a hiperconsciência de nosso herói, filha de uma civilização muito mais complexa e contraditória do que a organicidade primeva, pressupõe o ímpeto por uma reconciliação que supere o individualismo encarniçado com novos marcos de liberdade.

Nesse sentido, podemos utilizar, *mutatis mutandis*, duas categorias de que Hegel lança mão para apreender o movimento dialético que envolve a *liberdade substancial* (tese), algo próximo ao patriarcado orgânico que o homem ridículo ora nos narra, e a *liberdade subjetiva* (antítese), que pressupõe um longo transcurso histórico para o surgimento de estruturas sociais mais complexas, de modo que o eu adquira consciência de si e, conseqüentemente, possa se perceber como um ente distinto da imediaticidade do todo. Nas palavras de Hegel (2008), “a liberdade substancial é a razão da vontade existente em si”, de forma orgânica, ou sob o jugo de um Estado patriarcal. “Todavia, essa determinação da vontade não contém

ainda sabedoria e vontade próprias” (p. 93). Os filhos do Sol que circundam o homem ridículo são plenos, mas não são livres, vale dizer, eles não têm consciência sobre a dimensão de sua própria existência. A vida até pode jorrar de uma fonte viva, como querem os laivos mais conservadores, nostálgicos e anacrônicos presentes em Dostoiévski, mas o ônus para tal retomada do Éden idílico seria o completo embotamento das conquistas histórico-rationais da humanidade. Aceitar tal fator, a meu ver limitado e limitante, para a interpretação da obra de Dostoiévski seria o mesmo que pedir ao escritor que não compusesse suas narrativas, uma vez que elas aguçam, justamente, a hiperconsciência do ego solapado pelo niilismo. Assim, ao invés de um recuo, precisamos de um salto qualitativo para além da integração orgânica, em meio à qual

leis e ordenamentos são consistentes em si mesmos, e diante deles os sujeitos comportam-se com perfeita subordinação. Ora, tais leis não devem ser conformes à vontade individual, e os sujeitos assemelham-se a crianças obedientes, sem vontade nem julgamento próprios (HEGEL, 2008, p. 93).

O estado de integração orgânica é ainda mais simples do que a liberdade substancial hegeliana, porque, como *ainda* não houve a queda, seres humanos, animais, vegetais e seres inanimados não se distinguem entre si. (Lembremos que os filhos do Sol viviam em tamanha simbiose com a natureza que conseguiam conversar, *imediatamente*, com as árvores.) A liberdade subjetiva, por sua vez, “só se determina no indivíduo, constituindo a reflexão dele em sua consciência”. Assim, Hegel prossegue,

quando se produz a liberdade subjetiva [e, aqui, o filósofo alemão acelera o tempo histórico e a transformação das relações sociais da mesma forma que o homem ridículo o fará quando sobrevoar a história humana a partir da queda] e o homem desce da contemplação da realidade exterior para a sua própria alma, surge o contraste sugerido pela reflexão, envolvendo a negação da realidade [isto é, o destacamento do ego do todo imediato]. De fato, sair do presente já forma uma antítese, da qual um lado é Deus – ou o divino – e o outro o sujeito, como um indivíduo (2008, pp. 93-94).

A liberdade substancial que, em face da liberdade subjetiva, é, na verdade, uma não-liberdade, pressupõe a “moralidade objetiva espontânea”, em meio à qual “a vontade individual do [não-]sujeito adapta-se imediatamente aos costumes, aos hábitos jurídicos e às leis. O [não-]indivíduo está, portanto, em unidade espontânea com o fim universal” (IDEM, p. 95). Em

contrapartida, a moralidade objetiva deve ser “conquistada na luta pela liberdade subjetiva em seu *renascimento*” [grifo que sintetiza o sentido da cicatrização do espírito e que, em diálogo com Dostoiévski e Kardec, aponta para a dialética ao longo da eternidade.] A moralidade objetiva precisa se elevar, “pela purificação, até a livre subjetividade” (IBIDEM, p. 95). Kardec (2009) diria que “a sabedoria de Deus” – sabedoria dialeticamente distinta do Deus Pai e orgânico, uma vez que os homens e as mulheres já não são idênticos a Adão e Eva – “está na liberdade que ele deixa a cada um de escolher, porque cada um [em meio à liberdade subjetiva] tem o mérito de suas obras” (pp. 67-68). Como veremos até o fim de nossa análise, para os homens ridículos, a negação da liberdade subjetiva – individualidade que, como Hegel nos demonstrou, é uma negação primeira do ego que se aparta do todo orgânico para poder existir como consciência de si e para si –, se se quiser emancipatória, precisa se consubstanciar, historicamente, como uma negação determinada, isto é, como a negação da negação da liberdade subjetiva com vistas à reconciliação dos egos hedonistas em meio a uma sociedade de sujeitos emancipados.

Segundo Theodor Adorno (2013), o temor do Hegel tardio e conservador – aquilo que viria a ser derivado como hegelianismo de direita – se relacionava à projeção de que a esfera por excelência da liberdade subjetiva, a sociedade civil e suas relações antagônicas, não pudesse superar a guerra intestina de todos contra todos. Daí “a idolatria do Estado por Hegel” (p. 104), já que o Estado, como instituição a se erigir para além dos sujeitos individuais em colisão, (supostamente) representaria o universal em meio à guerra dos particulares da sociedade civil. Se considerarmos a situação de uma Alemanha ainda não unificada e transpassada por principados antagônicos em meados do século XIX, veremos como o princípio hegeliano do Estado como a representação do universal dizia respeito à superação da dispersão fratricida, aspecto que matiza a atribuição de um conservadorismo unívoco a Hegel. Ainda assim, Adorno nos faz pensar que o Hegel mais próximo do Estado prussiano seria o Hegel para quem o real, tal como ele *já* se apresenta, é racional, assim como o racional, ainda que comporte a irracionalidade da autofagia individualista e centrífuga, *deve ser* real, isto é, *deve corroborar* os poderes existentes tais como eles se apresentam (e nos oprimem). Poderíamos utilizar o mesmo raciocínio adorniano para o temor de Dostoiévski

que, a despeito de sua pujança racional que flerta com uma espiritualidade dialeticamente outra, ainda tenta encontrar antídotos para a modernidade por meio de soluções anacrônicas, idílicas e pré-modernas. Assim, se substituirmos a menção que Adorno faz a Hegel no trecho seguinte, entenderemos, com mais profundidade, a necessidade de negação determinada da razão instrumental com vistas a uma síntese verdadeiramente racional, isto é, emancipatória – e não, portanto, regressiva, nostálgica e irracionalista:

Hegel manifestou que a sociedade reificada e racionalizada da era burguesa, na qual a razão dominadora da natureza se consuma, poderia se tornar uma sociedade digna dos homens, não através da regressão a estágios mais antigos e irracionais, anteriores à divisão do trabalho, mas ao aplicar sua racionalidade a si mesma, em outras palavras, ao reconhecer salutarmente as marcas do irracional em sua própria razão [a tensão entre a Razão que tende ao universal e a razão utilitária, particularista e excludente], assim como do rastro do racional no irracional [a utopia do universal que subsiste em meio à desrazão utilitária] (2013, p. 158).

Nesse sentido, Richard Peace (1982), a meu ver, se equivoca ao dizer que a utopia de Dostoiévski está univocamente baseada “não no progresso da razão humana, mas na retenção dos sentimentos inocentes e primevos; para ele, a Idade de Ouro não está no futuro, mas no passado” (p. 73). Se há em Dostoiévski a nostalgia edênica, Richard Peace não acompanha a dialética dostoiévskiana que abre a possibilidade para que a utopia se projete para o futuro, de modo que sejam superadas, histórica e espiritualmente, as contradições encarniçadas da civilização egoica que a modernidade levou às últimas consequências.

Por motivo análogo, também preciso discordar, dialeticamente, de Birgit Harress (1999), quando ela afirma que “Dostoiévski enfatiza que o homem governado por si próprio cedo ou tarde chafurda até o nível do animal” (p. 24). Dostoiévski certamente estaria de acordo com Hegel (2008), para quem “o conceito de uma relação da essência de Deus como substância universal da ação humana” [fundamenta] a “moralidade objetiva” (p. 137). O aspecto aterrador da modernidade, para Dostoiévski, dizia respeito à perda da conexão com a eternidade – isto é, Deus – por conta do acirramento dos egos.

A perda da relação com a eternidade, para Dostoiévski, significava o embotamento da realidade em seu sentido quintessencial – precisamente aquilo que a modernidade ateaia passaria a proscrever como *fantástico* e/ou *maravilhoso* – e o solapamento da base

consuetudinária para as ações morais. É assim que Lyudmila Parts (2009), com um argumento que se aproxima do sentido desenvolvido por este artigo, compreende que

não é contra a ciência ou o direito que Dostoiévski dirige seu argumento; na verdade, ele os considera ineficientes sem uma fundação cristã. Assim, se a piedade é necessária para a comunidade social e a piedade é inerentemente cristã, a coesão social se torna impossível sem o cristianismo. Um dos objetivos de Dostoiévski em *Crime e Castigo* é apresentar os limites da piedade secular e a impossibilidade da moralidade secular. Para tal fim, ele demonstra como a tentativa de eliminar a religião da fundação da sociedade conduz à degradação moral (p. 62; p. 70).

Concordo com Birgit Harress quando a autora fala sobre o terror de Dostoiévski em relação ao homem entregue a si mesmo, isto é, o temor em relação ao homem sem vinculação com a fonte da *vida viva*, vale dizer, Deus. No paraíso edênico, o homem ridículo pôde entrever que “eles continuavam em contato com os seus mortos mesmo depois de sua morte, (...) [pois] a morte não rompia a ligação terrena entre eles. (...) Estavam tão inconscientemente convictos dela [da vida eterna] que isso não constituiria para eles uma questão” (p. 113). Nesse sentido, Kate Holland (2000) também entrevistou que

as visões de mundo lineares da *intelligentsia* [os revolucionários russos] estavam baseadas no triunfo da razão e da lógica e em um paraíso terrestre, mas, segundo Dostoiévski, elas não passavam de abstrações, uma vez que não satisfaziam as necessidades morais e espirituais do homem, e, em particular, elas não respondiam à questão que Dostoiévski considerava a mais crucial para o homem: a possibilidade da vida eterna para além do túmulo<sup>5</sup> (p. 101).

Sem jamais deixarmos de considerar o caráter fundamental da eternidade para Dostoiévski, podemos proceder à negação determinada da colocação de Birgit Harress, uma vez que não se trata de relegar os homens ao estado primevo de massa insciente, mas de fazer com que a humanidade, ao se tornar autoconsciente, possa transformar a consciência de si em consciência entre si, entre os homens – em consciência partilhada em meio a uma sociedade emancipada. Já Hegel (2008) falara que, na liberdade substancial – isto é, em meio à

---

<sup>5</sup> Nesse sentido, podemos entrever com que avidez Dostoiévski teria lido a seguinte passagem de Hegel (2008): “A ideia de que o espírito é imortal inclui a posse pelo indivíduo humano de um infinito valor em si. O mero natural parece isolado, é pura e simplesmente dependente de outro e tem a sua existência em outro: com a imortalidade, manifesta-se a concepção de que o espírito é infinito em si mesmo” (pp. 180-181).

não-liberdade, se tivermos em mente a antítese da futura conformação da liberdade subjetiva —, falta “a vontade que cumpre as ordens por convicções exteriores”, já que o espírito, “por não ter atingido a interioridade”, isto é, a condição [autor]reflexiva, “mostra-se como mera espiritualidade natural” (p. 101). A decorrência do argumento de Hegel nos mostra por que o então jovem e materialista Karl Marx iniciou sua trajetória intelectual como um hegeliano de esquerda:

A forma mais elevada do pensamento racional [é] o espírito de novo refluindo sobre si próprio, produzindo a sua obra sob a forma de pensamento e tornando-se capaz de realizar o racional graças unicamente ao princípio de mundaneidade. Acontece que, em virtude da eficácia de determinações universais, que têm o seu fundamento no princípio do espírito, *o reino do pensamento é engendrado no real. (...) Isso é o resultado final a que o processo histórico deve chegar*, e nós temos que percorrer o longo caminho que acaba de ser sumariamente indicado. *Mas a extensão do tempo é algo muito relativo e o espírito pertence à eternidade*; para ele, não há propriamente extensão [grifos meus] (2008, p. 97).

A história, tanto para Hegel (e o jovem Marx) quanto para Dostoiévski, se transforma no terreno primordial para a cicatrização do espírito, para que “ele se produza e se transforme no que é”. O espírito é “originalmente livre, e a liberdade é sua natureza e seu conceito” (IDEM, p. 209). Mas Hegel e Dostoiévski diriam que não se trata de afirmar, em si e para si, a liberdade original do espírito, o estado insciente e primordial dos homens, pois

não podemos considerar tal estado de selvageria como algo sublime, cometendo talvez o erro de Rousseau, que imaginou a situação dos selvagens da América como aquela na qual o homem estivesse no domínio da verdadeira liberdade. O selvagem desconhece uma grande parte do infortúnio e da dor, mas isso é apenas negativo, enquanto a liberdade tem que ser essencialmente afirmativa. Os benefícios da liberdade afirmativa são os benefícios da consciência sublime (IBIDEM, 2008, p. 295).

Vale frisar, no entanto, que se trata de uma liberdade determinada, uma vez que Dostoiévski bem poderia dizer que a liberdade completamente centrífuga — o ego que apenas se volta para e sobre si mesmo — acabaria redundando em fratura social. Em diálogo com Hegel e com a trajetória do homem ridículo, começaremos a compreender, a partir de agora, que o movimento da história, com a deformação advinda da queda dos homens do paraíso edênico, apresenta, dialeticamente, a possibilidade de superação da insciência original por meio

das feridas como um momento fundamental da liberdade – as feridas do ego individualizado e não mais organicamente integrado pressupõem o ímpeto pela cicatrização, o ímpeto pela reconciliação em uma nova totalidade para além da manada original.

De volta à nossa trajetória narrativa, o homem ridículo quer saber por que, em meio aos habitantes do Éden que o recebem como a um irmão, “não consigo odiá-los, se não os amo, por que não consigo deixar de perdoá-los, e ainda assim no meu amor por eles há melancolia: por que não consigo amá-los, se não os odeio?” Nosso herói sentencia, então, que “a sensação de plenitude da vida me tirava o fôlego, e eu os adorava calado” (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 114; p. 115). Ainda uma vez, a tensão entre o passado orgânico e o futuro com potencial de liberdade se estabelece para apreendermos a utopia da reconciliação em Dostoiévski. Estamos a um passo de descobrirmos que o homem ridículo fará as vezes da serpente demoníaca do *Gênesis*. Nosso herói será o artífice da queda, isto é, ele propiciará a síntese radical para o transcurso da história que vai da massa insciente e suas formações sociais orgânicas e simples à complexidade da civilização e sua divisão social do trabalho que ensejam o indivíduo e a autoconsciência egoica. Assim, dialeticamente, o homem ridículo sente a dor de não poder se irmanar, *imediatamente*, à comunhão paradisíaca. Mas, conforme vimos argumentando, tal melancolia implica uma evolução, um movimento qualitativamente distinto: é duríssimo não poder amá-los, é um horror entrever que o desamor egoico levou o homem ridículo ao suicídio, mas não é possível retornar a momentos que a história superou sem mutilar as mediações que foram conformando a identidade humana através do transcurso das gerações. Preciso concordar com Richard Peace (1982), quando o autor diz que

o homem que se aparta dos demais é que constitui a causa para o declínio da Idade de Ouro em *O sonho de um homem ridículo*. Nas obras de Dostoiévski, os homens que se apartam dos demais, tais como o homem do subsolo, Raskólnikov e Kiríllov [*Os Demônios*], se tornam presas de ideias extremistas, negativas e destrutivas (p. 72).

Ocorre que a reintegração dos egos não se dará por meio da clausura da humanidade, ainda uma vez, em feudos e/ou monastérios, não humanizaremos a humanidade ao embotarmos o nível de consciência social historicamente erigido. O temor e o tremor

dostoievskianos fazem o autor levar a razão utilitária tanto ao ápice dialético de sua superação pela razão emancipatória quanto ao retrocesso pela desrazão que se volta para o embotamento do paraíso orgânico e/ou para o mistério do cristianismo ortodoxo. A obra de Dostoiévski testemunha, nesse sentido, uma colocação lapidar do clérigo Tíkhon, personagem de *Os Demônios*: “O ateísmo completo está no penúltimo degrau da fé mais perfeita (se subirá esse degrau já é outra história)” (2004, p. 662). Por nutrir essa contradição agônica até o fim de sua vida – contradição que, na verdade, ultrapassa Dostoiévski e se alça da subjetividade do escritor para o caráter objetivo de sua época, como espírito do tempo –, o autor fomentou em sua obra a tese positiva do retrocesso orgânico, histórico e espiritual e a antítese negativa e radical da espiritualidade dialética a acompanhar a razão. A angústia sobre a possibilidade histórica de negação da negação (a síntese) – angústia que, como já vimos, comporta um Dostoiévski revolucionário para além do Fiódor nacionalista e ortodoxo cerceado por sua época – tornou a contradição o elemento histórico-motor da obra do escritor russo, de modo a não antecipar (e hipostasiar) a reconciliação como um atentado contra a conciliação real (ADORNO, 2013, pp. 102-103), uma vez que a síntese ainda não adveio – e a dúvida lancinante do niilismo que sempre rondou Dostoiévski suspeita que ela pode não advir. Ainda assim, *O sonho de um homem ridículo*, a meu ver, desempenha um papel *positivo*, na medida em que, ao transitar da agonia para a possibilidade de redenção, ilumina as contradições objetivas de sua obra e nos fornece a possibilidade de apreender o ímpeto por uma nova totalidade através das fraturas e caminhos exíguos abertos pela história que *ainda* não se reconciliou.

## VI. Da queda à reconciliação?

No ápice da integração edênica da qual o homem ridículo já não pode fazer parte, nosso herói nos conta o segredo que já antecipáramos: “Tudo isso, talvez, não tenha sido sonho coisa nenhuma!” Afinal, a espiritualidade proscria pela modernidade como um sonho fantástico, para Dostoiévski, é a realidade elevada à máxima potência. “Porque aqui [no Éden]



se passou uma coisa tal, uma coisa tão horrivelmente verdadeira, que não poderia ter surgido em sonho [...] O fato é que eu... perverti todos eles!” (DOSTOIÉVSKI, 2003, pp. 115-116)

A última parte de *O sonho de um homem ridículo*, então, volta aos primórdios do *Gênesis* com a reedição da queda de Adão e Eva. Assim, em uma passagem que um leitor desavisado poderia atribuir a Dostoiévski, Hegel (2008) nos conta que

o homem, criado à imagem e semelhança de Deus, perdeu o seu contentamento absoluto ao comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. O pecado aqui reside no conhecimento: ele é pecaminoso, e por sua causa o homem perdeu a felicidade natural. É bem verdade que o mal reside na consciência, pois os animais não são nem bons e nem maus, da mesma forma que o homem natural. Só a consciência possibilita a divisão do eu, depois de sua infinita liberdade como arbitrariedade e do puro conteúdo da vontade, do bem. O conhecimento da elevação da unidade natural é o pecado, não sendo uma história acidental, mas a história eterna do espírito, pois esse estado da inocência, esse estado paradisiaco, é animalesco. O paraíso é um jardim onde só os animais podem permanecer, não os homens, pois o animal forma uma unidade com Deus, mas apenas por si. Só o homem é espírito, ou seja, para si mesmo. Esse ser para si, essa consciência, é, todavia, a divisão do espírito universal divino. Se me oponho, em minha liberdade abstrata, contra o bem, então essa é a posição do mal. O pecado original é, por isso, o eterno mito do homem, pelo qual ele se torna humano (p. 273).

A questão dostoiévskiana por excelência, conforme vimos argumentando, é saber se a humanidade conseguirá se humanizar *para além* do pecado original, se ela conseguirá se religar com a eternidade, já que a estagnação no pecado original, na individuação hedonista, “é o mal; [...] [eis] o sentimento de dor sobre si e a ânsia que encontramos em Davi, quando ele canta: “Senhor, concede-me um coração puro e um espírito novo”” (IDEM, p. 273). O homem ridículo dera um tiro em seu coração, e Cristo já dissera que o Reino de Deus pressupõe espíritos puros como as crianças. A pureza, aqui, se refere à reforma moral, sobre a qual falaremos mais adiante, mas não corrobora o embotamento da consciência. O coração puro, no cântico dos cânticos de Davi, quer se aliar a um espírito dialeticamente novo – eis uma síntese para a trajetória do homem ridículo.

Nosso herói nos diz que a perversão por ele inoculada entre os filhos do Sol logo dá vazão à mentira. O sobrevoio quintessencial pelos elos de queda e conexão da humanidade segue de forma vertiginosa – cada palavra e cada frase sintetizam séculos de transcurso da história: a mentira enseja o gosto pela mentira, a beleza começa a se irmanar a tudo o que é

lúgubre, logo chegamos à volúpia, por sua vez contígua ao ciúme – se já há o ciúme, estamos diante da ruptura da não-propriedade, isto é, da produção social como o todo comunal. O ciúme pressupõe a cisão entre o *meu* e o *seu*, o *nosso* se fratura e já aponta para os primórdios da luta de classes. “Bem depressa respingou o primeiro sangue” (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 117). Mas como conciliar a bondade e a onisciência do Criador com o assassinio original cometido por uma de suas criaturas? Diante da potencial cumplicidade de Deus com o mal, Kardec (2009) diria que “Deus não criou espíritos maus, criou-os simples e ignorantes, isto é, com aptidão tanto para o bem quanto para o mal [e com capacidade para a perfectibilidade divina]. Aqueles que são maus assim se tornaram por sua vontade” (p. 67). Dostoiévski, Hegel e Kardec diriam que “a sabedoria de Deus está na liberdade que ele deixa a cada um de escolher, porque cada um tem o mérito de suas obras” (IDEM, pp. 67-68). Do contrário, seríamos felizes e autômatos, reconciliados e inscientes. Em suma, mais *animais* que *racionais*.

Após o assassinio, as pessoas “começaram a se dispersar, a se dividir. Surgiram alianças, mas dessa vez umas contra as outras” (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 117). As famílias vão se tornando maiores, o excedente da produção coletiva passa a ser apropriado pela família mais numerosa e poderosa, as cisões ensejam o nomadismo – a agricultura talvez ainda não tenha atingido a pujança total para a fixação. A dispersão dos homens e mulheres pressupõe a divisão do trabalho social a partir da divisão do trabalho no seio familiar. Nessa nova guerra de todos contra todos que se retroalimenta do micro ao macrocosmos, o surgimento de alianças facciosas e encarniçadamente contrapostas pressupõe a expansão dos clãs e a formação de nações. O homem ridículo nos diz, então, que surgem “as acusações, as censuras. Conheceram a vergonha, e a vergonha erigiram em virtude. Nasceu a noção de honra, e cada aliança levantou a sua própria bandeira” (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 117). Vemos, aqui, um marco dialético importante: a superação da (não-)liberdade substancial do todo orgânico pela liberdade subjetiva do ego passa a aprofundar a lei do mais forte. Assim, as alianças se assemelham à ideia do contrato social hobbesiano: para que os egos fraticidas não se aniquilem completamente, a nova liberdade começa a alicerçar mecanismos de coesão e autoridade sociais que possuem teores de verdade para além da lei do mais forte. Ainda que

os grupos mais poderosos prevaleçam, a vergonha e a honra, vistas pelo homem ridículo como uma perda em relação à integração original, representam, dialeticamente, a retomada do ímpeto de integração para os homens e mulheres que já não podem ser subsumidos pelo rebanho do Éden. Os homens passam a falar línguas diferentes, a torre de Babel ganha contornos e se irradia com as grandes navegações, a ciência irrompe e se retroalimenta da manufatura e da indústria vindouras. Quando as contradições se exacerbam de maneira a quase estilhaçar o todo frágil que só se mantém pela exploração das desigualdades e pela necessidade de sobrevivência,

quando todos se tornaram maus, começaram a falar em fraternidade e humanidade e entenderam essas ideias. Quando se tornaram criminosos, conceberam a justiça e prescreveram a si mesmos códigos inteiros para mantê-la, e para garantir os códigos instalaram a guilhotina. Mal se lembravam daquilo que perderam, não queriam acreditar nem mesmo que um dia foram inocentes e felizes (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 118).

A dialética avivou o processo de antítese no homem ridículo justamente quando o suicídio já lhe fazia entrever a lápide de sua sepultura. Assim, o ápice do processo de autofagia social enseja a eclosão de ideias totalizantes que alcem os homens para além de si mesmos, que estruturam o movimento global da história como a tensão entre o particular e o universal, a exploração e a emancipação. Era nesse sentido que Hegel (2008) compreendia o empreendimento das grandes navegações:

O oceano convida o homem à conquista e à pilhagem, mas igualmente ao comércio e ao lucro. A terra, na região do vale, fixa o homem ao solo, tornando-o infinitamente dependente; o mar o conduz para além desses limitados círculos de pensamento e ação. Aqueles que cruzam os mares visam também ao lucro; mas os meios que utilizam para realizar esse intento são paradoxais: arriscam a propriedade e a própria vida. Os meios são, portanto, o oposto daquilo que tencionam (pp. 80-81).

Hegel, nesse sentido, estabelece a mediação para voltarmos a arremessar o homem ridículo contra si mesmo, para que tentemos entrever a dialética a insuflar reforma e revolução quando os homens atingem o charco da maldade: “A escravidão é, em si e por si, injustiça, pois a essência humana é liberdade. Mas, para chegar à liberdade, o homem tem que amadurecer. Portanto, a abolição progressiva da escravidão é algo mais apropriado e correto

do que a sua abrupta anulação” (2008, p. 88). Mas, prossegue o homem ridículo, “se pelo menos fosse possível que eles voltassem àquele estado inocente e feliz do qual se privaram, e se pelo menos alguém de repente o mostrasse a eles de novo e lhes perguntasse: querem voltar? – eles certamente recusariam” (DOSTOIEVSKI, 2003, p. 118). Ao que responderíamos ao homem ridículo: não é possível retornar ao Éden insciente sem mutilar a história, sem condenar a humanidade à prostração diante de um Deus Pai supremo que trata seus filhos como crianças eternas. A recusa é dialética: a volta ao Éden não se dará como um movimento linearmente circular, ao fim do qual o ponto de chegada coincide com o ponto de partida. Isso significaria a supressão das conquistas históricas que brotaram do solo da pilhagem, significaria o embotamento da memória transmitida através das gerações. Só a completa barbárie – uma hecatombe nuclear como a imagem da totalidade a se confundir com o nada – nos faria voltar a acender velas de cera diante de ícones silenciosos. Como Hegel bem o sabia desde Heráclito de Éfeso, o retorno se dá por meio de um movimento em espiral – há paralelismo entre pontos de consciência e desenvolvimento análogos (a memória sempre nos trará nostalgia), mas não se trata das mesmas situações, pois o rio de Heráclito faz a quantidade transbordar pelas margens para alcançar uma nova qualidade. Assim, a sociedade irreconciliada sente saudade da Idade de Ouro, uma saudade, na verdade, projetada dialeticamente para o futuro, uma saudade que quer recuperar o teor de verdade do Éden (a integração) para alçá-lo em convivência reconciliada dos novos homens e mulheres cientes de si e entre si.

O sentido dialético da utopia seria, assim, a elevação racional dos homens para além da razão utilitária – como os autores mais conservadores da fortuna crítica dostoievskiana tendem a interpretar as diatribes do escritor como se elas fossem críticas *in toto* (e, portanto, não dialéticas), o contrário supostamente reconciliado da sociedade racional seria a organicidade idílica e sentimental. Entretanto, já Theodor Adorno (2009) se perguntara se

as coisas seriam tão diferentes em épocas que se presumem como sob uma abóbada celeste metafísica, épocas que o jovem Lukács [da *Teoria do Romance*] denominava as épocas prenes de sentido. (...) O caráter fechado das culturas, a imperatividade coletiva de concepções metafísicas, o seu poder sobre a vida não garantem a sua verdade. A possibilidade de uma experiência metafísica é antes irmanada com a

possibilidade da liberdade, e, dessa liberdade, somente o sujeito desenvolvido é capaz, o sujeito que destruiu os laços louvados como sagrados (p. 328).

Como Dostoiévski pode ser tido como um dos autores que, dialeticamente, mais arremessaram a razão contra si mesma por meio do próprio movimento racional, não me parece possível enquadrá-lo na fileira dos irracionalistas (por mais que algumas tendências do próprio Dostoiévski assim o quisessem) e não me parece possível aceitar o ninho idílico do homem ridículo sem abortar a liberdade a que Hegel e Adorno (e o próprio Dostoiévski) fazem menção. Os filhos do Sol que se tornaram ciosos da própria individualidade vivem em um contexto histórico-social que, a administrar de forma cada vez mais rente (e introjetada) todas e cada uma de nossas ações, arremessa os sujeitos uns contra os outros em meio à sanha pela sobrevivência e apresenta a irracionalidade fundamental a reproduzir a sociedade. Então – prossegue o homem ridículo –, nesse contexto de escravidão coletiva (e até mesmo de escravidão voluntária) e de apedrejamento dos justos,

surgiram pessoas que começaram a imaginar: como fazer com que todos se unam de novo, de modo que cada um, sem deixar de amar a si mesmo mais do que aos outros, ao mesmo tempo não perturbe ninguém, e possam viver assim todos juntos numa sociedade cordata (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 119).

Neste momento em que o espectro do socialismo ronda o sobrevoos vertiginoso da história em *O sonho de um homem ridículo*, a voz autoral do ex-socialista, ex-membro do Círculo de Petrachévski e ex-prisioneiro político Fiódor Dostoiévski pulsa sob a colocação de nosso herói. Susan McReynolds (2003) sintetiza a tensão entre transformação moral e social em Dostoiévski ao afirmar que

ao longo de sua vida posterior ao exílio [siberiano], o escritor insiste em dizer que o progresso comunal só é alcançado através do aperfeiçoamento moral dos indivíduos. “O homem não se transforma por razões *externas*, mas por uma mudança *moral*”, Dostoiévski escreve em seu caderno de 1863. Assim, para ele, a melhoria das formas externas e institucionais da vida social não resulta das mudanças nas regras políticas, mas das mudanças das condições íntimas e morais dos indivíduos (p. 82).

Precisamos, agora, arremessar o homem ridículo e Dostoiévski contra si mesmos, uma vez que não há uma vida em si e para si que não esteja dialeticamente relacionada às condições materiais e à história. Com Dostoiévski, seria bem possível dizer que a transformação das instituições e das relações sociais não esgota a cicatrização do espírito – a revolução política, assim, seria apenas o começo de uma revolução muito mais profunda e encarniçada, a revolução do coração dos homens, uma vez que a humanidade liberta da esfera da necessidade passaria a viver a exponencialização dos desejos segundo novas (e imprevisíveis) possibilidades. Mas a discussão sobre a moralidade como uma esfera autônoma, como se o sujeito ético pudesse legislar sobre suas ações com coerência em meio a um contexto contraditório e fraturado, aponta para um solipsismo que enfraquece a crítica dostoiévskiana ao atual estado de coisas e não desvela as imbricações e implicações entre a parte e o todo, o indivíduo e a sociedade. É nesse sentido que Theodor Adorno [2013] traz à tona uma consideração de Hegel que nos vale como uma negação dialeticamente determinada da moralidade em Dostoiévski:

A frase de Hegel de que não existe realidade moral alguma não é um mero momento de transição para a sua doutrina da eticidade objetiva. Nessa frase transparece já o reconhecimento de que o moral não se conhece de forma alguma a partir de si mesmo, de que a consciência não garante a ação justa e de que o Eu que se retrai em direção a si mesmo para saber aquilo que ele deveria ou não fazer se perde no irracional e na vaidade. Hegel continua perseguindo um impulso do esclarecimento radical. À vida empírica, ele não opõe o bom como um princípio abstrato, como uma ideia que se satisfaria a si mesma, mas ele o liga segundo seu conteúdo próprio à produção de um todo justo – aquilo que, na *Crítica da Razão Prática*, aparece com o nome de humanidade. Com isso, Hegel transcende a separação burguesa entre o *ethos* como uma determinação que obriga incondicionalmente, mas que vale tão somente para o sujeito, e a objetividade pretensamente empírica da sociedade (p. 127).

A vinculação *necessária* entre moralidade e sociedade, ética e história irrompe, então, como uma implicação recíproca. E se, por um lado, há momentos em Dostoiévski em que a dimensão da internalidade desponta como o bastião de tudo aquilo que é vívido e moral, também é preciso arremessar Hegel e Adorno contra si mesmos, à luz das tragédias históricas perpetradas pelos regimes tidos como socialistas, por meio da noção de que a moral não se conhece de forma alguma a partir de si mesma, isto é, de que não há um teor de verdade na

integração a partir da ideia de uma bondade que deva ser socialmente partilhada. Se a moralidade em si e por si mesma padece de abstrações que são neutralizadas pelo mal reproduzido cotidianamente em termos sociais, a ética concebida meramente como ideologia das classes dominantes a serem destronadas e como entrave anacrônico para a nova sociedade pode gerar aquilo que Robert Louis-Jackson (2002), em estreito diálogo com a obra de Dostoiévski, chamou de “os problemas dos crimes contra a humanidade em nome da humanidade” (p. 13). Assim, ao considerarmos Dostoiévski um autor que se imbrica à [escato]lógica da história de modo a levar as ideias às últimas consequências em termos de seus desdobramentos futuros e *possíveis*, não deixa de ser totalmente *premonitória* a seguinte consideração do homem ridículo à luz dos campos de concentração sino-soviéticos, dos campos de extermínio no Camboja e do *paredón* cubano:

Os beligerantes acreditavam firmemente ao mesmo tempo que a ciência, a sabedoria e o sentimento de autopreservação [sem a fonte da vida viva que, para Dostoiévski, se nutria da eternidade] vão afinal obrigar o homem a se unir numa sociedade cordata e racional, e assim, enquanto isso, para apressar as coisas, os “sábios” esforçavam-se o mais depressa possível por exterminar todos os “não sábios” que não entendiam a sua ideia, para que não interferissem no triunfo dela (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 119).

Quando os filhos decaídos do Sol começaram a ameaçar o homem ridículo com o exílio no hospício se ele não deixasse de tentar lembrá-los sobre o paraíso perdido – paraíso que poderia ser dialeticamente recuperado –, “a dor entrou na minha alma com tanta força que o meu coração se oprimiu e eu senti que estava prestes a morrer, e foi aí... bem, foi aí que eu acordei” (IBIDEM, p. 121). O sonho propriamente dito termina, e quando o homem ridículo se depara com o revólver diante de si, nosso herói o repele com a sensação de que fora novamente ungido pela vida.

Sim, a vida e – a pregação! Naquele mesmo minuto decidi que iria pregar, e é claro que pelo resto da minha vida! Eu vou pregar, eu quero pregar – o quê? A verdade, pois eu vi, eu a vi com os meus próprios olhos, eu vi toda a sua glória! (...) Todos seguem em direção a uma única e mesma coisa, pelo menos todos anseiam por uma única e mesma coisa, do mais sábio ao último dos bandidos, só que por caminhos diferentes. (...) Eu vi a verdade, eu vi e sei que as pessoas podem ser belas e felizes, sem perder a capacidade de viver na terra. Não quero e não posso acreditar que o mal seja o estado normal dos homens (IBIDEM, p. 121; p. 122).

Os niilistas e resignados que leem a obra de Dostoiévski têm muita dificuldade em lidar com a colocação do homem ridículo de que *não quero e não posso acreditar que o mal seja o estado normal dos homens*. Mas, então, como se daria a trajetória de *cicatrização*, não só do homem ridículo, mas também de seus semelhantes? Quando nosso herói diz que “eu vou seguir, vou seguir, ainda por mais mil anos!” (IBIDEM, p. 122), não devemos associar a noção do milênio a uma mera hipérbole, mas à noção que aproxima Dostoiévski de Kardec: a tentativa de disseminar a verdade para além do espírito que se curou pressupõe, *necessariamente*, a eternidade. “E, quanto àquela menininha, eu a encontrei... E vou prosseguir! E vou prosseguir!” (IBIDEM, p. 123) É totalmente factível que o homem ridículo a tenha (re)encontrado nesta vida, após o sonho, ou então que a eternidade tenha possibilitado o (re)encontro sob novas formas. Resta saber, no entanto, como disseminar a verdade. “Mas como instaurar o paraíso – isso eu não sei, porque não sou capaz de transmitir isso em palavras. (...) Ah, como é duro conhecer sozinho a verdade!” (IBIDEM, p. 123; p. 91) Neste momento, nos damos conta do caráter parcial e não-reconciliado da verdade descoberta pelo homem ridículo. Toda a trajetória de conversão e cicatrização fez com que nosso herói saísse de sua (monado)lógica e buscasse a reintegração dialeticamente outra com os demais. Mas, no momento em que tenta retornar à convivência que ele antes só fazia repelir, a solidão se ressignifica, o homem ridículo não consegue fazer suas palavras ecoarem. Não se trata apenas de uma aporia subjetiva a lhe solapar a pregação. Trata-se da profunda falta de ressonância de seu teor de verdade em meio às ações e reações que embasam o convívio social. Não se ignora impunemente a dialética entre decisão moral e reverberação pragmático-social, parte e todo, indivíduo e sociedade. Ainda assim, eis o que afirma o homem ridículo ao fim de sua narrativa:

Num dia qualquer, *numa hora qualquer* – tudo se acertaria de uma vez só! O principal é – ame aos outros como a si mesmo, eis o principal, só isso, não é preciso nem mais nem menos: imediatamente você vai descobrir o modo de se acertar. E no entanto isso é só – uma velha verdade, repetida e lida um bilhão de vezes, e mesmo assim ela não pegou! “A consciência da vida é superior à vida, o conhecimento das leis da felicidade – é superior à felicidade” – é contra isso que é preciso lutar! E é o que eu vou fazer. Basta que todos queiram, e tudo se acerta agora mesmo (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 123).



Em um dos trechos mais problemáticos da obra de Dostoiévski, o homem ridículo atribui à descoberta espiritual e filosoficamente *idealista* a transformação e a reconciliação imediatas das contradições encarniçadas da realidade, como se um *deus ex machina* pudesse saltar por sobre a condição humana historicamente configurada. Assim, o teor de verdade da descoberta onírico-espiritual – o ímpeto pelo amor recíproco que já fora prenunciado pelo Sermão da Montanha proferido por Jesus Cristo – se vê emparedado pelo aprofundamento radical da reificação hedonista em nossa sociedade. O fato de a velha verdade, repetida e lida [e esvaziada] um bilhão de vezes nas missas, cultos e celebrações das igrejas, sinagogas, mesquitas, templos, terreiros e centros espíritas não ter aderido ao real é suficientemente tenso e contraditório para nos fazer perguntar, ainda uma vez, por que a emancipação humana ainda não adveio. Assim, há um problema profundíssimo na noção de que, *numa hora qualquer, bastando que todos queiram, tudo se acaba agora mesmo*. Como falar em reconciliação peremptória diante da impossibilidade de imediaticidade da vida em uma sociedade em que as estruturas de administração e opressão já se fazem internalizadas a ponto de se confundirem com as próprias categorias da consciência?

Tanto em diálogo com Dostoiévski quanto em diálogo com Hegel, já havíamos descoberto como a tese da unidade do homem com Deus pressupõe a antítese da desunião, antítese mediada pela liberdade própria à queda, para que a síntese do reencontro entre o homem e Deus se dê pela ascensão da criatura ao Criador por meio de sua cicatrização. Ocorre que tal processo, explosivamente contraditório e a pressupor a eternidade, se vê entravado por uma série de barreiras historicamente objetivas. Ora, a noção de que basta a todos querer se faz profundamente polifônica em sociedades de classe tão desiguais como a russa e a brasileira, por exemplo. O oferecimento da outra face se vê emparedado pela necessidade de o eu *ter que* competir, cotidianamente, por sua sobrevivência, ainda que, subjetivamente, a deslealdade possa incomodá-lo sobremaneira. É assim que a sociedade [re]produz a esquizofrenia como polifonia identitária objetiva: uma pessoa religiosa pode amar a humanidade como um todo, de forma abstrata, durante a celebração espiritual. Ela pode se

sentir unvida pelo *religare* cósmico. Ainda assim, à saída de seu *locus* sagrado, se um mendigo a interpelar por uma ajuda substantiva que ultrapasse a *caritas* da esmola, o homem ridículo *terá que* sentir a impotência da compaixão contingente diante do atual estado de coisas.

Eis, então, as bases (e as contradições) dostoiévskianas para a cicatrização do espírito, cicatrização que pressupõe a história e a eternidade em seu processo dialético que envolve sofrimento e purgação, destruição e renovação, tensão e reconciliação, nostalgia e futuro, Éden e utopia. Enquanto a história humana for sumamente dostoiévskiana, vale dizer, enquanto a mão que fere não se converter na mão que afaga, a luta intestina entre a fratura e a reconciliação continuará a confinar a cicatrização do espírito em meio ao sonho de um homem ridículo.

### Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

\_\_\_\_\_. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

*Bíblia Sagrada*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1994.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*, Editora Nova Cultural, São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. *O Idiota*, Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2002.

\_\_\_\_\_. *O sonho de um homem ridículo*, Tradução de Vadim Nikitin. São Paulo: Editora 34, 2003.

HARRESS, Birgit. *The Renewal of Man: A Poetic Anthropology on Dostoevsky's Major Novels*. In: *Dostoevsky Studies*. Volume 3. Tübingen: Attempto Verlag, 1999, pp. 19-26.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora da UnB, 2008.

HOLLAND, Kate. *The Fictional Filter: "Krotkaia" and the Diary of a Writer*. In: *Dostoevsky Studies*. Volume 4. Tübingen: Attempto Verlag, pp. 95-116.

JACKSON, Robert-Louis. *Dostoevsky Today and for All Times*. In: *Dostoevsky Studies*. Volume 6. Tübingen: Attempto Verlag, 2002, pp. 11-27.

KARDEC, Allan. *O Evangelho segundo o Espiritismo*. São Paulo: Cultrix, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Livro dos Espíritos*. São Paulo: IDE, 2009.

McREYNOLDS, Susan. *Dostoevsky in Europe: The Political as the Spiritual*. In: *Partisan Review* 1. 2002.

NEUHÄUSER, Rudolph. *The Dream of a Ridiculous Man: Topicality as a Literary Device*. In: *Dostoevsky Studies*. New Series. Volume 1, Number 2. Sem menção a lugar. Charles Schlacks, Jr., Publisher, 1993, pp. 175-190.

PARTS, Lyudmila. *Christianity as Active Pity in Crime and Punishment*. In: *Dostoevsky Studies*. Volume 13. Tübingen: Attempto Verlag, 2009, pp. 61-76.

PEACE, Richard. *Dostoevsky and The Golden Age*. In: *Dostoevsky Studies*. Volume 3. Sem menção a local. 1982, pp. 61-78.