

Dostoiévski, Niilismo e Fé¹

Dostoyevsky, Nihilism and Faith

*Claudia Drucker*²

RESUMO

É preciso considerar a questão da fé antes de considerar a questão da religião, porque, no pensamento dostoiévskiano, o oposto do ateísmo é a fé. Esta pode estar ausente da religião institucionalizada, quando esta se torna uma casca vazia, e incapaz de responder ao ateu. É benéfico conhecer algumas referências de época. O contexto da discussão com o ateísmo é o debate sobre o niilismo, na sua vertente russa da década de 1860. O “reacionarismo” dostoiévskiano é antes de tudo um antiniilismo, que se reflete em teses econômicas, mas é muito mais amplo. Superar o niilismo é afirmar, entre outras coisas, que o homem não é um nada que só ganha conteúdo em sociedade; que ele tem de passar por um processo doloroso de aceitação de suas deficiências para conquistar a consciência moral. O niilismo só encontra na fé o seu oposto, porque exige uma renúncia ao Eu de que o intelecto, por si só, não é capaz.

PALAVRAS-CHAVE: filosofia, religião, arte, humanismo, pessimismo, Cristianismo

ABSTRACT

One must ask about faith before asking about religion in Dostoevsky's thought. Faith can be absent from institutionalized religion, when it turns into an empty shell, thus unable to discuss atheism. It is necessary to identify some local discussions in 1860's educated Russia. The debate on nihilism, as defined then, helps us identify the main points of Dostoevsky's contention with atheism. We must understand his so-called conservatism as antinihilism that points to a standpoint on economic policy, but is much wider. Overcoming nihilism implies, among others, that man is not a nothing that is fulfilled by society; that he must undergo a painful process of acceptance of his flaws, in order to achieve moral consciousness. Nihilism finds in faith its opposite, because it requires a resignation which intellect alone is incapable of.

KEY WORDS: philosophy, religion, art, humanism, pessimism, Christianity

¹ Recebido em 30/05/2016. Aprovado em 30/09/2016.

² Doutora em Filosofia pela Duquesne University (EUA) e professora de Filosofia da UFSC. Email: druckercl@gmail.com

I. Questões eternas e debates locais

Na Rússia como no Brasil, e em todo o mundo ocidental e semi-ocidentalizado, o ateísmo parece ser uma decorrência da educação e da cultura. Ele parece ser a única posição compatível com a percepção de que o sucesso (no sentido da efetividade) e o poder civilizador se devem a modos de pensar e agir que prescindem da fé. No presente texto, não é necessário fazer uma referência a nenhum ritual específico codificado e a nenhum dogma que diferenciem as religiões entre si. Todas elas são contraditadas pelo ateísmo. O oposto do ateísmo não é a religião institucionalizada, mas a fé, que pode inclusive estar ausente da religião institucionalizada, quando esta se torna uma casca vazia. Posta da forma que é talvez a mais geral possível, a questão da religião em Dostoiévski é a questão da difícil convivência da fé em todas as suas formas: a educação letrada, e da fé com a tecnologia.

Ao dizer que a fé em Dostoiévski é uma resposta ao ateísmo não nos comprometemos com indicar se e quando houve uma passagem de um lado a outro do debate. Parece que ele considerou os argumentos dos dois lados, desde muito cedo, se aceitarmos a confissão de 1870 – vide a carta a Nikolaievitch Maikóv de 25 de março desse ano-, segundo a qual a “questão da existência de Deus já o “perseguiu” antes disso, “a vida toda”, mesmo que, às vezes, de forma apenas “inconsciente”. (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 173) Em casa, já recebera uma formação mista; os mesmos pais que o criaram como um cristão devoto também o enviaram para estudar engenharia. Em 1866, porém, faz de uma devota o pilar moral de *Crime e castigo*, e adota uma posição abertamente simpática a alguma versão do Cristianismo. A obra posterior é uma ponderação incessante sobre as implicações da conversão, agora tomada como alternativa existencial viável. Não se pode falar em gesto apenas emotivo, ou em fé cega. O autor está consciente de nunca ter deixado um círculo de relações sociais intelectualizado e adverso, e de viver em um mundo em que o poderio tecno-científico é decisivo. O interlocutor do Dostoiévski posterior a *Crime e castigo* é frequentemente o ateu educado, refletindo a consciência do autor de que o mundo, o moderno e o que sempre existiu, impõe questões que o crente não se sente à vontade para ignorar.

Deixemos de lado, por um momento, uma das objeções mais comuns à fé, que diz respeito à existência do mal. Não se trata de contentar o interlocutor, mesmo porque ele só aceitaria uma resposta dentro dos seus próprios termos, o que torna a discussão muitas vezes impossível. Por que Deus permite o mal? Se o permite, não será essa uma prova de imperfeição ou impotência? Dostoiévski não carrega a herança da metafísica grega e da teologia escolástica, junto com o seu

compromisso de salvaguardar o princípio de não-contradição. A angústia diante da impossibilidade de justificar, por exemplo, o sofrimento de crianças, não equivale a uma prova da contradição inerente ao conteúdo da fé. Sua obra não precisa justificar Deus diante do mal, entendido como impotência e imperfeição da criação. O seu não é o “Deus dos filósofos e dos cientistas” de que fala Pascal, no seu “memorial” de 23 de novembro de 1654, o Deus-conceito que difere do o “Deus de Abraão, Isaque e Jacó”, o Deus da fé. A arte, nos seus próprios termos, que não são os da argumentação em sentido estrito, oferece uma justificação da fé que podemos tentar parafrasear na linguagem da filosofia.

Nesse artigo, vou considerar questões muito abrangentes e antigas tratadas a partir de um contexto restrito, como foi o dos debates da intelectualidade russa das décadas de 1860, e da intervenção dostoiévskiana neles. Penso que o escritor gostaria que procedêssemos assim. Enfatizar o pertencimento do escritor a um contexto regional de debates não o diminui, a seus próprios olhos. Ele gostava de se considerar parte de uma tradição, como se constata pelas suas inúmeras referências a predecessores russos. Não existe aí nenhuma incoerência com a sua admiração por Cervantes, Schiller, Victor Hugo, Dickens e outros escritores estrangeiros, bem documentada na sua correspondência (DOSTOIÉVSKI, 2009; GREDINA & ALLINGHAM, 2016). Dostoiévski se tornou uma referência da literatura universal, ao contrário dos seus interlocutores, mas nesse caso a chamada literatura universal surgiu de um debate paroquial. Ademais, o bom método interpretativo recomenda que nos esforcemos para saber qual sentido das palavras se encontra no texto, para não projetar um sentido contemporâneo sobre elas. Uma vez convencionalizado que o conhecimento do contexto histórico ilumina o sentido das palavras mais importantes, que admiti-lo não é reduzir a obra a relações sociais contingentes, nem nivelar talentos de grandezas distintas, trata-se de encontrar a língua franca desse meio: o niilismo. Tomarei a obra de Dostoiévski pós-abolição da servidão como uma grande discussão do niilismo.

II. Primeiras polêmicas com os niilistas

É preciso refinar o que vai se entender aqui por niilismo antes de Dostoiévski entrar no debate. O termo “niilismo”, na Rússia, pode ser entendido como um sinônimo puro e simples para a ação política radical, ou como a doutrina que justifica essa ação. Os movimentos revolucionários posteriores à abolição da servidão começaram a chamar a si mesmos niilistas, em virtude da sua disposição de aniquilar todos os mecanismos institucionais tradicionais. A eclosão pública do niilismo nos anos 1861 e 1862 foi marcada pela aparição de libelos revolucionários, pela formação do primeiro grupo clandestino (“Terra e liberdade”) de tantos que se sucederiam, e

por uma série de incêndios em S. Petersburgo que a polícia atribuiu aos revolucionários e libelistas. No nível doutrinário, praticaram uma forma radical de Esclarecimento, na sua disposição a testar por si mesmos a validade de toda verdade estabelecida.³A disposição de ir até as últimas consequências pode ser resumida na doutrina de Dmitri Píssarev, segundo a qual é preciso atacar todas as instituições para testar quais já estão caducas e quais ainda vigoram: Em maio de 1861, no seu artigo “O escolasticismo do século XIX”, Píssarev legara seu “ultimato”: “o que pode ser despedaçado deve sê-lo; o que quer que sobreviva ao golpe está em condições de sobreviver, o que ruir é destroço; em todo caso, bata à esquerda e à direita; nenhum mal pode advir daí e nenhum virá”. (PÍSSAREV apud BARGHOORN, 1948, p. 21)⁴ A destruição é sempre benéfica, a seu ver, pois o que sobreviver à provação será doravante poupado da fúria niilista. Não se pense que os niilistas só ajam contra algo, e nunca em nome de algo. A sua fundamentação doutrinária já se fazia ouvir em 1861, ano da abolição de servidão e de um afrouxamento da repressão pós-1848 instalada na Rússia e outras monarquias.

A doutrina niilista estrito senso, de Píssarev, Dobroliúbov e Tchernitchévski, junta anarquismo, materialismo, egoísmo e utilitarismo (será preciso voltar a esses nomes e teorias). A fundamentação das ações dos niilistas russos é uma combinação de doutrinas britânicas e alemãs. Donde a opinião possível que o niilismo russo, do ponto de vista doutrinário, foi uma forma de socialismo que o marxismo terminou por ofuscar e, do ponto de vista da prática, foi um ensaio para o bolchevismo. Cabe aqui, porém, perguntar se as coisas se passam assim, pelo menos no caso de Dostoiévski. Na sua tentativa de refutação do niilismo, ele lhe dá outras dimensões semânticas. Apesar de não escrever na forma do tratado, que se tornou padrão na filosofia ocidental, ele usa o nome “niilismo” de forma cujas implicações conceituais tácitas podem ser estudadas. Nem todos os argumentos do romancista são únicos ou foram usados por ele pela primeira vez, tomando a história da filosofia em sua totalidade. Por ora, enfatizo apenas que o romancista respondeu aos niilistas de forma pessoal, sem copiar nenhum argumento apreendido de outras fontes. Só esse esforço de ressignificação do niilismo já justifica uma revisão, que depois deve levar uma resposta à pergunta sobre um interesse mais do que apenas histórico. Assim, cabe primeiro fazer-se uma noção de como o romancista rebateu as teses clássicas do niilismo russo, para então se poder julgar se ele enunciou algo que nem os próprios niilistas enunciaram tão claramente.

³Cf. Piotr Kropótkin: “O niilista declarava guerra a tudo o que se pode chamar ‘mentiras convencionais da sociedade civilizada’. A sinceridade absoluta era sua marca distintiva [...]. Ele se recusava a se dobrar diante de qualquer autoridade que não fosse a razão”. (KROPOTKIN apud NIQUEUX, 2004, p. 13).

⁴ Embora Nietzsche nunca tenha citado “O escolasticismo do século XIX”, chama a atenção a semelhança entre a sua retórica em *O crepúsculo dos ídolos, ou como filosofar com o martelo* (1888) e a de Píssarev.

Seria impossível aqui fazer uma crônica satisfatória das relações de Dostoiévski com os niilistas, seja quando ele os chama assim, seja quando ele os chama “utilitaristas” ou “progressistas”. Elas cobrem um espectro amplo dos afetos que vai da solidariedade e chega à indignação, passando pelo sarcasmo. Cobrem também diferentes períodos. Em *O tempo*, a revista dos irmãos Fiódor e Mikhail Dostoiévski, que circulou apenas de 1861 a 1863, o ex-prisioneiro político, demonstra inicialmente solidariedade ao desejo de transformação social dos niilistas. O tom inicialmente simpático de Dostoiévski pode ser encontrado, por exemplo, no artigo de 1861 em *O tempo* “A propósito de uma nota elegiaca de *O mensageiro russo*”, em que critica a revista *Mensageiro russo* por alertar a censura para as tendências revolucionárias de órgãos como o radical *O contemporâneo*. [DOSTOIÉVSKI 1969, p. 1251]⁵ Esse é o período em que Dostoiévski descobre a sua veia polêmica, mas ainda não lhe dá vazão na sua ficção, uma virada que só ocorre a partir de *Memórias do subsolo*, publicadas em 1864. Dostoiévski continua a reconhecer as boas intenções de muitos revolucionários pelo menos até 1866. O Liebeziátnikov de *Crime e castigo* traz o amor, *Liebe*, no nome, ao mesmo tempo em que um niilista padrão, que lê a *Conclusão do método positivo* e parafraseia a defesa do adultério feminino feita por Tchernitchévski em *O que fazer?*. Apesar das suas doutrinas severas - contra a caridade, por exemplo, que mascara e adia o confronto entre pobres e ricos -, ele defende Sônia da acusação injusta de roubo feita por Lújin. Para fins de um recorte necessário, vou apontar que nas primeiras polêmicas, em 1861, Dostoiévski já nomeia muitos dos assuntos que vão separar Dostoiévski da juventude radical. Ainda não encontramos nelas nem o “reacionário” que a posteridade guardou a partir de *Os demônios*, cuja publicação seriada se iniciou em 1871, nem o utilitarismo de Dobroliúbov já serve de justificativa para todos os meios empregados pelos adeptos da ação violenta. *Os demônios* torna-se um manifesto inconfundível: essa fábula sobre uma série de acontecimentos assombrosos em uma cidade do interior é uma clara parábola sobre os riscos da escalada do terrorismo ideologicamente justificado.

É verdade que as contribuições de Dostoiévski para *O tempo* se estendem sobre os seus temas realmente favoritos do período: o divórcio entre os intelectuais e o povo russo, a artificialidade da cultura superior e a necessidade de um encontro entre ela e a vida vivida. No texto de apresentação de *O Tempo* Dostoiévski ainda é norteador pela distinção entre ocidentalistas e eslavófilos, ou melhor, pela necessidade de encontrar um curso alternativo a esses dois partidos, o *pótchvienitchestvo* – termo cunhado a partir de *pótchva*, solo. São mencionados o desenraizamento e o cosmopolitismo inconvincente dos progressistas. No “Anúncio de publicação d’O

⁵ Mais tarde, devido ao acirramento ideológico dos anos sessenta, Dostoiévski viria a se reconciliar com *O mensageiro russo* e publicar aí quatro dos seus romances principais: *Crime e castigo*, *O idiota*, *Os demônios* e *Irmãos Karamázov*.

Tempo para 1861”, que estabelece as linhas mestras da revista, lemos: “alguns dentre os nossos pensadores [...] estão a ponto de descobrir leis universais, uma fórmula comum para toda a humanidade; eles moldam uma forma válida para todos os povos onde querem ver fluir a vida universal, sem distinção de raças e nacionalidades, o que equivale a transformar o homem em uma moeda usada e velha”. (DOSTOIEVSKI, 1969, p. 1236) Uma moeda pode, em princípio, percorrer todos os países sem se depreciar, mas só vale pelo seu poder de compra, uma espécie de mínimo denominador comum das relações sociais. A humanidade reduzida às suas relações sociais básicas seria empobrecida. O sectarismo dos eslavófilos reunidos na revista *O dia*, a sua demonização de tudo o que não seja russo e da literatura contemporânea em bloco despertam a rejeição de Dostoiévski. Existe muito em comum entre ele e os eslavófilos embora, segundo o romancista, essa coincidência não se deva aos argumentos da eslavofilia, mas à consideração duradoura das limitações do cosmopolitismo.

Talvez por isso a coleção de polêmicas amealhada em *O tempo* foi marcada por um estilo quase acadêmico em relação aos niilistas, por uma restrição à refutação ponto por ponto dos seus escritos. A questão da arte foi a primeira a opor o escritor aos niilistas abertamente. Permite também evidenciar um contraste claro entre opiniões distintas, e por isso é conveniente que nos detenhamos sobre ela. A abordagem utilitarista e materialista não tardou a encontrar no campo da arte uma formulação inconfundível, ainda que não exclusiva. Dostoiévski se vê na necessidade de aceitar o desafio de discuti-la, ou melhor, de se juntar à discussão em curso na qual se podem discernir dois partidos, um a favor da liberdade incondicional da arte e o outro a favor do seu compromisso didático e político. Se o objetivo desse artigo fosse esclarecer um tópico de história cultural, seria preciso recuperar toda a emergência de uma questão da arte na Rússia pós-abolição, com seus partidos distintos. (AUCOUTURIER in DOSTOIEVSKI, 1969, p. 1754-8). Dostoiévski reconhece a importância da controvérsia e se propõe a examinar as doutrinas dos dois partidos, o dos “utilitaristas” e dois “estetas”. Um dos seus artigos teóricos principais em *O tempo* versa sobre a doutrina niilista da arte: “O sr. Dobroliúbov e a arte”, nomeando o polemista Nicolai Alexandrovitch Dobroliúbov, o responsável, junto Nicolai Gavrílovitch Tchernitchévski, pela linha editorial de *O contemporâneo* depois a morte de Bielínski. A justificativa para o título é que o representante principal dos utilitaristas é Dobroliúbov, em artigos publicados em *O contemporâneo*.

O objetivo último do artigo é mostrar que a questão “foi colocada de modo falso” por ambas as partes. (DOSTOIEVSKI, 1969, p. 1046) O modo errado de colocar a questão, bem entendido, está centrado na disjunção entre a utilidade para a sociedade e a utilidade para si mesma (ou inutilidade pura e simples). Os partidários da arte pela arte adotam uma postura aristocrática segundo a qual o artista deve

ignorar deliberadamente a política e a sociedade. De fato, a posição “estética” da “arte pela arte”, assim representada, não será sustentada por ninguém nos nossos dias e nos parece indigna de um debate sério. Atual, ao contrário, é a necessidade de um artista despolitizado ocupar um lugar de destaque nos debates sobre os acontecimentos públicos e comuns. No entanto, a verdadeira preocupação dos estetas nem deveria ser criar ou apreciar obras em que a temática social está ausente, pondera Dostoiévski, e sim com criar arte, sem qualificativos sociais e políticos. Por uma questão de coerência, o preço a pagar pela atitude puramente estética é a resignação diante da irrelevância da arte –ou pelo menos da aparência de sua irrelevância imediata.

O erro do partido dos estetas está na sua falta de tato diante do público e das situações vida, de forma geral, que pode leva-los a aparentar uma imensa insensibilidade moral diante do sofrimento alheio. Que eles criem suas obras a partir das linhas mestras que se propuseram –sem encontrar para a arte uma finalidade alheia a si mesma, mas, por isso mesmo, sem sobrecarregá-la com uma mensagem de negação da existência de questões sociais. Dostoiévski recorda a propósito um poema de A. A. Fet, autor que caíra em descrédito diante da juventude progressista. Um poema como o de Fet, se recitado após uma tragédia, em um momento de comoção coletiva, pode ser uma “dança sobre túmulos”. (DOSTOIEVSKI, 1969, 1046) Mas aí o problema não está no poema e sim no poeta. Que ele encontre qual o modo de apresentar ao público suas obras, se seu objetivo realmente é apolítico – pois a provocação anti-utilitarista é um ato político que contraria a suposta disposição dos estetas a não julgar a arte por critérios morais, religiosos e políticos.

Por sua vez, a posição de Dobroliúbov fica clara a partir dos seus elogios a uma obra da pena da escritora ucraniana Marco Vovtchók, pseudônimo de Maria Alexandrôvna Vilínska, depois Márcovitch. Dobroliúbov transcreve longas passagens do seu conto “Macha”, nome de uma jovem camponesa com inclinações para o questionamento social. Dostoiévski igualmente transcreve as passagens elogiadas por Dobroliúbov, que a mostram se recusando a curvar-se diante da sua bárinia (senhora feudal) e a trabalhar para ela, agredindo-a com palavras e gestos e contestando os direitos dos poderosos. Depois que a bárinia aceita que Macha trabalhe para comprar sua liberdade, torna-se uma trabalhadora incansável, até que seu irmão possa comprar a sua liberdade. Dostoiévski considera algumas cenas de Marco Vovtchók são até involuntariamente cômicas, como a cena em que Macha se lança aos pés do irmão, em lágrimas, pedindo: “Compre-me!”. O ódio à condição servil pode decerto nascer na alma de uma garota camponesa, mas é assim que ele se manifestará? No seu inconformismo inabalável, Macha é um personagem artificial, uma “marionete”, assim como os outros camponeses no texto, os submissos, são personagens literários que jamais poderiam ser tomados por membros reais do povo. (DOBROLIÚBOV apud DOSTOIEVSKI, 1969, p. 1070) Mal poderia prever

Dostoiévski que o futuro da literatura pertenceria a super-heroínas como Macha, cujos atos, por mais desagradáveis que sejam, se justificam como uma resposta a um ambiente injusto e hostil!

Ao contrário, para Dobroliúbov, Marco Vovtchók é a primeira autora a compreender que é preciso ir além da denúncia dos abusos do poder senhorial: “As concepções, não só da geração de viveu até agora, não somente da que agora está ativa, mas também daquela que só está se preparando para entrar na cena social, se formaram sobre a base da servidão, senão diretamente, pelo menos sofrendo uma forte influência sua.” [DOBROLIÚBOV apud DOSTOIEVSKI, 1969, p. 1059] Macha mostra a mudança de atitude que deve sobrevir ao camponês liberto, e sua criadora mostra que “a tarefa da literatura doravante é a de erradicar os restos da servidão na vida social e desferir o golpe de misericórdia nas concepções que decorrem daí”. [DOBROLIUBOV apud DOSTOIEVSKI, 1969, p. 1060] Ao ver de Dostoiévski, esse é o momento mais baixo de Dobroliúbov como crítico, não pela aposta nas qualidades do povo, mas porque o crítico elogia uma obra que admite conter deficiências, pelo simples motivo de isso lhe ser conveniente.

Alguém poderia objetar que várias cenas nos romances *de Dostoiévski* tampouco são realistas, no sentido em que não poderiam integrar um romance de Flaubert e Zola, ou por serem simplesmente inacreditáveis. Entre tantas delas, pensemos no capítulo IV da quarta parte de *Crime e castigo*, quando Raskólnikov se curva diante de Sônia, por reconhecer nela todo sofrimento humano. É difícil ver alguma intenção didática em *Crime e castigo*, em qualquer sentido usual da expressão, que obrigasse os personagens a agir de modo imitável. A grandeza da renúncia ao Eu de Sônia Marmieládova é incompreensível *senão* para Catierina Ivánovna e Raskólnikov, o pecador que deu vazão à sua vontade de transgredir os últimos limites da moralidade. Mas é desagradável pensar que Raskólnikov seja um modelo ou, pelo menos, um estágio transicional necessário à vida moral. À sua maneira, Dostoiévski também tem uma lição a dar, que, no entanto, não se manifesta como lição a ser prontamente assimilada, por exigir demais do leitor, do ponto de vista existencial e moral. Ao contrário, Macha, segundo Dobroliúbov, é um modelo e uma inspiração para todas as servas libertas e, para tanto, ela tem de ser plausível e prontamente assimilável.

Apesar das críticas dostoievskiana a ambos os partidos, fica claro de que lado estão as simpatias de autor, e não é do lado daqueles para quem a arte deve ter “um serviço direto, instantâneo, imediato, conforme às circunstâncias, submetido a elas”, de tal modo que a arte não possa se dar outra finalidade além daquelas exigidas pela sociedade. [DOBROLIÚBOV apud DOSTOIEVSKI, 1969, p. 1050] A posição utilitarista determina que obras serão criadas, e como, pois, de saída, a arte é um meio para um fim. Um meio, por definição, nunca é livre, mas é determinado pela sua adequação ao fim proposto. Ao contrário, o esnobismo na atitude do poeta, ou

conservadorismo social, não são tão danosos porque não afetam diretamente a arte a ser criada.

Ao ver de Dostoiévski, a arte exige condições muito parecidas para a sua criação e fruição com que o esteta, apesar de outros preconceitos que possa ter, não precisa contaminar a sua criação. O esteta poderá considerar o povo um tema abaixo da sua arte —uma afirmação com que Dostoiévski obviamente não concorda —mas isso não implica que a sua arte será necessariamente inacessível ao povo, no sentido em que isso sequer estará sob seu controle. A arte precisa de liberdade para surgir, e só opera o seu efeito peculiar igualmente na liberdade da fruição do público. A fruição é justificada, mesmo sem que não se saiba bem aonde leva. Donde a defesa que Dostoiévski faz das obras-primas da Antiguidade que, na segunda metade do séc. XIX já perderam a sua função normativa e são consideradas ultrapassadas por muitos. Os exemplos aqui são a *Ilíada* e a escultura de Apolo do Belvedere —que remete ao poema de Púchkin “O poeta e a multidão”, de 1828. Este diálogo entre o poeta e a multidão que exige da arte utilidade, nem que seja utilidade moral, “é a condenação mais eloquente do utilitarismo, que prefere uma panela ao Apolo do Belvedere, e reduz a função da arte à da depuração moral no nível mais baixo”. [DEBRECZENY, 1983, p. 3] Ao invés de absorver o anticlassicismo, [na verdade o anti-normativismo] romântico realista, Púchkin escolhe o mármore esculpido como exemplo daquilo a que a multidão nunca vai dar uso. Dostoiévski vê aí um depoimento pessoal sobre uma experiência de vitalidade da arte grega como sensação do divino. Tal receptividade, argumenta ele poderá mais tarde ser revivida de alguma forma em outros contextos, quiçá diante de um acontecimento histórico marcante. O importante é que o público tenha se preparado, pela arte, para encontrar o divino, o grandioso e o importante, em qualquer âmbito. Só a arte poderia ter operado essa preparação. Tudo o que é exigido à força está fadado ao fracasso, e a arte fracassa quando o poeta exige de si mesmo servir a uma causa. Ou quando exige que produza um efeito sobre o público. A arte deve agir sobre o público serenamente, sem pressa, sem sobressalto, a sua fruição não tendo outro fim além de si mesma. Com a ajuda do tempo, cedo ou tarde a educação estética se mostrará benéfica para a vida em sociedade —mas isso apenas sob a condição de tal coisa não ser exigida dela, e que não se tente formular em uma proposição geral em que consiste a sua utilidade.

Dostoiévski não reivindica originalidade para argumentos muitas vezes repetidos. A originalidade do seu artigo, a seu ver, se encontra nos momentos em que aponta as eventuais incoerências dos dois partidos. O partido esteta reage automaticamente contra toda obra de teor social, contrariando o seu próprio lema segundo o qual a obra de arte deve ser julgada pelo seu mérito artístico. Ou uma obra “realista” não pode ser artística? Os estetas supõem que toda obra que se refira a problemas sociais é incapaz, por isso mesmo, de ser uma obra de arte, mas

justamente essa suposição é feita de fora do terreno da pura consideração da obra como um fim em si mesma. Dostoiévski considera que coerente seria a sua capacidade de reconhecer a grande arte onde estivesse, e até mesmo a arte “contaminada” pela exposição do sofrimento humano e dos males sociais. É claro que Dostoiévski argumenta em causa própria também. Para os estetas, quase tudo o que escreveu desde *Gente pobre* não poderia ser arte. Seria o caso de perguntar se existe mesmo incoerência na posição estética, quando ela descarta de saída toda obra que seja capaz de despertar algo mais do que um sentimento um tanto anódino do belo. Talvez o partido estético não tenha que negar de saída todo o mérito estético a uma obra que apresente alguma situação que apela ao senso moral ou às convicções políticas e religiosas do público, mas ela não teria ao menos de *calar* sobre essa beleza “contaminada”? O esteta não tem direito a negar a Dostoiévski a condição de artista, decerto. Tampouco, talvez, possa conceder-lha, pela impossibilidade de separar cirurgicamente, no corpo da obra, os elementos puramente artísticos dos outros.

Por sua vez, o partido utilitarista derrota a sua própria causa, ao recrutar para o seu lado qualquer obra, desde que fale dos assuntos que o interessa. Só a arte de verdade, a boa arte, poderia surtir o efeito que dela esperam. Uma obra sem valor artístico não pode atingir seu próprio objetivo ou qualquer objetivo que o utilitarista lhe atribua. De fato, aqui está antecipado o rumo posterior das estéticas de esquerda, ao tentar compatibilizar função social e mérito artístico. Os filósofos marxistas da arte no século XX, pelo menos aqueles não submetidos à doutrina soviética oficial, não se aproximaram da arte ostensivamente orientada para a denúncia. Alguns deles chegaram à conclusão que a serventia da arte é definida negativamente, por aquilo a que a arte legítima não se presta. Eles mostraram uma inclinação muito maior na direção dos artistas malditos e muitas vezes apolíticos, como o Baudelaire de Benjamin ou o Kafka de Adorno. [cf. BENJAMIN, 2015; ADORNO, 1955] À arte seria reservado um lugar marginal na sociedade e, não obstante, necessário, para que se erija em antítese frente a ela. *Underground* tornou-se uma categoria estética com ressonâncias políticas progressistas. A preferência pelo marginal e pelo obscuro reflete a dificuldade de encontrar um equilíbrio possível entre a autonomia exigida da arte, que deve ser entendida como mascaramento da sua dependência diante da sociedade que a tornou possível. Nem por isso Dostoiévski foi reabilitado no meio da esquerda, apesar do reconhecimento ocasional de preocupações partilhadas. No Ocidente, Lukács, entre os filósofos da arte de esquerda o considera um autor algo relevante, e ainda assim ambíguo. [LUKÁCS 1968; LUKÁCS, 1985] No Ocidente, tudo o que poderia aproximá-lo dos pioneiros de uma literatura contemporânea, como por exemplo o uso da linguagem, foi ofuscado por suas posições políticas.⁶ Os filósofos marxistas europeus não

⁶ Por padrões beletrísticos, pode-se dizer que escrevesse “mal” ou difícil. [BIANCHI, 2008]

cogitaram desfazer-se da herança da arte “burguesa”, ao mesmo tempo em que mantiveram a lucidez acerca da dificuldade de incorporar Dostoiévski ao seu panteão. Há coerência aí. Na sua magnífica interpretação, Bákhtin se dispôs a resgatar um Dostoiévski “progressista”, porque aberto à pluralidade de opiniões, no entanto ao preço de nivelar todos os discursos, como se o discurso cristão e antissocialista fosse apenas mais um deles. Para Bákhtin, tampouco Dostoiévski aceita qualquer verdade factual. Desse ponto de vista, sou obrigada a concordar com o marxismo ocidental, quando considera impossível negar que, para Dostoiévski, o Cristianismo seja o portador de uma verdade maior, e que a originalidade do povo russo é um fato.

Se Dostoiévski dirige-se nomeadamente ao cosmopolitismo elegante de *O mensageiro russo* ao expor o seu nativismo, aos poucos vai ficando claro que tampouco pode encontrar nos niilistas aliados. Tudo o que precede foi uma introdução destinada a mostrar as primeiras diferenças entre Dostoiévski e os niilistas no começo dos anos 1860, mesmo quando a palavra não aparece. A palavra “niilista” só aparece em 1862 nas páginas de *O tempo*, no artigo “Uma questão melindrosa”. [Dostoiévski 1969, p. 1312-1339] No entanto, já está claro que uma conciliação é impossível, desde então. A irrupção estrondosa de uma ficção sobre o niilismo e dos niilistas (na literatura, com *Pais e filhos* de Turguêniev, e logo depois com *O que fazer?* de Tchernitchévski), junto com a irrupção do niilismo como vertente política se encarregará de aprofundar o afastamento e torná-lo mais estridente. Para Joseph Frank, os niilistas também vão se distanciando de *O tempo*, de modo que “as guerras jornalísticas dos anos 1860” terminam por “oferecer a Dostoiévski os materiais que logo iria transmudar e elevar, pela força de seu gênio de sua visão pessoal, na síntese artístico-ideológica dos grandes romances de meados e fins dos anos 1860”. [FRANK, 2002, p. 83, 196]⁷ Eu o parafrasearia dizendo que o niilismo já fora nomeado nas “guerras jornalísticas” de modo discreto, mas inequívoco. Mais ainda, vai se mostrar o herdeiro até mesmo do cosmopolitismo esnobe e estéril. Os acontecimentos políticos e literários fariam com que, nos anos imediatamente seguintes, Dostoiévski identificasse nos niilistas os filhos dos cosmopolitas liberais e mais, isto é, o oposto de tudo o que desejava para a Rússia. Os romances, doravante, serão a grande resposta do escritor.

III. O niilismo segundo Dostoiévski

Depois das polêmicas de *O tempo* e a revista que a sucedeu, *Época*, formula a sua própria noção operativa do niilismo, que não chega ao estágio de uma definição

⁷ Para Joseph Frank, o rompimento começa com um artigo de Máxim Alexêievich Antônovitch de 1861 em *O contemporâneo*, crítico à doutrina *pótchvienithestvo*.

por extenso. Nessa seção, que vai tratar da obra ficcional do romancista, veremos que *Memórias do subsolo* é o texto em que Dostoiévski faz uma consideração quase literal e pontual das doutrinas niilistas e ao mesmo tempo desenterra o que considera ser o seu sentido efetivo. Esta é a sua apresentação principal não só das doutrinas niilistas como daquilo que o autor pensa delas.

A compreensão das *Memórias do subsolo* recebeu um impulso decisivo da biografia de Joseph Frank, que recordou o que estava claro para os contemporâneos de Dostoiévski mas, no século XX, foi praticamente esquecido. As *Memórias* são uma resposta ao principal romance niilista *O que fazer? (Sobre os “homens novos”)* de Tchernitchévski. Para simplificar muito, *O que fazer?* apresenta um trio de protagonistas que, junto com outros personagens, inicia uma comuna socialista disfarçada de ateliê de costura. Para chegar a essa realização, tiveram antes de moldar suas convicções políticas e, até a própria vida afetiva, segundo as doutrinas de Fourier, Proudhon e Feuerbach. Por isso são os “homens novos” que negam a existência do livre arbítrio, porque adotaram um ponto de vista naturalizado, segundo o qual só existem conexões de causa e efeito. O homem novo não reconhece o livre-arbítrio, e essa recusa é um dos pilares da doutrina antropológica que Tchernitchévski, tomou emprestado de Feuerbach. Diante das verdades sustentadas pela ciência, e do bem geral, os homens novos se lhes adequam imediatamente. Eles exercitam a renúncia ao livre arbítrio ao aceitar imediatamente o que se apresenta como o melhor e mais vantajoso para a humanidade como um todo.

O cerne dramático do romance consiste em mostrar as consequências destas teses para as relações amorosas. Praticar o amor fora do casamento, desconhecer o ciúme e unir-se a uma mulher para libertá-la das amarras da sociedade burguesa são algumas consequências estritamente derivadas das novas doutrinas.⁸ Na trama, homens esclarecidos pedem mulheres em casamento apenas com o fito de libertá-las. Mesmo no caso de as amarem, as vantagens da vida em comunidade terminam por enfraquecer a necessidade e o atrativo das alianças privadas e exclusivas entre dois indivíduos. A infidelidade não perturbará os indivíduos. Mais ainda, por meio de um tortuoso argumento ético intitulado “egoísmo racional”, eles concluem que o melhor para o “homem em geral”, e não para o homem enquanto indivíduo, é dar livre curso à busca do prazer. Um indivíduo rejeitado eroticamente pode vir a compreender que é do interesse do “homem em geral” que outras ligações se formem.⁹ Quando abandonamos o ponto de vista contingente do mero indivíduo, deixamos de sofrer a dor de amor e passamos imediatamente a buscar outra ligação

⁸ É notório que a mulher de Tchernitchévski o enganava e que ele, apesar disso, permaneceu enamorado até o fim da vida. [cf. DOMINGUES, 2015, p. 79] O romance foi, desde a sua publicação, encarado como uma justificação do comportamento do casal.

⁹ Sobre o ponto de vista do “homem em geral” e o egoísmo racional, ver TCHERNICHÉVSKI, 2000, p. 201, 229, 267.

que nos dará prazer. Essas são algumas das teses que renderiam a Tchernitchévski, no período soviético, a alcunha “o Marx russo”. (DOMINGUES, 2015, p.100)

O narrador anônimo das *Memórias do subsolo* se diz “velho”. Se conhecermos o debate em que Dostoiévski se insere, saberemos que ele não diz isso levando em conta a sua idade. Ele pertence à geração anterior à dos “novos”, de fato, mas é velho principalmente por se considerar incapaz de tamanha transformação. Toda a trama da segunda parte do livro, onde se pode encontrar uma ação dramática, é determinada pelas deficiências de que o narrador anônimo está bem consciente: pelo seu despeito, mesquinaria, raiva, desejo de vingança e desejo de infligir humilhação ao próximo. As suas relações com o sexo oposto desconhecem a generosidade altruísta dos evoluídos personagens de *O que fazer?* Ele não é capaz de ter uma relação progressista com uma mulher decaída, nem qualquer outra que não envolva uma luta de poder. Algo, porém, o redime: ele não se poupa nem encontra uma desculpa para seus sentimento e atos. Ele não vê perspectiva de regeneração, mas reconhece algum mérito em se reconhecer incapaz de erradicar os sentimentos baixos e destrutivos. Por que a simples sinceridade tem valor? Formulado assim, parece que um criminoso que sabe que é um psicopata é melhor do que um que não admite que seja. Ambos estão longe de merecer tomar parte no debate com os homens novos.

Do ponto de vista escolhido aqui, que privilegia o debate de época para a correta apreciação dos debates e das palavras utilizadas, voltamos aqui ao tema do livre-arbítrio. Para o homem do subsolo é um ponto de honra insistir em seus atos livres, mesmo nos fúteis e degradantes. Que o livre-arbítrio não o redima de defeitos do caráter é um efeito colateral insuperável da liberdade. Todos os filósofos do livre-arbítrio tiveram de se deparar com essa dificuldade: que ou se é livre inclusive para escolher o mal, ou não se é livre de modo algum. Sempre haverá alguém que optará pelo crime ou outra transgressão. Por outro lado, a perda do livre-arbítrio implica na perda de toda consciência moral possível. O livre-arbítrio torna os cidadãos imprevisíveis diante das leis e sujeitos às tentações, e por isso sempre foi considerado suspeito pelo pensamento socialista, claramente utópico ou materialista-dialético. A utopia é um fim que só poderá vir a ser se os meios para chegar a ela não forem questionados. A defesa do livre-arbítrio é crucial para entendermos as razões do homem do subsolo.

A analogia da sociedade justa com o formigueiro é recorrente nas *Memórias do subsolo*, porque era na literatura socialista – e a discussão continua viva nas ciências sociais e neurosociais. O homem novo é de um altruísmo absoluto que concluiu a partir da hora em que adotou o ponto de vista do homem “em geral”. Para o homem do subsolo, trata-se de uma lavagem cerebral que não é aceitável por levar ao altruísmo. Os fins não justificam os meios no que diz respeito às questões mais importantes para a humanidade. O cidadão altruísta deve sê-lo por uma

convicção íntima e por amor, e não porque é uma formiga —e, se alguma vez ele existir, não há garantia nenhuma de que ele sempre será obediente.

A formiga no formigueiro socialista e o homem do subsolo são ambas alternativas falhas, mas parece-nos que, ao menos no estágio atual do homem e da sociedade, é preciso escolher quem está mais próximo da verdade e do ideal. O homem do subsolo não chega a ser um psicopata ou um criminoso, embora trate quem o ama pior do que quem o despreza. De qualquer modo, sabe que não pode dar uma lição aos homens novos e a todos os cavalheiros positivos e empreendedores. Para o leitor é que importa o seu reconhecimento da sua incapacidade de ser remado pelo poder coercitivo da razão, até se transformar em benfeitor da humanidade. Não é uma virtude, mas é um modo de denunciar a falsa virtude da formiga humana. O niilismo dos niilistas russos é um anseio por virtude, e isso sempre deve ser concedido em seu favor. A virtude, porém, é entendida aí como a destruição do potencial para escolher o mal pela exposição da alma à luz dos argumentos mais úteis para o maior número de pessoas. A exposição ao argumento mais útil (a deseabilidade da maximização do prazer humano) é tida como coercitiva e irreversível. O homem destruirá sua capacidade de escolher o mal quando anular o livre-arbítrio pela força da razão. Para o homem do subsolo, esse é o grande engodo em que recaem os homens novos. De fato, nenhum dos dois é um caso consumado de virtude: um porque só tem o potencial para ela, e o outro, porque pratica atos virtuosos, mas movido pela negação íntima de que a consciência moral seja possível. O homem novo tem atitudes que se assemelham à virtude, sem ser virtuosas, porque não nasceram de uma escolha existencial. O homem do subsolo é ao menos uma prova viva da artificialidade da reforma da humanidade sustentada por Tchernitchévski, e pelos movimentos socialistas depois dele. Ele não tem a perspectiva de algo melhor, em nome de que queira ou possa mudar, mas ao menos ele sabe que aquilo proposta pelos homens novos não é uma virtude de verdade.

Alguém poderia objetar, novamente, que Dostoiévski está apenas reconhecendo a baixa e a desculpando. Mas o homem do subsolo não é cínico: ele mistura resignação com desespero calmo. De fato, um pessimista ainda é mais sóbrio e confiável do que um otimista. Por um lado, não destruiu em si a potencialidade para a virtude, que é a consciência da sua própria baixa. Por outro lado, seria preciso ainda dar outro passo, de que ele não se considera capaz. Os argumentos deterministas do homem do subsolo o impressionam bastante, por não haver resposta para eles. De fato, os dois modelos de homem de *As Memórias do subsolo* são conformistas —ainda, novamente, que haja formas mais sóbrias de conformismo do que outras. O homem novo é conformista porque considera o formigueiro humano um advento histórico inadiável: ele existirá quando a humanidade se desvencilhar das suas superstições. É conformista porque obedece às regras inflexíveis da razão, e não à sua vontade. Não há nada a fazer, senão aceitar

todas as consequências que decorrem do bem comum como bem supremo. O homem do subsolo concorda que não há nada a fazer, porque não vê em nome de quê possa refutar o discurso que prova que não há nada a fazer, senão transformar-se em uma formiga ou uma tecla de piano. O discurso novo só é refutável praticamente, por gestos fúteis, autodestrutivos e caprichosos destinados a mostrar que não se é uma formiga ou uma tecla de piano.

Assim, a partir desta obra, podemos falar em um sentido dostoiévskiano para “niilismo”. Não por acaso, as *Memórias do subsolo* são perpassadas pelo tema do nada, da negação, e pela repetição da frase “não há nada a fazer”. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 20, 32-3, 48, 50, 54) Se, por algum acaso, a “renovação” do homem pela doutrina niilista viesse a acontecer, isso seria pior ainda. Pior do que passar a vida tentando se convencer de que sentimentos negativos não fazem parte da humanidade é conseguir de fato extirpá-los ou silenciá-los completamente. Pois aí o homem deixará de ser homem, para não ser nada. Estaremos vivendo em um mundo niilista –agora “niilista” no sentido de Dostoiévski. O niilismo consiste na falta de alternativa entre o subsolo e a mentira, ou melhor: na alternativa a ambos ser entendida como transformação do homem em um nada. As alternativas a tomar ficam assim resumidas nas *Memórias do subsolo*: ou aceitar que “dois e dois são quatro”, isto é, que não há livre arbítrio diante das chamadas verdades racionais, ou sofrer sem muita esperança de uma transição para algo distinto:

A consciência, por exemplo, está infinitamente acima do dois e dois. Depois do dois e dois, certamente, nada mais restará, não só para fazer, mas também para conhecer. Tudo o que será possível, então, será unicamente calar os cinco sentidos e imergir na contemplação. Bem, com a consciência obtém-se o mesmo resultado, isto é, também não haverá anda a fazer; mas pelo menos poderemos espancar a nós mesmos, de vez em quando, e isto, apesar de tudo, infunde ânimo. Ainda que seja retrógrado, é sempre melhor do que nada. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 48)

É verdade que, na década seguinte, o uso expresso do termo “niilismo” declina na imprensa e na literatura russas. O romancista acusa a passagem do tempo, em uma carta de 9 de abril de 1876 dirigida a Khristina Danilovna Altchévski, ao diferenciar um grupo de moças universitárias, sem filiação política, das “antigas niilistas” da década anterior, que foram as primeiras a reivindicar a emancipação feminina. (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 203) Os autores lidos pelos revolucionários são agora outros, como Karl Marx e outros também são outros os seus modelos, como Lasalle e Félix Pyat. Designações como anarquismo e socialismo sejam mais fiéis para descrever o ideário dos jovens revolucionários, quando a censura as permite. Não vejo aí uma prova de que o debate com o niilismo seja restrito à década de 1860.

Ao contrário, até a sua morte, o escritor responde aos niilistas, do modo como exposto desde meados da década de 1860. No *Diário de um escritor*, há algumas poucas referências ao niilismo. Na correspondência do mesmo período ao círculo de amigos que o escritor manteve nos últimos anos, em um desabafo expresso em carta dirigida a Victor Putsikovitch” de 29 de agosto de 1878, Dostoiévski atribui aos “niilistas” o assassinato do chefe da polícia secreta, Nicolai Mezentsov. (DOSTOIÉVSKI, 1991, p. 57) E o termo continua a ser usado, seja em relação a Pedro o Grande, seja aos intelectuais cosmopolitas, seja aos adeptos da violência.¹⁰ Negar que o niilismo continua no seu horizonte seria o mesmo que dizer que Dostoiévski, assim que deixou de usar *pótchvienithestvo*, renegou a noção de que os maiores males da Rússia advêm do afastamento entre as elites e o povo. Em outras palavras, mesmo que algumas referências tenham mudado, algumas convicções de fundo não mudaram, de parte a parte. O niilismo continua sendo o interlocutor privilegiado do escritor, mesmo quando o escritor evita o termo, para deixar claro que não se refere a um grupo associado estreitamente aos anos pós-abolição. Pode-se dizer que ele evita o termo para que fique claro o alcance do seu debate.

Em suma, as contendas de Dostoiévski com a literatura socialista nem sequer incidem imediatamente sobre nenhuma questão econômica. Dostoiévski não é grande defensor do capitalismo, como mostram as *Notas de inverno sobre impressões de verão*, e deixa claro que uma transposição pura e simples das instituições europeias para dentro da Rússia não é o que deseja. Os socialistas, contudo, são um tema favorito da sua crítica jornalística, e inspiram personagens e enredos novelísticos. O movimento socialista, historicamente, foi responsável por difundir uma visão “científica” do mundo sobre que se baseou um programa de reforma da humanidade a partir da reforma da sociedade. Nesse particular, Dostoiévski o considera mais nocivo que o programa liberal, isto é, europeizante. Ele é um prisioneiro da literatura distópica do século XX, que se vale das imagens de um mundo futuro racionalmente organizado disseminadas pelo socialismo para mostrar como a sociedade administrada pode se tornar o pior dos totalitarismos.

É preciso notar, porém, que justamente por essas razões o socialismo pode ser substituído por outras formas de pensamento social de que Dostoiévski se sentira distante. Privar o homem de sua baixa moral, como um fardo que é preciso arrojado ao chão, acaba resultando no mesmo do que privá-lo da sua consciência moral, pois não se chega a esta sem encarar aquela. Sempre haverá niilismo quando renunciarmos aos restos de emoções primitivas e deslocadas, em nome de uma sociedade ajustada. Sempre haverá niilismo quando buscarmos um atalho para um eu aperfeiçoado, que não passe por assumirmos a responsabilidade por nossas escolhas

¹⁰ Ver cartas a Victor Putsikovitch de 3 de maio de 1879, a K. Pobedonostsev de 19 de maio de 1879, a Nicolai Liubimov de 11 de junho de 1879 e ao mesmo K. Pobedonostsev de 24 de agosto (5 de setembro) de 1879 (Dostoiévski 1991, p. 82, 88, 154)

nem aceitarmos o prazer que ela nos causa —ou o desprazer que nos causaria mudar. O niilismo é a própria renúncia a uma luta interna, e só pode sugerir atalhos enganosos para a virtude. O homem novo é um blefe, uma aposta no vazio.

A resistência de Dostoiévski a Rousseau se radica aqui. Embora a ligação do trecho das *Confissões* com os pensamentos do homem do subsolo seja tênue, o antirousseunismo do todo não passou despercebido. [KAUFMANN, 1975, p. 13] Já nas *Notas de inverno sobre impressões de verão*, publicadas em 1863, Dostoiévski narra sua visita ao Panteão de Paris, e o efeito cômico da eloquência pomposa do guia turístico, que aponta para o túmulo do pensador genebrino e o descreve como “*l’homme de la nature et de la vérité*”. [DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 148] Se o amor do francês à eloquência a qualquer preço é o assunto da sátira nessas *Notas*, logo o assunto será o próprio Rousseau. O homem do subsolo, no ano seguinte, desconfiará da sua sinceridade. A mesma citação truncada de Rousseau ocorre por ocasião do contraste entre o “camundongo” - isto é, o homem oprimido pela convicção de que qualquer revolta está fadada ao fracasso, e que não se lança a nada construtivo - e “*l’homme de la nature et de la vérité*”. [DOSTOIÉVSKI, 2002, p. 22] O homem da natureza e da verdade, nesse contexto, é o homem positivo e construtivo, que acredita em iniciativas limitadas. É o tipo de homem que não acredita nem em liberdade nem em total fatalismo, mas considera possível construir algo que respeite as leis férreas da causa e do efeito. Psicologicamente, ele parece mais transparente e mais destemido que o atormentado protagonista —mas só parece. O protagonista é atormentado pela falta de confiança em si mesmo e no mundo que decorre da visão de mundo determinista dos homens novos, na qual só resta ao homem ser uma tecla de piano. O homem positivo já chegou a uma espécie de compromisso que lhe permita atirar-se a suas empresas, esquecendo que não vê a si mesmo senão como uma peça de uma engrenagem —que, por definição, não é dotada de iniciativa. A sua transparência decorre de nunca se propor nenhuma questão última. Por isso mesmo ele parece menos afligido pela dúvida, e mais saudável e autoconfiante. No entanto, que lhe sejam extraídas a dúvida, e ele se transforma em uma casca vazia.

Vale repetir que a única forma de sinceridade em que Dostoiévski confia é conquistada com a confissão de baixezas passadas e presentes, não com a confissão de sentimentos ternos. Enquanto isso, a complacência consigo mesmo é a marca do homem positivo e empreendedor. É também a de todos que, como Rousseau, consideram que o homem precisa se responsabilizar por seus atos, que são apenas efeitos de uma causa social externa. Verdade seja dita, para Rousseau não é apenas a sociedade que corrompe o homem, no sentido em que a sociedade é feita de homens que corrompem a si mesmo, quando em sociedade. A vida em comum desperta o desejo de reconhecimento e honrarias que o homem solitário em seu estado natural não sente, mas são os homens que a preferem à solidão. De todo

modo, Kaufmann enfatiza a falta de um pecado original em Rousseau, anterior à vida em comum, que o indivíduo deve assumir como seu. Na noção de um homem bom por natureza, ou pelo menos “não ruim antes da sociedade” está o caráter autocongratatório, nem totalmente sincero, nem generoso, que Dostoiévski vê no discurso de Rousseau, a ponto de colocá-lo na boca dos “cavalheiros positivos” das *Memórias do subsolo*. De fato, Dostoiévski termina por recusar a maior parte da filosofia social ocidental e suas esperanças perfeccionistas, que se chocam com a doutrina judaico-cristã de uma falha inicial que deve ser confessada diante de si mesmo e mais alguém.

IV. A superação do niilismo pela fé?

O caminho para conquistar a consciência moral, nos romances seguintes, é doloroso e precário. Protagonistas como o homem do subsolo, Raskólnikov ou o narrador de *Sonho de um homem ridículo* precisam contemplar e aceitar a própria baixaza antes de se redimir diante delas. Precisam também reconhecer o niilismo em suas várias formas. Penso que, para esse estágio espiritual, a fé ainda não é necessária, embora ao menos uma abertura para a fé, que não a considere algo refutado pela ciência e pela filosofia, seja recomendável. De fato, o niilismo não está apenas no reformismo positivo e construtivo da utopia. A conhecida parábola do Grande Inquisidor pode ser entendida como uma parábola sobre o niilismo. Dostoiévski vê na Igreja católica uma organização ao mesmo tempo secular e divina que só pode existir como uma contradição interna sem solução. A noção católica de que a Igreja precise existir como instituição secular também, sob pena de se tornar irrelevante, levanta a maior das suspeitas da parte do autor.

O jurista católico alemão Carl Schmitt detectou na resistência a aceitar uma complementaridade entre poder mundano e espiritual a renúncia completa a toda forma justa de poder mundano. No breve escrito de 1917 *A visibilidade da Igreja*, Schmitt já rejeita a hipótese de uma religiosidade puramente interior e ascética. A vivência verdadeira da religião é a de uma tomada de posição sobre os problemas deste mundo: “a fé sem obras leva a obras sem fé”. (SCHMITT, 1996, p. 58) Ao mesmo tempo, ela o faz precisamente se afastando de outras formas de envolvimento mundano. O seu envolvimento mundano torna-se exatamente a prova, não a refutação da invisibilidade (ou transcendência) do divino. É preciso considerar em detalhe como o catolicismo, e só ele, é ao mesmo tempo espiritual e mundano.

Schmitt retoma a tentação de Cristo no deserto (Mateus 4: 3-4; Lucas 4: 3). O primeiro dos três desafios diabólicos foi provar que era o filho de Deus, ao transformar pedras em pães. A resistência do Cristo a mostrar-se na sua face

imediatamente divina e milagrosa, segundo Schmitt é “a rejeição da imediatez, que Cristo como o mediador deve superar, assim como o seu meio, a igreja”. (SCHMITT, 1996, p. 50) Cristo é uma figura intermediária, e exige o seu próprio intermediário. Mal comparando, Cristo está para o Pai assim como a Igreja está para Cristo –a saber, como alguém que presentifica o que está ausente.

Fato fundamental da cristandade é que o Cristo só nasceu uma vez, em data e lugar conhecidos e *se retirou* de uma vez por todas. Tal experiência não é replicável por cada um internamente, nem deveria se repetir: “nenhuma época, nenhum povo, nenhum indivíduo se atreveria a pedir que Cristo realmente renascesse” (Schmitt 1996, p. 50). A ausência do Cristo tem de ser reconhecida. A Igreja reconhece a historicidade da vinda do Cristo, e a impossibilidade de uma relação direta com ele depois disso. A Igreja Católica é a única que faz jus à humanidade do Cristo, e assim à historicidade do seu legado. Não é possível ser cristão sem reconhecer a partida definitiva do Cristo, e que nesse mundo não há nenhuma experiência que a supere.

Apenas guardar o lugar de alguém é enfatizar que ele se retirou. Isso a Igreja Católica também faz. Guardar o lugar de alguém ainda é menos que ocupá-lo. Isso é o que a Igreja também faz, ou melhor, é aquilo que ela está vocacionada a fazer. A Igreja se transforma na representante do Cristo. A definição de representação é a seguinte, na *Doutrina da constituição*: “representar significa tornar visível e presentificar um ser invisível mediante um ser visível. A dialética do conceito está em que o invisível seja pressuposto como ausente e, no entanto, ao mesmo tempo, seja tornado presente”. (apud MOTSCHENBAHRER, 2000, p. 48) Algo visível que marca o lugar de algo invisível; algo visível que não se esgota na sua visibilidade: eis a definição de um representante. A Igreja também existe em vista da dependência mútua do visível e do invisível:

A visibilidade da Igreja é baseada em algo invisível. O conceito da Igreja visível é ele mesmo invisível. Como toda realidade, perde sua efetividade em relação a Deus, porque Deus é a única realidade. Assim, a verdadeira visibilidade da Igreja é invisível. Não há Igreja invisível que não seja visível, nem Igreja visível que não seja invisível. Assim, a Igreja pode ser *no* mundo, mas não *do* mundo (SCHMITT, 1996, p. 51-2)

A igreja não pode nem se apresentar como uma instituição presente na vida dos homens, nem se basear apenas na experiência da fé. Uma Igreja apenas invisível, não efetiva no mundo denota um cristianismo místico, interior que, como vimos, Schmitt recusa. Uma Igreja apenas visível (sujeita a reviravoltas circunstanciais, desprovida de critério último) também denota um cristianismo falso porque apenas mundano. Para mostrar que não se esgota nas suas atribuições mundanas, a igreja precisa exatamente destas atribuições. A Igreja está neste mundo, e precisa estar,

mas de uma forma tal a nos recordar que, na essência, ela não encontra o seu sentido e a sua destinação em acontecimentos apenas terrenos.

Para Schmitt, a Igreja católica é o modelo não de uma contradição entre o poder terreno e o direito positivo, mas de uma referência absoluta e espiritual para o poder mundano, de tal modo que esse saiba que a fonte última de legitimidade não é a norma terrena (a legalidade). Ao mesmo tempo, o poder espiritual nada é, se não puder tomar forma visível na Igreja. Existe uma tensão entre ordem secular e espiritual que não é resolvida em prol de uma ou outra: a Igreja católica é o modelo de complementaridade entre ambas. Quando Dostoiévski nega a complementaridade, e vê aí usurpação, mostra-se um descrente em qualquer poder terreno. Schmitt diria que a justiça na terra é impossível aos olhos de Dostoiévski. Para Schmitt, o anarquismo que ele atribui a Dostoiévski é o nihilismo.¹¹

De fato, Dostoiévski, por mais que tenha cedido, algumas vezes, à tentação do discurso ultranacionalista e ultra-ortodoxo, encontra grande dificuldade de justificar o poder terreno como um lugar-tenente do poder espiritual, donde a ênfase na fé, no presente texto, de preferência à ênfase na religião. De fato, é-lhe difícil justificar o poder religioso — não o do próprio Cristo, mas dos representantes deixados aqui depois da sua partida. Não se visam aqui as palavras xenóforas e antisemitas do *Diário de um escritor*, mas a obra literária, que se estende muito acima e além daquelas. A conversão ao cristianismo deve ser um ato de liberdade, não exigido nem pela evidência do milagre palpável, nem mediado por uma instituição que reivindica o monopólio da interpretação do Evangelho. (Dostoiévski se refere nomeadamente à Igreja católica, mas nunca elaborou em detalhe porque a ortodoxa teria resolvido esse dilema, a não ser pelo fato de ser russa.) O inquisidor não é um representante de Cristo no sentido em que ele o substitui e dele prescinde. O inquisidor se justifica afirmando que a natureza humana é ao mesmo tempo comodista e rebelde, que não prescreve a si mesma nenhuma responsabilidade, mas se ressentente quando alguém o faz. Essa imaturidade tornaria necessária uma figura poderosa que substitua Deus, uma vez dá aos homens uma direção mais clara do que aquela que as próprias Escrituras. O Grande Inquisidor pode ser visto como a epítome do paternalismo, que dá aos homens algo em que acreditar cegamente, porque os considera infantis demais para pensar por si mesmos. Pois o legado de Cristo está em ter resistido à tentação de produzir milagres diante dos céticos: para que o homem também decida se vai crer ou não sem ser coagido pelo milagre.

Além do tema da usurpação do lugar de Deus pela instituição terrena, temos aqui uma forma de humanismo. Por um lado, o inquisidor acredita em uma natureza

¹¹ “O Grande Inquisidor de Dostoiévski confessa com plena consciência ter cedido às tentações de Satã porque sabe que o homem é por natureza mau e pequeno, um rebelde cobarde que precisa de um senhor, e porque só o sacerdote romano encontra a coragem de tomar sobre si toda a maldição que pertence a tal poder.” (SCHMITT, 2008, 54 & SCHMITT, 199, p. 44-45)

humana, quando fala da nossa corrupção pelo gosto do conforto e da nossa aversão ao risco e ao desafio de pensar com a própria cabeça. Por outro lado, não é ele mesmo a prova viva de que o homem pode se reinventar? Ele considera que a sua tutela moldará o homem até chegar à melhor forma possível (sendo que o melhor também é definido pelo homem que ele é). O Grande Inquisidor é um dos grandes humanistas, porque aboliu a necessidade de Deus, substituindo-o por uma cartilha de atitudes, e também porque aposta na maleabilidade do homem em sociedade. Assim, o Grande Inquisidor converge parcialmente com o socialista utópico – a diferença é que suas expectativas e ambições são bem menores. O revolucionário aposta em uma maleabilidade virtualmente ilimitada que desemboca em uma utopia de fraternidade à sua frente. Afora as diferenças de expectativa, ambos põem o homem no lugar de Deus para que ele se espelhe apenas em si mesmo. De fato, o nihilismo pode assumir muitas formas, seja a do humanista, a do socialista utópico, a do fundador de igrejas, ou outra.

Contudo, existe uma terceira via, que não é nem a homem “novo”, “da natureza e da verdade”, e nem a do paralisado homem “do subsolo”. A rigor, o narrador das *Memórias do subsolo* não a atinge. Ele está existencialmente próximo de Ivan Karamázov, que não pode se libertar do seu sofrimento, porque seu intelecto o impede de se abrir para a fé. A redenção não cruzou o seu caminho na forma de uma Sônia Marmieládova ou de um estaroste Zóssimov (aliás, as figuras legitimamente cristãs de Dostoiévski são aquelas que jamais seriam aceitas pela boa sociedade, como a primeira, ou pertencem à instituição, ainda que mal e mal suportadas por ela, como o segundo). É da maior importância levar a sério a posição religiosa de Dostoiévski, isto é, a consideração da figura do Cristo e das consequências dessa consideração, para entender a sua literatura. Cristo, porém, é incompatível com a vida moderna não-religiosa e também com a religiosa, quando esta pretende prescindir dele.

Na língua religiosa de Dostoiévski, renunciar ao ego é divino; para o homem, essa renúncia ou é a conquista mais dura de todas, ou, como é mais provável, nem será atingida. Cristo é um modelo para o homem, ainda que tudo na Terra conspire contra alcançarmos o modelo. Isso fica claro nas anotações póstumas, escritas por Dostoiévski em 1864, ao pé do leito de morte de sua primeira mulher, Maria Dmítrievna (Macha). Hoje, encontra-se no volume 20 das *Obras reunidas*, mas sem dúvida Joseph Frank é o responsável efetivo por sua divulgação. A intensidade do texto só é superada pela circunstância em que foi escrito, pois o autor, diante do corpo da sua primeira mulher, falecida, pergunta-se se a reverá. Os empecilhos à vida após a morte são nomeados em seguida: “Amar o homem como a si mesmo, segundo o mandamento de Cristo, é impossível. A lei da personalidade é impositiva. O eu atrapalha. Somente Cristo podia amar o homem como a si mesmo, mas Cristo era um ideal eterno permanente que o homem se esforça, e seguindo a lei da

natureza, deveria esforçar-se para alcançar.” DOSTOIÉVSKI apud FRANK, 2002, p. 411-2) A superação do “princípio de personalidade” ou “lei da personalidade” é o maior dos desafios. Ao mesmo tempo, a luta para renunciar ao ego, ao orgulho e à vaidade é o que tem valor moral possível, mesmo porque é uma luta que não termina nunca enquanto o homem viver. Há poucos personagens redimidos, verdadeiros santos vivos, na obra de Dostoiévski, como o estaroste Zóssimov, e mais alguns quase redimidos, aqueles que admitem alimentar os seus defeitos, até certo ponto voluntariamente, e admitem que tomam a fé como inculta, humilhante e piegas.

Já a filosofia, na obra de Dostoiévski, não consegue encontrar nenhuma alternativa ao humanismo ou à sobriedade desesperançada. O termo “humanismo” pode dar vezo a mal-entendidos. No seu sentido inofensivo e comum de “solidariedade” e “cuidado com as coisas humanas”, Dostoiévski é um humanista. Não é esse o sentido visado aqui como tampouco se visa o sentido estrito renascentista do cultivo de uma formação clássica, para além da cristã e medieval. Uso-o aqui no sentido mais próximo ao de Heidegger na “Carta ao humanismo”: “o empenho para que o homem se torne livre para sua humanidade, para nela encontrar sua dignidade”. (HEIDEGGER, 1973, p. 351) Uma definição bastante abrangente que frisa a gama possível de humanismos: a depender da definição aceita do humano, haverá vários humanismos e várias formas de sua realização. Heidegger toda a cultura romana como a primeira cultura humanista, mas também se refere a Marx e Sartre. O que há em comum entre todas as formas de humanismo é que o homem é considerado como algo autônomo. Heidegger, por sua vez, pensa o homem a partir da sua excentricidade ou heterogeneidade diante do ser. Na obra de Dostoiévski, o homem não se define diante do ser, mas de Deus, ou o Cristo. É uma obrigação e ao mesmo um alívio a confissão da nossa diferença em relação a eles. Eles são inalcançáveis e ao mesmo indelévels. Neste sentido, pode-se sim dizer que Dostoiévski não é humanista e que é até mesmo anti-humanista. Ser anti-humanista significa simplesmente não prescindir de Deus, isto é, do Deus que pode ser invocado e ao mesmo tempo tornado irrelevante pela religião.

O anti-humanismo filosófico, que ainda não é o estágio da fé, está representado pelo homem do subsolo e por Ivan Karamázov. Ivan, ao longo de *Os irmãos Karamázov*, considera várias possibilidades, sem se decidir por nenhuma: ateísmo, socialismo cristão, utopia humanista pós-teológica e até crença. Em um momento, ele sustenta a visão humanista e positiva —só para reconhecer a assinatura do demônio na sua utopia de uma sociedade pós-teológica e pós-repressiva. O demônio recorda a Ivan como chegara a imaginar que o fim da Igreja católica pudesse ser um bem, porque depois dela a fraternidade poderá surgir sobre uma base real e não fictícia. Seria o socialismo cristão, com muito de socialismo e pouco de (realmente) cristão, se considerarmos o que Dostoiévski considera ser a postura

cristã. A bravura frente ao nada da ausência de Deus não o esmagará; ao contrário, ela será a única redenção possível. Por um momento, Ivan tem uma visão desse mundo governado pelo acaso cósmico e pela vontade humana, em que o homem será desafiado a ter a coragem de ser seu próprio deus. Ivan mesmo chamou o pai da mentira para junto de si, ao sonhar que um mundo sem Deus pudesse ser um mundo de amor. O que isso tem a ver com o demônio e com o inferno tradicionalmente entendidos? A aparência física do diabo não é nada aterrorizante: ele é um *bon vivant* de meia-idade, que já consumiu todos os seus recursos, abandonou seus filhos ainda na infância e agora vive às custas de não se sabe quem. Em suma, um tipo com quem se convive em sociedade, e cuja espirituosidade diverte, embora não inspire confiança. A vida no inferno pode ser amena. O inferno só vai ser percebido como tal por aqueles que entenderem que fazer do homem o fundamento do homem é descer até as profundezas da superficialidade e da trivialidade da vida.

Hoje, que a utopia socialista está fora de moda nos círculos filosóficos hegemônicos, quem terá tomado o lugar do niilista? O sonho demoníaco de Ivan é traduzido, na linguagem de hoje, entre outros, por pensadores da pós-metafísica como Richard Rorty e Gianni Vattimo. Entre nós, ao que eu saiba, o primeiro a frisar o anti-humanismo de Dostoiévski foi Luiz Felipe Pondé, que também encontrou representantes contemporâneos do humanismo - entre eles Rorty - nas páginas iniciais do seu livro. (PONDÉ, 2003, p. 13-5) Junto com Richard Rorty, penso, porém, que Dostoiévski teria problemas com Gianni Vattimo. Ambos foram dois dos grandes responsáveis por apresentar a visão de um mundo pós-teológico, pós-metafísico como um de democracia e tolerância, em que ninguém reclamaria para si a verdade com base em algum fundamento absoluto. (VATTIMO & RORTY, p. 2000) Mas Vattimo insere a religião neste cenário. Nessas últimas décadas, o cristianismo e a religião deixaram de ser o que eram para os pensadores do século XIX e os do começo do século XX. Com Marx, Nietzsche e Freud aprendemos que a religião é racionalização das nossas verdadeiras motivações. Com Heidegger, Carnap e Wittgenstein aprendemos a dar uma forma polida aos ataques anteriores, talvez refletindo a derrota acachapante da religião nos círculos letrados. Aprendemos que a filosofia deve se movimentar em uma região totalmente distinta daquela da fé, e que esta não é nem sequer um problema para o filósofo enquanto filósofo. Ela pode ser um problema para o filósofo enquanto homem, mas então ele deve estar consciente de não ultrapassar certos limites.

Gianni Vattimo tentou reunir novamente uma profissão de fé católica com uma filosofia pós-moderna. O cristianismo agora passa a ser compatível com uma crítica radical de todo fundacionismo. Ele não é mais o instrumento de estabelecimento do verdadeiro Deus, nem de credenciamento de representantes legítimos (e descredenciamento dos ilegítimos). É algo em nome do qual não se

pode mais declarar nenhuma guerra, mas que, ao contrário, significa sempre dar a outra face. Essa junção de pós-modernismo com cristianismo seria única a Vattimo, no dizer de Jean Grondin.¹² Ele deu uma plausibilidade católica ao pragmatismo democrático e tolerante de Rorty, segundo o qual “em vez de declararmos guerra em nome de teses fortes (‘eu estou certo, você está errado, então você precisa perecer’), ele argumenta que é talvez mais sábio, especialmente em uma época de aniquilação nuclear segura, aprender a relacionar-se bem (*getalong*) em nome da coexistência pacífica que tolera tudo, exceto violência”. (GRONDIN, 2005) Por tudo o que foi dito até agora, talvez não seja necessário repetir o quanto Dostoiévski considera improvável e até impossível que o homem, tal como o conhecemos, venha a dar a outra face, e criar um novo reino do amor na Terra. Nossas esperanças devem ser, muito mais modestamente, renunciarmos a ser superiores a outrem não por um transbordamento de virtude e magnanimidade, mas por uma crença em que estamos todos irmanados pela luta contra as próprias baixezas.

O próximo passo seria o da fé, e nem esta supera a condição humana, do mesmo modo que o cadáver do estaroste Zóssimov se decompõe e precisa ser enterrado logo, como o de qualquer mortal. Mas o filósofo, apenas enquanto filósofo, não pode dar este passo. Ele é, tanto psicologicamente quanto intelectualmente, alguém que vai até o fim das premissas postas pelo mundo esclarecido. Ele consegue ultrapassar a superficialidade humanista, construtiva e autocongratatória para chegar à aleatoriedade completa, sem que com isso a conclusão lhe dê qualquer alento. Alguém poderia perguntar se não seria possível chegar a conclusões semelhantes às de Dostoiévski, lembrando que ainda não existia, na sua época, uma filosofia existencialista, e talvez por isso o escritor não tenha apostado na filosofia e sim na fé. De fato, a literatura de Dostoiévski antecipou filósofos que ainda não existem no seu tempo. Ivan, o único filósofo “profissional” da obra dostoiévskiana, exercita um poder rigoroso de dedução, ao mesmo tempo em que não se anima a usá-lo em nome de alguma teodiceia que provará a estrutura racional subjacente ao mundo. Ele é um filósofo tradicional quando infere as conclusões de uma dada hipótese, que lhes é oferecida pelo mundo exterior e que eles não se veem em condições de refutar, embora ela o incomode. Mas também é não-tradicional na sua afirmação da contingência radical, impossível de ser erradicada pela razão. A recusa de todo otimismo racionalista, como dirá Nietzsche, está apenas dando os seus primeiros sinais na Europa, e o próprio Nietzsche é anterior a

¹² “[Vattimo] acreditou que o perspectivismo hermenêutico —o reconhecimento enfático da finitude humana que ele acarreta— poderia ser reconciliado com o imperativo cristão de “oferecer a outra face”, de perdão e generosidade. Ambas as tradições, a hermenêutica e a cristã que ele proclama, abdicam de pretensões renhidas à validade, em nome da força da fraqueza, por assim dizer. O maior impacto desse insight foi não apenas lançar nova luz sobre a tradição cristã ela mesma [...]. Mais importante ainda: ele enfatizou que o niilismo hermenêutico (apesar de seu nome) não era desprovido de recursos éticos e até mesmo políticos. (GRONDIN, 2005)

Dostoiévski. Se isso é tudo o que uma filosofia não-utópica e uma pouco desconfiada do Esclarecimento pode oferecer, então ela nunca poderá chegar à superação do Eu.

Para Dostoiévski, o pensamento, sem a ajuda da fé, está condenado a alternar entre posições, sem nunca chegar ao lugar realmente importante, isto é, à despedida do Eu (dentro das possibilidades limitadas do homem). Talvez por isso ele não se considere filósofo: “Sou fraco em filosofia, mas não no meu amor a ela; nomeu amor a ela sou forte”. (DOSTOIÉVSKI, 1986, p. 125) A opinião majoritária o acompanha. As *Memórias do subsolo* são consideradas “a melhor iniciação ao existencialismo” por Walter Kaufman, mas ainda não um existencialismo, e por isso ele abre a sua antologia de textos existencialistas com a transcrição da primeira parte das *Memórias*. (KAUFMANN, 1975, p. 14) Talvez uma forma de traduzir a afirmação de Kaufmann seja afirmar que Dostoiévski introduz o pessimismo profundo na consciência culta, junto com a recusa de toda salvação pela utopia. A relação entre filosofia e fé, ao ver de Dostoiévski, é que a primeira não leva de modo algum às verdades da fé.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. *Aufzeichnungen zu Kafka*. In: _____. *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*. Berlim: Suhrkamp, 1955.

AUCOUTURIER, Gustave. Notes. In: Dostoiévski, F. *Récits, chroniques et polémiques*. Textes traduits, présentés et annotés par Gustave Aucouturier. Paris: Gallimard, 1969.

BARGHOORN, Frederick C. D. I. Pissarev: A Representative of Russian Nihilism. *The Review of Politics*, Vol. 10, No. 2 (Apr., 1948), pp. 190-211.

BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. Trad. Paulo Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BIANCHI, M. F. Dostoiévski escrevia mal? In: Atas. XI Congresso Internacional da Abralic, 2008, São Paulo. Tessituras, Interações e Convergências, 2008. Web.

DEBRECZENY, Paul. *The Other Pushkin. A Study of Alexander Pushkin's Prose Fiction*. Stanford: University Press, 1983.

DOMINGUES, Camilo J. T. L. *Nikolai Gavrilovitch Tchernychévski e a intelligentsia russa. filosofia e ética na segunda metade do século XIX*. Dissertação. Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal Fluminense, 2015.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. Carta a Strákhov de 28 de maio de 1870. *Pisma 1869-1874*. S. Petersburgo: Naúka, 1986.

_____. *Dostoevsky Letters 1878-1881*. Ed. e trad. Por David Lowe. Ann Arbor: Ardis, 1991.

_____. *Correspondências 1838-1880*. Trad. Robertson Frizero. Porto Alegre: Inverso, 2009.

_____. *Memórias do subsolo*. Trad. De Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *Notas de inverno sobre impressões de verão*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *Récits, chroniques et polémiques*. Textes traduits, présentés et annotés par Gustave Aucouturier. Paris: Gallimard, 1969.

FRANK, Joseph. *Dostoiévski 1860-1865: Os efeitos da libertação*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: EDUSP, 2002.

GREDDINA, Irina e Allingham, Philip V. "Dickens's Influence upon Dostoevsky, 1860-1870; or, One Nineteenth-Century Master's Assimilation of Another's Manner and Vision". *The Victorian Web: literature, history and culture in the age of Victoria*. Web 28 de abril de 2016. <http://www.victorianweb.org/authors/dickens/gredina.html>.

GRONDIN, Jean. Vattimo's Latinization of Hermeneutics: Why did Gadamer resist Postmodernism? In: S. Zabala (ed.), *Weakening Philosophy*. Festschrift in Honor of Gianni Vattimo, Mc-Gill-Queens University Press, 2005. Web 05 de maio de 2016 http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/Grondin_Vattimo_and_hermeneutics.pdf

HEIDEGGER, Martin. Sobre o humanismo. Carta a Jean Beaufret, Paris. Trad. Ernildo Stein. In: _____. *Ensaio e conferências*. São Paulo: Abril, 1973 (Os pensadores v. 45.)

KAUFMANN, Walter. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. Revised and extended. Plume: Nova Iorque, 1975.

LUKÁCS, Georg. *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*, Budapest, Akademiai Kiado, 1985.

_____. Dostoiévski. Em: _____. *Ensaio sobre literatura*. Trad. Élio Gaspari et al. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

MOTSCHENBAHRER, A. *Katechon oder Grossinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der politischen Theologie Carl Schmitts*. Marburgo: Tectum Verlag, 2000. Web 8 fev. 2015.

NIQUEUX, Michel. *Nihilisme, féminisme et mathématiques*. Em: Kovaleskaia, Sophie. *Une nihiliste*. Trad. e introdução Michel Niquex. Paris: Phébus, 2004.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia: A filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: editora 34, 2003.

SCHMITT, Carl. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2008.

_____. The Visibility of the Church. A scholastic consideration. In: _____. *Roman Catholicism and political form*. Ulmen, G. L. Tradução e comentário. Westport, Connecticut e Londres: Greenwood, 1996.

_____. *Catolicismo romano e forma política*. Tradução Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin, 1998.

TCHERNICHEVSKI, Nicolai. *Que faire? -- Les hommes nouveaux*. Dimitri Seseman (trad.). Paris: Éditions des Syrtes, 2000.

VATTIMO, Gianni e RORTY, Richard. *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. Carta a Nikolaievitch Maikóv de 25 de março de 1870. In: *Dostoiévski. Correspondências 1838-1880*. Trad. Robertson Frizero. Porto Alegre: Inverso, 2009.